

Associativismo, faccionalismo e novas relações de poder: uma análise da relação interétnica entre os povos Timbira.

Luiz Augusto Sousa do Nascimento*
PPGAS/UFRN
Natal-RN- Brasil

Introdução

Neste ensaio pretendo apresentar sucintamente as relações estabelecidas entre os diversos grupos Timbira no bojo do movimento de uma organização indígena, a Associação Wyty-Catë¹ das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, considerando os dados obtidos no trabalho de campo obtidos ao longo do período de abril de 2001 a fevereiro de 2006, quando exercia a função de Assessor de área da Associação Wyty-Catë dos índios Timbira e do Programa de Educação e Referência Cultural coordenado pelo Centro de Trabalho Indigenista – CTI. Analiso, portanto, as estratégias desenvolvidas pelos Timbira no movimento da Associação Wyty-Catë no contexto do campo das relações interétnicas do qual o grupo participa, focalizando o faccionalismo político, bem como procurando discutir as novas relações de poder e a constituição da representação Timbira no bojo da Associação.

Os Timbira e a literatura etnográfica

Os Timbira, segundo Nimuendajú (1946) são grupos de uma subdivisão do tronco lingüístico Jê, e juntamente com os Kayapó formam o grupo classificado como Jê do norte. Os Timbira apresentam uma mesma história de contato, cuja literatura específica Nimuendajú (1946), Melatti (1969, 1970, 1978), Da Matta (1973), Azanha (1984), Ladeira (1985), Coelho (1990), Oliveira (2002), Crocker (1962, 1976) relata desde meados do século XVIII e início do século XIX, atingidos pelas frentes² pastoris de caráter expansionista patrocinadas por empreendedores particulares com apoio do poder oficial.

* Pesquisador associado do Centro de Trabalho Indigenista - CTI e bolsista Internacional da fundação Ford – IFP.

¹ As palavras referentes à grafia Jê-Timbira utilizadas neste texto, segue o padrão proposto pela Comissão dos Professores Timbira do Maranhão e Tocantins.

² Para compreender uma Etno-história política dos povos indígenas que habitam o território do Estado do Maranhão ver Coelho (1990) e especificamente referente aos Timbira ver OLIVEIRA (2002).

Os registros encontrados sobre esses grupos estão detalhadamente presentes na literatura etnográfica de Curt Nimuendajú, que realizou várias incursões pelo interior do Brasil e, nas décadas de 1920 e 1930 passou pelas regiões norte e centro-sul maranhense, sendo que nessa última, concentrava-se boa parte dos Timbira. Também as cartas que Nimuendajú escreveu para Carlos Estevão, diretor do Museu Nacional de Etnologia na década de 1920 e, que foram publicadas recentemente no livro *Cartas do Sertão* (1998) são enriquecedoras para entender a situação social Timbira da época¹. Esses documentos e a história oral do grupo formam o alicerce básico para localizar o espaço territorial e as relações sociais dos Timbira no início do século passado.

Atualmente, os Timbira formam um conjunto de nove³ grupos indígenas usualmente conhecidos pelos etnônimos: Krahô e Apinajé no estado do Tocantins; Gavião-Pykobjê, Krikati, Canela-Apãnjekra, Canela-Ramkokamekra, Krepumkateyê, Kreyê no estado do Maranhão e os Gavião-Paracateyê no estado do Pará. Esse grupos⁴ compartilha elementos da organização social comum, a *Forma Timbira* (Azanha, 1984), que aproxima a configuração dos seus ritos, mitos, língua e cosmologia, como fica explícito nas considerações do etnógrafo Curt Nimuendajú a partir da própria noção do grupo:

“Os Timbira têm consciência de que são tribos de uma grande unidade étnica, cujas características mais importantes são, além da língua mais ou menos igual, sobretudo o sulco horizontal no cabelo, as rodela auriculares, a aldeia circular e a corrida de toras”
(Nimuendajú, 1946; p 123).

Apesar dos Timbira⁵ compartilharem elemento da organização social comum, que levou Nimuendajú (1946) a denominar de “o País Timbira” uma região que se estende desde do rio Parnaíba no Piauí até o rio Tocantins, cuja os grupos timbira

³ Recentemente, um grupo autodenominado de Krahô-Canela reivindica um território na região centro-oeste do Estado do Tocantins e afirmam ser descendentes dos Timbira. No entanto, não estaremos considerando esse grupo e os Paracatejê, pelo fato dos mesmos não participarem do movimento da Associação Wyty-Catê, ou seja, não são associados.

⁴ Desse conjunto de povos, estamos considerando para análise deste estudo, os seis grupos que estão associados à Wyty-Catê (Krahô, Apinajé, Canela Apãnjekra e Ramkokamekra, Krikati e Gavião Pukobjê).

⁵ Entre os Timbira, os Apinajé são considerados pela literatura etnográfica (Azanha Apud Da Matta 1984) como os Timbira Ocidentais por ser os únicos a estarem em terras situadas à esquerda do rio Tocantins.

habitavam e Azanha (1984) a definir como a “Forma Timbira” toda uma estrutura que parte desde o formato de suas aldeias (circular) a sua forma de residência. Esses grupos tendem a se afirmar autonomamente perante essa organização social. Cada grupo Timbira tem uma história própria de busca por sua autonomia étnica, reconhecimento territorial e representação perante o mundo do outro.

Para explicitar a *unidade Timbira*, Nimuendajú utiliza várias estratégias, sendo a mais difundida, a narrativa mítica do grupo do mito do “*Caprôore*” que explica a divisão dos Timbira em vários grupos, marcando uma origem comum⁶.

As relações intertribais Timbira foram marcadas por guerras⁷ de espoliação de espaço, de controle político de territórios e até mesmo pelos furtos de mulheres que eram apreendidas após invasões de territórios, mas também marcadas por trocas de valores culturais como resultado das relações interétnicas.

A política indigenista oficial de “pacificação”, motivada pela atração e pelo controle territorial, alterou a relação entre os diversos grupos Timbira⁸. A partir do início do século XX, com a reorganização territorial e a limitação do mesmo, alguns grupos Timbira “perderam sua autonomia étnica e territorial, modificando o padrão de reprodução social desses grupos. Essa reorganização do espaço reduziu quase pela metade os territórios Timbira, deixando de fora da demarcação, locais de importância fundamental para sua reprodução sócio-cultural.

Dos mais de vinte grupos Timbira identificados no século XIX (Azanha, 1984; p. 58), mais da metade foi aniquilado no início do século XX. Os grupos que tiveram sua população reduzida foram obrigados a se agregar a outros grupos para garantir sua sobrevivência física.

Durante o século XX, as ações do Serviço de Proteção ao Índio - SPI à Fundação Nacional do Índio - Funai foram de não considerar estes grupos como pertencentes à mesma unidade sócio-cultural, o que significou para os Timbira um corte nas relações

⁶ Os Krikati explicam a divisão dos Timbira no mito da *Aldeia Grande* ver (Lave; 1967).

⁷ Em “Narrativas de Guerra” Melatti (1969), são várias as narrativas que expõem os conflitos entre os Timbira, muitos deles patrocinados por criadores de gado, que viam nos índios uma ameaça para o empreendimento pastoril. Os Krahô foram dentre os Timbira, os que mais fizeram alianças com fazendeiros para atacar outros grupos Timbira. Crocker (1976) menciona que os Ramkokamekra se aliaram à agrupamentos da sociedade nacional para combater os Tenetehara Guajajara no episódio conhecido como “o massacre de Alto Alegre”. Daí hoje o medo que os demais Timbira possuem dos Krahô e dos Ramkokamekra, sobretudo são constantemente acusados de feiticeiros. (Cf. meus)

⁸ Os conflitos interétnicos entre os Timbira e os Brancos levou vários grupos Timbira a se agrupar a outros que se encontravam estabilizados em um território protegido (demarcado e homologado pela União). Muitos grupos Timbira foram aniquilados e alguns remanescentes de grupos ameaçados foram se incorporando a outros Timbira.

de vínculo existentes entre alguns grupos que faziam alianças (matrimoniais, políticas etc), dificultando trocas culturais entre os grupos, tais como a procura por curadores, cantadores, casamento etc. Esta política levou ao distanciamento entre alguns grupos Timbira enfraquecendo-os politicamente, fragmentando suas relações com a sociedade nacional.

“Nós apreendemos que nossa força aumenta quando todos nós se junta; o governo e muito cupê [branco] já tentaram enfraquecer nossa força, separando muitos de nós. Então para conversar com o cupê [o Branco} é importante mostrar nossa união. Isso nós temos que pelos menos fazer aqui, nessa Associação que representa o que os cupê chamam de Timbira, que somos nós (...)Temos que ter um movimento em nosso conjunto para poder funcionar (...) ”. (Valdomiro Krac Krahô – Presidente da Wyty-Catê)

Isso que Valdomiro Krac Krahô denomina de “*movimento em nosso conjunto*”, pode ser considerado como uma ação política ocasional Weber (1944), que os Timbira tratam com especial facilidade nas relações interétnicas, apesar de faltar completamente uma relação associativa correspondente, mas o que existe é um dever de solidariedade.

A partir do final da década de 1970, inicia-se uma fase de mobilização política do movimento indígena. As tensões centraram-se no intenso diálogo conflitivo com o Estado para a demarcação das terras indígenas. Entre os Timbira, os Krikati e os Apinajé reivindicavam a demarcação dos seus respectivos territórios. Esse movimento aproximou os laços de alianças entre vários povos indígenas. Considero essa situação relevante para a unidade de luta entre os povos indígenas, principalmente aqueles que têm afinidades sócio-culturais comuns como é o caso dos Timbira. A partir das lutas comuns pela garantia dos territórios indígenas, os Timbira passaram a articular visitas freqüentes entre eles, uma espécie de intercâmbio; começaram a participar com mais freqüência das grandes festas tradicionais, consolidando as alianças, que foram fragmentadas em períodos anteriores e abrindo-se novas, principalmente entre aqueles grupos Timbira dos quais se tem registros como protagonistas de guerras inter-tribais,

como os Krahô e os Gavião Pukobjê, que em período remotos, travaram lutas em prol do domínio territorial (Melatti, 1969).

No processo de demarcação da Terra Indígena Apinajé, vários grupos de língua Jê participaram ativamente de todo processo, que foi tenso e conflituoso, abrindo uma nova fase no campo das relações interétnicas entre esses grupos.

Esse é o quadro situacional dos Timbira até a década de 1980, quando o Centro de Trabalho Indigenista - CTI passa a ter uma proposta de “intervenção” política juntos a esses grupos, que estavam dispersos, fragmentados e dependentes de uma política assistencialista promovida pelo órgão indigenista oficial. O CTI passa a ser o principal incentivador dessa “*unidade Timbira*”, promovendo encontros de lideranças para fundar uma associação comum entre os Timbira.

Com o propósito de desenvolver políticas que pudessem congregiar os Timbira em torno de objetivos comuns e buscar alternativas para diminuir a dependência deste com a Funai, o CTI, desde o início da década de 1980, vem trabalhando a idéia de representar os Timbira na perspectiva da *unidade Timbira*, com propósito de aproximar esses grupos e, colocá-los em contatos com mais frequência, propiciando dessa maneira, intercâmbios de trocas culturais.

A representação da categoria *Timbira*, que é uma proposição construída por pesquisadores durante o século XX (Nimuendajú, Azanha, Ladeira, entre outros) vem sendo incorporada hoje pela Associação Wyty-Catê, a qual tem como objetivo principal (da Associação) congregiar todos os Timbira, e propõe-se a:

“Garantir a integridade Cultural das comunidades Timbira e a manutenção dos seus valores culturais específicos como a língua e as festas e promover o intercâmbio (a troca) destes valores entres as aldeias que integram a associação”. ((Estatuto Wyty-Catê: das finalidades, Artigo 5º i) a)

A proposta da Wyty-Catê assemelha-se com a proposta da identidade supra-étnica conduzida pelo Conselho Indigenista Missionário- CIMI⁹ na década de 1980, porém numa perspectiva centrada na unidade cultural comum. A identidade supra-étnica concebia uma totalidade representativa dos diversos grupos indígenas perante o Estado

⁹ O CIMI é uma organização anexa à CNBB, fundada em 1974, que desempenha o papel de pastoral indigenista da igreja católica.

Nacional, ou seja, ela passou a representar os índios brasileiros, cujo papel sócio-político estava relacionado ao surgimento do movimento indígena diferenciando-se, portanto, dos chefes tradicionais das aldeias, cuja autoridade está vinculada ao sistema político próprio dos seus respectivos grupos. Essa é a diferença da proposta da Wyty-Catë, que rege pela unidade cultural comum.

Os Timbira e as associações indígenas

A Constituição Brasileira de 1988 traçou, pela primeira vez na história brasileira, um quadro jurídico novo para a regulamentação das relações do Estado com as sociedades indígenas contemporâneas. Aos índios foram garantidos o direito de organizar-se e terem a liberdade de criar organizações¹⁰, que os representassem juridicamente.

A partir desse novo parâmetro, no final da década 1980, o movimento indígena organizado e institucionalizado ligado às associações e conselhos se expande em todo território nacional¹¹. É nesse contexto, que nos meados dos anos noventa, lideranças Timbira fundam a Associação Wyty-Catë, uma espécie mista de associação no sentido ocidentalizado da palavra, com todo aparato burocrático e estatutário, compartilhados com práticas políticas organizacionais dos Timbira, onde os *pa'he* (chefes) das aldeias associadas mantêm fortes poderes políticos nas deliberações da associação¹².

A Wyty-Catë foi fundada em 1994, mas registrada apenas em 1996. Hoje a Wyty-Catë congrega 18 aldeias dos grupos Timbira no Estado do Maranhão e no Tocantins. Em linguagem Jê Timbira, Wyty-Catë significa casa que recebe todos com fartura, uma espécie de pensão que acolhe todos nos grandes rituais. Nas aldeias existe o ano todo dois Wyty (pensão), que acolhem os membros dos dois partidos cerimoniais (Catamejê e Wakemejê), respectivamente representado o verão e inverno, localizados no espaço como oriente (onde o sol aparece - nascente) e outro no ocidente (onde o sol desaparece - poente)

¹⁰ Somente em 1984 é fundada a primeira associação de um grupo Timbira, a Associação Mãkraré Krahô, que tinha uma atuação política discreta em relação às associações indígenas do Amazônia.

¹¹ Para se ter uma idéia do fenômeno da proliferação das associações indígenas na década 1980, Bruce Albert afirma, que “basta dizer que existiam apenas dez destas associações antes de 1988 (Alto e Médio Solimões, Rio Negro, Manaus e Roraima), que eram associações informais, politicamente ativas, porém pouco institucionalizada e voltada, essencialmente, para reivindicações territoriais e assistenciais dirigidas a um Estado tutor, considerando filho nas suas responsabilidades legais e sociais” (ALBERT, 2000, p.197).

¹² A Wyty-Catë está estruturada da seguinte forma: Assembléia Geral, que é formada pelos chefes das aldeias associadas (*pa'he*); uma diretoria executiva composta por 10 membros e mais 4 que compõem o conselho fiscal. Os membros da diretoria executiva são indicados pelos caciques em assembléias gerais.

Todas as aldeias associadas¹³ têm um representante, que não é necessariamente o pa'he (cacique), mas que figurativamente, representa-os na associação e nas relações com o não índios, como fica explícito na fala de Jonas Pãneh Gavião, jovem diretor da Associação Wyty-Catë:

“(...) Respeitamos os velhos conselheiros da nossa aldeia, são eles que nos orientam como conversar com o cupê (branco) aqui na Wyty-Catë. Fui indicado pelo pa'he da minha aldeia para representar ele aqui nessa associação que é coisa de homem branco (cupê) mesmo. As decisões que são tomadas na Wyty-Catë têm que ter o consentimento dele e de minha comunidade. Aqui sou Pa' he (chefe) na minha aldeia sou um mentwajê (jovem) que não tenho poder de tomar decisões (...)”

A representação da dupla chefia (interna e externa) é analisada por Barata (1993), que percebe entre os índios Gavião Pukobjê dois tipos de Pa'he. O *kà yom Pa'he*, onde *kà* significa centro da aldeia (pátio), sendo considerado, portanto, como chefe que manda no pátio¹⁴, ou seja, o chefe da aldeia. Esse *kà yom pa'he*, geralmente é uma pessoa mais velha, que resolve as questões internas da aldeia, é o mediador, no sentido colocado por Simmel (1992), que resolve os conflitos causado pelo fuxico, organiza os rituais. O outro tipo de chefe é denominado de *cupê yom pa'he*, cujo significado é o chefe que conversa com os brancos, neste caso os diretores da Associação.

Essa forma *msturada*¹⁵ de representação leva os Timbira a neutralizar, aparentemente, uma forma de disputa política, o faccionalismo. O faccionalismo Timbira é evidente no movimento político das aldeias e nas articulações das alianças.

¹³ As aldeias associadas são as seguintes: aldeia Nova, Rio Vermelho, Cachoeira e Bacuri (Krahô), São José, Patizal, Cocalinho, Palmeira, Prata e Buriti Cumprido (Apinajé), Porquinhos (Apãnjekra), Escalvado (Ramkokamekra), São José, Raiz (Krikati) Governador, Rubiácea e Riachinho (Gavião Pukobjê).

¹⁴ Nas aldeias dos índios Timbira, as casas são ordenadas em círculos, tendo ao centro do grande círculo o pátio, local onde os índios se reúnem para tratar das questões cotidianas do grupo. Também, no pátio que são realizados os grandes rituais. (cf meus)

¹⁵ Segundo Balandier (1993), a situação de contato interétnico, que ele denomina de “situação colonial”, forma um sistema de inter-relacionamento e reciprocidade que leva a compreensão de que tal situação cria novos modos de agrupamento social, ou seja, não há uma simples transformação da cultura “tradicional” para uma cultura “moderna”, mas uma ação bilateral onde ambas se utilizarão do sistema.

Basta direcionar um simples olhar para notar nas aldeias Timbira o movimento de várias facções políticas¹⁶. As disputas pelo poder fazem-se manifestas, o confronto político entre as facções é latente, as tensões tornam-se muito mais agudas do que em outros processos sociais.

Esse faccionalismo, que configura as comunidades Timbira, deve ser, por exemplo, considerado como independente dos diversos sistemas de metades cerimoniais comum na estrutura social Timbira. A esse respeito, Maybury-Lewis Apud Sztutman (2002) faz referência à noção de "sociedades dialéticas", empregada para designar as sociedades jê e bororo, que apontam a posição central dessa teoria social, em que a harmonia vislumbrada como causa final só pode ser alcançada pela complementaridade dos contrários.

Portanto, as metades cerimoniais (Atycmààkra e Càamaakra) dos Timbira não devem ser confundidas com as frações faccionadas, estas estão ligadas diretamente à disputa pelo controle político e novas relações de poder emergente nas relações de contato com a sociedade envolvente, que mudou toda a estrutura de negociação no campo das relações interétnicas e criou novas formas de representação.

Araújo (1998) considera que “muitas das vezes o faccionalismo é inevitável em um contexto de transformação política e econômica, que se conduz a disputa sobre a representação política, a autonomia e a autodeterminação”. Turner (1974) passa a idéia de que apesar do campo das relações interétnicas ser, por sua própria natureza, um campo extremamente tenso e, portanto, propício a eclosão freqüente de conflitos; estes assumem papéis imprevisíveis:

“(...) um alto grau de imprevisibilidade, onde jamais podemos prever, com certeza, quando emergirão ou não, nem as proposições que poderão alcançar (...), pois o conflito poderá até mesmo, muitas vezes, passar despercebido se forem imediatamente ativados mecanismo de ação social no sentido de contê-lo logo ao início não permitindo que o conflito se expanda contaminando outras esfera ou setores da sociedade”.
(TURNER, 1974: p168)

¹⁶ Esse faccionalismo é mais evidente entre os Gavião Pukobjê e entre os Krahô, embora não tenha se delineadas com clareza para Melatti no contexto desse último grupo: “*tentei procurar nos Krahó as facções, que nunca se delinearam com muita clareza*” (MELATTI, 2002, p. 192).

Como a Wyty-Catê vem lidando para por termo à crise política tencionada pelos faccionalismos internos dos diferentes grupos Timbira? Um dos aparatos usados para por termo a crise são as assembleias da Associação Wyty-Catê, que funcionam como mecanismo de *ação social*, cuja função e a *moderação* no sentido aplicado por Simmel (1992; p 153) dos conflitos marcados pelos grupos faccionados, em decorrência da representação ser dada pelas aldeias e não pelos povos, que fazem a irrupção tensional, manifestando-se com mais intensidade nos movimentos locais, das aldeias.

As aldeias timbira são autônomas (Azanha; 1984) e essa autonomia só é alcançada quando a aldeia consegue realizar autonomamente os mais importantes rituais do ciclo anual. Essa autonomia também se revela na chefia e não existe nenhuma outra instância acima das aldeias que as represente. Dessa forma, faz necessária a compreensão do sistema político timbira, que expressa a autonomia política de suas aldeias.

Barata (1993) ao estudar um grupo timbira, evidenciou que o faccionalismo é inerente às sociedades Timbira, tal como colocado por Turner (1974): “*o faccionalismo não se constitui em uma unidade do processo marcada pelo conflito, manifestando-se em episódios públicos de irrupção tensional*” (1974, p.84).

Turner (1976) observa que, através do faccionalismo, podem-se perceber por baixo das regularidades sociais, os conflitos e contradições ocultas no sistema social. A modalidade de mecanismos corretivos acionados para lidar com o conflito, o padrão de lutas faccionais e as fontes de iniciativa empregadas para por termo à crise, todos manifestos faccionais, fornecem pistas sobre o caráter do sistema social do grupo.

Nessas contradições ocultas, que se reforça a idéia da representação da “*unidade Timbira*”, numa espécie de afirmação de uma identidade genérica Timbira, que os índios utilizam de forma consciente, em que Hall (1997) interpreta como posição identitária situacional ou frouxa onde “*a identidade não é mais fixa ou essencial. Ela é formada e transformada constantemente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeia*”. (HALL, 1997, p.13)

Nessas situações, o que está em jogo é a necessidade de uma unidade para fazer frente aos não-índios e ao Estado brasileiro em busca de melhorias para suas respectivas comunidades, propiciando um intercâmbio cultural.

“Em toda parte estão emergindo as identidades culturais que não são fixas mas que estão suspensas em transição, entre diferentes posições; que retira seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez comuns no mundo globalizado”. (HALL; 1997, p. 95)

O movimento dos timbira na Associação Wyty-Catë traduz a tensão entre *representação e autonomia política* de cada aldeia. Percebe-se a importância da representação da *unidade timbira* para se relacionar com uma macroestrutura (políticas públicas de estado e política de cooperação internacional), que envolve discussões que ultrapassam os limites dos seus territórios, dificultando o domínio de novos códigos simbólicos e práticas culturais no mundo do outro.

Nessa perspectiva, a representação da *unidade timbira* é ativada como mecanismo de fortalecimento político com objetivo de construir alternativas econômicas e manter boas relações com o “outro”, visando melhorias para suas comunidades. A unidade, somada a semelhança dos costumes, é apropriada para favorecer a divulgação da ação comunitária assumida por parte dos “eticamente” unidos.

A Associação Wyty-Catë para se manter, está inserida, como a maioria das associações indígenas brasileiras, na lógica do “*mercado de projetos*” Pareschi (2002), cujo principal propulsor é a Cooperação Internacional, que centralizar em questões de “*interesse*” dos grupos indígenas (defesa dos territórios, valoração cultural, alternativas econômicas), acabam direcionando o que deve e o que não deve ser financiado (ver as propostas do Projeto Demonstrativo para Povos Indígenas – PDPI; 2000), deixando os índios numa situação de dependência e subordinação.

Nessa lógica, a determinação política da Wyty-Catë, atreladas a essa subordinação e a esse clientelismo, choca-se diretamente com a dinâmica timbira do “*aqui e agora*”, isto é, de atender as necessidades imediatas de cada grupo (aldeia) dentro da compreensão do seu universo de ações, que “*dizem respeito à subsistência e à segurança do círculo mais imediato de parentes: a família, local ou extensa*” (Azanha, 2003, p. 06).

Esse fato remete a impossibilidade da associação Wyty-Catê traduzir seus princípios político-institucionais, de atender autonomamente as necessidades das aldeias que os representam.

O mecanismo pela busca de recursos econômicos no mundo exterior vem se transformando numa grande manobra política, cujos povos indígenas atrelados à associação, entram no jogo do qual hoje, tudo é negociado. Para isso condicionam suas posições, que se caracterizam pela suspensão (faccional) e transição identitária (unidade Timbira). O espaço social é que vai determinar a posição a ser tomada e a identidade a ser apresentada numa dinâmica dialética sempre voltada para a afirmação da base cultural comum.

Entre os timbira existem hoje, várias associações com diferentes graus de abrangência. Existem as associações locais, associação definida pela terra indígena, as associações regionais ou estaduais e as associações que abrangem o povo como todo. A maioria dos índios em contato sistemático com a sociedade nacional, e neste caso os Timbira, percebe a necessidade de construir organizações políticas fortes, porque é através delas que se adquirem forças para negociar com o Estado e barganhar proveitos nas relações com a sociedade envolvente, independentemente das contradições e das particularidades sócio-culturais, porque no mundo do “outro” é ativada a suspensão da *autonomia étnica* e o que vale é ser índio no sentido genérico, projetando-se como movimento social nacional.

É comum nas conferências nacionais que trazem para a discussão a questão indígena, os representantes indígenas clamarem por uma unidade nacional do movimento indígena, pela união dos parentes indígenas, conotando uma forma integradora do movimento, ou seja, uma “*comunhão étnica*” Weber (1944).

Para Weber a “*comunhão étnica*” não constitui, em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias, fomenta relações comunitárias de natureza mais diversas, mas, sobretudo as políticas. A crença na comunhão étnica constitui muitas das vezes, mas nem sempre, o limite da comunidade de intercâmbios sociais e isso, os Timbira procuram fazer nos pressuposto da Wyty-Catê.

O modelo unificado, verticalizado e centralizado, de inserir os índios na ampla e genérica categoria dos “oprimidos” aos quais deveriam unir suas forças e participar das lutas em favor dos seus direitos perante os Estado tutor foram construídas nas primeiras

assembléias indígenas realizadas na década de 1970, promovidas pelo CIMI, que categorizava os índios como segmentos sociais oprimidos.

Mas no fundo, o que existe é um sentimento de solidariedade, como Lévi-Strauss define:

“(...) os grupos sociais se distinguem uns dos outros; mas seguem sendo solidários como partes do mesmo todo (...). Existe um mecanismo que oferece o meio de conciliar esta oposição equilibrada entre diversidade e a unidade” (Lévi Strauss, 1976, p.172).

Dessa forma, existe esse mecanismo de solidariedade entre os Timbira no movimento da Associação Wyty-Catë, que ativa a noção de unidade timbira para se fortalecer política e culturalmente frente às situações de negociações com as instâncias governamentais e não governamentais. Esse mecanismo, que considero de “ação política ocasional” pode ocorrer mesmo quando a solidariedade e a unidade que almeja em sua busca de contraste deriva da existência de uma frente unida que se formou em contraposição a outra frente similar.

É nessa perspectiva, que os índios vêm se confrontando frente aos aparatos institucionais de associações, pois os índios negociam com rara habilidade, operando no campo semântico e discursivo dos brancos sempre que a situação o requer; eles sabem que são o lado mais fraco da relação, bem como percebem também, que toda essa parafernália institucional das associações/organizações está montada em razão de sua existência.

Considerações finais

Os caminhos para compreensão funcional e a auto-gestão da associação são longos e, parafraseando Siqueira Junior (2000), *“será necessário uma convivência maior entre os diferentes grupos que compõe a associação (Wyty-Catë), pois as especificidades culturais determinam uma forma muitas das vezes difícil de conciliar com as rotinas e tarefas cotidiana de uma associação”* (2000, p.669).

À guisa de conclusão, diria que a Wyty-Catë expressa uma mentalidade vista como um espaço de diálogo e de trocas culturais, mas também de tensões e conflitos. Conflitos estes no sentido dado por Simmel (1992), que *“conflict itself resolves the tension between contrasts”*, que também contrasta com alguma coisa positiva. As tensões estão centradas entre os conhecimentos indígenas e ocidentais, entre políticas

públicas e políticas de aldeias, entre tendências políticas internacionais e a definição de estratégias e de opções específicas de vida e de futuro dos Timbira e da própria Associação Wyty-Catê.

Percebe-se assim, como bem colocou Simmel (1992), que as associações, desde grupos legislativos até agremiações com fins de diversão, com ponto de vista e objetivos unificados, após algum tempo, se desmembram em facções que se relacionam entre si da mesma maneira que, quando unidos, se mobilizam contra um grupo de tendência radicalmente diferente. Não obstante, existe entre os Timbira, apesar de todas as tendências recentes de faccionalismo, um forte sentimento de *comunidade política* no sentido weberiano do termo, bem como a crença na afinidade de origem e no sentimento particular de suas particularidade comuns, que tem como conseqüências particularmente importantes para a formação e consolidação de uma comunidade política. Essa comunidade política, os Timbira estão construindo.

Referências

- ALBERT**, Bruce. Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In Povos Indígenas no Brasil 1996-2000, Instituto Sócio Ambiental – ISA, São Paulo, 2000.
- ARAÚJO**, Inesita. Relações interétnicas e negociação simbólica ou seriam os índios pós- Modernos? Separado, Eco/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.
- AZANHA**, Gilberto. A forma Timbira. São Paulo, FFCHL-USP, miog, 1984.
- _____. A sustentabilidade da ocupação indígena. In separado: artigo apresentado no Workshop Rede SUSAM, Belém, 2003
- BALANDIER**, Georges. A Noção de Situação Colonial, Cadernos de Campo, n ° 03, 1993
- BARATA**, Maria Helena. Antropóloga entre as facções políticas indígenas. Belém; Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993
- CARTAS DO SERTÃO: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão**, itora Nacional, Lisboa, Portugal. 1993
- COELHO**, Elizabeth Maria Beserra. Política Indigenista no Maranhão Provincial, Sioge, São Luis, 1990.

-
- CROCKER**, William H. Extramarital sexual practices of the Ramkokamekra-Canela indians: an analysis of social cultural factors, 6 Annual Meetings of American /anthropological in Chicago, 1962.
- CROCKER**, William H. O movimento messiânico dos Canelas: uma introdução In: **SCHADEN**, Egon, Leituras de Etnologia Brasileira, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 (p.515-527).
- DA MATTA**, R.
1973. Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé, Petrópolis, Vozes.
- ESTATUTO** da Associação Wyty-Catë, miog.
- GAVIÃO**, Jonas Pahne. Depoimento concedido em 10 de abril de 2003, aldeia Governador, Amarante, Maranhão.
- HALL**, S. Identidades culturais na pós-modernidade. Rio; DP&A editora, 1997.
- KRAHÔ**, Valdomiro Krac. Depoimento concedido em 03 de maio de 2003, aldeia Rio Vermelho, Goiatins, Tocantins.
- LADEIRA**, Maria Elisa. A troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao Estudo de parentesco Timbira. Diss. de mestrado, FFLCH, USP, 1982.
_____. Etnohistória Timbira, Mimiog, CTI, Brasília. 1992.
- LEVI-STRAUSS**, C. O pensamento selvagem, Cia Editora Nacional, 1976.
- LAVE**, J E. Taxonomy Among the Krikati (jê) of central Brazil. Tese de doutoramento, Harvard University. Tese de doutoramento. 1967.
- MELATTI**. J. Cezar. Índios e criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins. Monografia do Instituto de Ciências sociais. 1976.
_____. O sistema social Krahô. São Paulo, USP, Departamento de Antropologia, 1970.
_____. Narrativas de guerras, mimiog, 1973.
_____. In Revista Mana; “Diálogos Jê: a pesquisa Krahô e o Projeto Harvard-Museu Nacional; Vol 2, n2, p181 a 193, 2000.
_____. Ritos de uma Tribo Timbira. Coleção Ensaio, Editora Ática, São Paulo, 1978.
- NIMUENDAJÚ**, Curt. The eastern Timbira. In: American Archaeology and Etnology, University of Califórnia publication, 1946.

-
- OLIVEIRA**, Adalberto Luiz Rizzo. Ramkokamekra-Canela: dominação e resistência de um povo Timbira no centro-oeste maranhense, dissertação de mestrado, PPGAS, IFCH, Unicamp, Campinas, 2002.
- PARESCHI**, Ana Carolina Cambeses. Desenvolvimento Sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo, a ideologia e as dinâmicas sociais. Tese de doutoramento, PPGAS, UNB, DAN, 2002.
- SIQUEIRA JUNIOR**, Jaime Garcia. A Associação Wyty-Catê dos índios Timbira. In Povos Indígenas no Brasil 1996-2000, Instituto Sócio Ambiental. –ISA, 2000.
- SIMMEL**, Georg. The sociological Nature of conflict. Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- _____. Questões Fundamentais da sociologia. Indivíduo e sociedade, Jorge Zahar editor, Rio de Janeiro, 1992.
- SZTUTMAN**; R. In Revista de Antropologia. *Do dois ao múltiplo na terra do um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis*, vol 45, n 2, São Paulo. 2000.
- TURNER**, Victor. O processo ritual: Estrutura e antiestrutura. Petrópolis, Vozes. 1976.
- _____. Dramas, Fields and Metaphors. Cornell University Press. 1974.
- WEBER**, Max. Economia y Sociedad. México, Fondo de Cultura Economica, 1944.