

UNIVERSIDADE FEEVALE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PROCESSOS E  
MANIFESTAÇÕES CULTURAIS  
DOUTORADO EM PROCESSOS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS

THIAGO SILVA E SILVA

***“PORQUE BRANCO É OUTRO. JÁ O ÍNDIO... ÍNDIO É ÍNDIO! PORQUE  
A NOSSA TRADIÇÃO É OUTRA!”:***

*Identidade, fronteira e resistência Tentehar-Guajajara*

NOVO HAMBURGO – RS  
2023

THIAGO SILVA E SILVA

**“PORQUE BRANCO É OUTRO. JÁ O ÍNDIO... ÍNDIO É ÍNDIO! PORQUE  
A NOSSA TRADIÇÃO É OUTRA!”:**

Identidade, fronteira e resistência *Tentehar-Guajajara*

Tese de Doutorado apresentada à Universidade Feevale,  
no curso de Doutorado em Processos e Manifestações  
Culturais, do Programa de Pós-Graduação em Processos  
e Manifestações Culturais, na linha de pesquisa Memória  
e Identidade.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Ennes da Silva

BANCA EXAMINADORA

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Cristina Ennes da Silva (Universidade FEEVALE)  
Orientadora/Presidente da Banca Examinadora

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Daniel Conte (Universidade FEEVALE)

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Camila Ferreira Santos Silva (IFMA)

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Marinete Moura da Silva Lobo (IFMA)

Aprovada em 31/07/2023

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

Silva, Thiago Silva e

“Porque branco é outro. já o índio... índio é índio! Porque a nossa tradição é outra!”: identidade, fronteira e resistência Tentehar-Guajajara. / Thiago Silva e Silva. – 2023.

279 f. : il. ; 30 cm

Orientador: Profa. Dra. Cristina Ennes da Silva.

Tese (Doutorado) – Universidade Feevale, Programa de Pós-Graduação Processos e Manifestações Culturais, Novo Hamburgo, 2023.

1. Identidade étnica. 2. Fronteira. 3. Resistência. 4. Tentehar-Guajajara. 5. Festa da Menina-moça. I. Silva, Cristina Ennes da, orient. II. Título.

CDD 316.7  
CDU 306

---

Bibliotecário responsável  
Fernanda Motta Ferreira CRB10/2038

## AGRADECIMENTOS

A Deus, toda honra e toda glória!

Não costumo creditar minhas vitórias ao acaso ou à sorte, antes, creio na permissão e na graça divinas. Por isso, esta dedicatória faço a Ele primeiramente.

Contudo, entendo que a permissão dada pelo Criador só tem efeito se agirmos. Talvez, essa afirmativa soe como antropocêntrica, porque parece que de mim é o protagonismo. Mas, não. Não é antropocêntrica! Aprendi com os ensinamentos deixados pelo Filho de Deus que devemos fazer o “nosso dever de casa” para que haja a possibilidade de alcançar o que almejamos, e nisso não há nada de negativo.

Também aprendi nesses anos de minha existência que sozinhos jamais conseguimos avançar. Se hoje chego ao final desta jornada é porque muitas pessoas me ombrearam, me auxiliaram, me aconselharam, me carregaram, me inspiraram, me ensinaram...

Dedico, pois, este singelo espaço para render sinceros agradecimentos a todos que contribuíram diretamente com a concretização deste trabalho, conforme cito a seguir:

À minha esposa, Alane Oliveira Nascimento, pelo apoio incondicional, pela paciência e pelo cuidado de nossas filhas, Heloisa e Clarice. Se era possível me confinar no quarto de estudos por cinco, seis, oito horas diárias para escrever esta tese foi porque tu, sozinha, cuidava das crianças e da casa de forma que nada incomodasse a minha concentração. Mas tua contribuição foi além disso.

Obrigado pelas inúmeras leituras que tu fizestes do meu texto, pelas horas que dedicastes para me ouvir falar sobre minha pesquisa e pelas sugestões. Muito obrigado, meu amor!

À minha amiga-professora Áustria Rodrigues Brito. *in memoriam*. Infelizmente você se foi, deixando muita saudade e dores, mas também muitas lembranças boas, querida Áustria.

Sinto saudade de receber religiosamente sua mensagem tarde da noite perguntando: “Filho, como você está? E o doutorado? Como vai a pesquisa?” E, em seguida, eu lhe contava todas as minhas experiências em campo: da caçada na mata à celebração tradicional; cada nova palavra ou expressão que aprendia na língua indígena. Dava-lhe nota de tudo! Não por obrigação, mas por prazer. Sentia na tua voz, Áustria, a satisfação de ver que seu “menino”, como tu costumava se referir a mim, já trilhava o seu próprio caminho.

No dia 17 de junho de 2022, quase meia-noite, a senhora me enviou a última mensagem. Estavas alegre com a proximidade das tuas férias e, principalmente, porque terias tempo para se dedicar à leitura do meu texto de qualificação. Infelizmente, eu não imaginava que seria a última mensagem. Não tivemos tempo de nos despedirmos. Sinto muito por isso!

Consola-me o fato de que deixastes tuas digitais neste texto e, sobretudo, na minha vida, Áustria! Muito obrigado pelo apoio incondicional, ensinamentos, críticas, amizade, afetividade.

Ao meu amigo-irmão, professor, mestre e exímio historiador Carlos Eduardo Penha Everton pela imensurável contribuição que deu no meu trabalho, especialmente no que toca à questão da historiografia.



Você, Carlos Eduardo, foi fundamental para o desenvolvimento da minha pesquisa, dedicando muitas horas de seu tempo para me ouvir, ler minha produção e, principalmente, sugerir caminhos e perspectivas que sozinho jamais conseguiria ver. Pelo teu afeto, amizade e contribuições valiosíssimas, muito obrigado, “Grandão”!

Às famílias indígenas do Geremias, Rosilide, Nedilson, Daíta, Fortunato, Bilio, Melquias, Siloíde, Abílio, Dalva, Dalila, Adriano e do Jó. Obrigado por me deixarem entrar na intimidade de suas casas; obrigado pelos ensinamentos, respeito e confiança.

Este trabalho só se concretizou porque vocês permitiram. Espero que, de alguma forma, esta pesquisa possa contribuir para revisão dos estereótipos e preconceitos de que todos os dias vocês são vítimas. Concluo esta tese com a certeza de que fiz amizades duradouras e verdadeiras. Muito obrigado, parentes e parentas *Tentehar-Guajajara!*

Ao Geclésio Guajajara pelas muitas aulas de língua indígena que ministrou a mim durante esses quatro anos de pesquisa. Sempre costumo afirmar, e aqui reitero, que, por um tempo, você foi meu aluno-orientando, mas, hoje, é você quem me ensina e me orienta. Muito obrigado, parente! (*Ikatuahy, ànàn awa!*)

À minha orientadora, Profª. Dra. Cristina Ennes da Silva, pela tranquilidade, segurança e aprendizado que me transmitia. A senhora sempre fez questão de me dar muita liberdade para pesquisar e definir o que seria melhor para nossa pesquisa. Com bastante humildade, a senhora me mostrava o que entendia ser melhor para o trabalho em si, mas nunca impôs a tua perspectiva; pelo contrário, sempre reafirmava que eu tinha total autonomia para escolher e, sobretudo, me instigava a refletir.

Aos amigos Fábria de Holanda e Marcelo Silva pela parceria e cumplicidade.

Fábria e Marcelo, que fazem questão de se afirmarem *os nordestinos*, assim como eu, estiveram comigo no momento mais tenso e frio, literalmente, desse percurso. Quando pensei em desistir do curso, logo no primeiro mês, Fábria foi em minha direção e disse: “Companheiro, enxuga as lágrimas e bora terminar o curso!” Juntos, no frio congelante do Rio Grande do Sul, Marcelo, Fábria e eu nos unimos, nos ombreamos e nos divertimos. Foram muitas as risadas que demos juntos! Muito obrigado, companheiros!

À profª. Solange pelas trocas de impressões, ideias e interpretações sobre o meu trabalho. Nossos caminhos se cruzaram pelo interesse na mesma temática. Ela pesquisa os *Kanela*, eu, os *Tentehar-Guajajara*.

À banca avaliadora de qualificação e de defesa, composta pelos professores Daniel Conte, Camila Ferreira, Marinete Moura e Cristina Ennes. As considerações de vocês na etapa de qualificação foram decisivas para reorientar diversos aspectos basilares deste trabalho.

À Universidade Feevale pela oferta deste curso de grande relevância, à CAPES pelo financiamento; ao IFMA – Campus Barra do Corda e à Secretaria Municipal de Educação de Barra do Corda (SEMED) pela concessão do afastamento integral, sem prejuízo da remuneração.

*“O ‘outro’ indivíduo ou sociedade nos é  
precioso na medida em que é diferente de nós”*

Albert Jacquard

## RESUMO

Elegendo a tese de que as transformações, perdas e variações do conteúdo cultural não implicam, necessariamente, prejuízos à pertença do grupo indígena em questão, pois a identidade étnica se põe em relevo não pelo todo, preservado numa tradição com supostos requintes de fixidez, mas por meio da fronteira representada em determinados traços culturais, enfatizados nas interações sociais, o presente estudo busca, precipuamente, analisar o ritual de passagem da menina-moça, os principais elementos simbólicos da cosmovisão e a historiografia dos *Tentehar-Guajajara* pesquisados, sob a ótica da identidade, da fronteira e da resistência indígena. Para tanto, nos pautamos nos conceitos teóricos de identidade étnica e fronteira (BARTH, 2000; OLIVEIRA, 1976; CUNHA, 1986; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), território (RAFFESTIN, 1993; LITTLE, 2002, RAMOS, 1986), cultura (GEERTZ, 2015; LARAIA, 1986), ritos de passagem (GENNEP, 2013; TURNER, 2013) e símbolos rituais (TURNER, 2005). Quanto aos procedimentos, a pesquisa se classifica como bibliográfica, documental, de campo e participante, com abordagem etnográfica (GEERTZ, 2015). Os resultados mostram que, ao longo dos anos de intenso contato interétnico, os *Tentehar-Guajajara* elaboraram estratégias para resistir às investidas do colonizador e, assim, continuar existindo, enquanto grupo étnico, até os dias atuais, bem como acionaram no contexto social símbolos culturais a fim de marcarem a fronteira em relação à sociedade envolvente. Por fim, concluimos que, no atual momento, o ritual pubertário feminino, especialmente a etapa da celebração pública, conhecida como Festa da Menina-moça (ou Festa do Moqueado), praticado pelas comunidades *Tentehar-Guajajara* pesquisadas se comporta como uma das principais fronteiras em relação ao *outro*, marcando a distintividade contrastiva.

**Palavras-chave:** Identidade étnica. Fronteira. Resistência. *Tentehar-Guajajara*. Festa da Menina-moça.

## ABSTRACT

Electing the thesis that the transformations, losses, and variations of cultural content do not necessarily imply disadvantages to the belonging of the indigenous group in question, as ethnic identity is highlighted not through an entirety preserved in a tradition with supposed refinements of fixity, but through the boundary represented in certain cultural traits emphasized in social interactions, the present study primarily seeks to analyze the passage ritual of the girl-young woman, the main symbolic elements of the worldview, and the historiography of the researched Tentehar-Guajajara, from the perspective of identity, boundary, and indigenous resistance. To achieve this, we rely on the theoretical concepts of ethnic identity and boundary (BARTH, 2000; OLIVEIRA, 1976; CUNHA, 1986; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), territory (RAFFESTIN, 1993; LITTLE, 2002, RAMOS, 1986), culture (GEERTZ, 2015; LARAIA, 1986), rites of passage (GENNEP, 2013; TURNER, 2013), and ritual symbols (TURNER, 2005). As for the procedures, the research is classified as bibliographical, documentary, field, and participant, with an ethnographic approach (GEERTZ, 2015). The results show that over the years of intense interethnic contact, the Tentehar-Guajajara have developed strategies to resist the colonizer's advances and thus continue to exist as an ethnic group up to the present day, as well as deploying cultural symbols in the social context to demarcate the boundary in relation to the surrounding society. Finally, we conclude that, at the current moment, the female puberty ritual, especially the stage of public celebration known as the "Festa da Menina-moça" (or "Festa do Moqueado,") practiced by the researched Tentehar-Guajajara communities, functions as one of the main boundaries in relation to the other, marking distinctive contrastiveness.

**Keywords:** Ethnic identity. Frontier. Resistance. *Tentehar-Guajajara*. Ritual of the Girl-Lady.

## LISTA DE SIGLAS

ABIN - Agência Brasileira de Inteligência  
ADPF - Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental  
ACP - Ação Civil Pública  
ACS - Agentes Comunitários de Saúde  
AGU – Advocacia-Geral da União  
ALEMA - Assembleia Legislativa do Maranhão  
APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão  
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil  
ARENA - Aliança Renovadora Nacional  
ATL – Acampamento Terra Livre  
BNDB - Biblioteca Nacional Digital do Brasil  
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior  
CAR – Cadastro Ambiental Rural  
CEP – Comitê de Ética em Pesquisa  
CF – Constituição Federal  
CGU - Controladoria Geral da União  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
CNJ - Conselho Nacional de Justiça  
CNMP - Conselho Nacional do Ministério Público  
CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa  
CTL – Coordenação Técnica Local  
CX – Caixa  
DEP – Departamento de Educação Profissional  
DF – Distrito Federal  
DPF - Departamento de Polícia Federal  
DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena  
EMSI - Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena  
ELETRONORTE - Centrais Elétricas do Norte do Brasil  
FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura  
FIC - Formação Inicial e Continuada  
Fls. - Folhas  
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas  
LGPD - Lei Geral de Proteção de Dados  
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas  
IBRA - Instituto Brasileiro de Reforma Agrária  
IFMA - Instituto Federal de Ciências e Tecnologia do Maranhão  
IMA - SC - Instituto de Meio Ambiente de Santa Catarina  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
IR3 – 3ª Inspeção Regional  
ISA – Instituto Socioambiental  
MA - Maranhão  
MAPA - Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento  
MPF – Ministério Público Federal  
MS – Ministério da Saúde  
NEABI - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas  
OAB - Ordem dos Advogados do Brasil  
OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas  
PA – Projeto de Assentamento ou Pará (depende do contexto de uso)  
PDS – Partido Democrático Social  
PF - Polícia Federal  
PI – Posto Indígena  
PIB – Povos Indígenas no Brasil  
PIBIC – EM – Programa de Iniciação Científica – Ensino Médio  
PL – Projeto de Lei  
PROFLETRAS – Mestrado Profissional em Letras  
PRONATEC – Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego  
SEDUC - MA – Secretaria Estadual de Educação do Maranhão  
SESAI – Secretaria de Saúde Indígena  
SIAN – Sistema de Arquivo Nacional  
SIL – *Summer Institute of linguistics*  
SNI - Serviço Nacional de Informações  
SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
SPU – Secretaria de Patrimônio da União  
STF – Supremo Tribunal Federal  
TAE – Técnico em Assuntos Educacionais  
TC – Termo de Conciliação  
TCLE - Termo de Consentimento de Livre Esclarecido  
TI – Terra Indígena  
UC – Unidade de Conservação  
UEMA - Universidade Estadual do Maranhão  
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais  
UNESP – Universidade Estadual Paulista  
UNI – União das Nações Indígenas  
UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
UR – Unidade Remota  
USP - Universidade de São Paulo

## LISTA DE IMAGENS

<b>Imagem 1</b> - Visão aérea de parte da aldeia Pantanal.....	81
<b>Imagem 2</b> - Frente de casa tampada com esteios e varas à mostra (Aldeia Geremias) .....	82
<b>Imagem 3</b> - Residência sem janela (Aldeia Pantanal).....	82
<b>Imagem 4</b> - Vista aérea da aldeia Escalvado .....	83
<b>Imagem 5</b> - Estrutura Social (Aldeia Pantanal) .....	90
<b>Imagem 6</b> - Distribuição do bolo ao final da Festa da Menina-moça (Aldeia Pantanal) .....	95
<b>Imagem 7</b> - Fermentação da mandioca para produção da farinha (Aldeia Pantanal) .....	97
<b>Imagem 8</b> - Coivara (Aldeia Pantanal).....	99
<b>Imagem 9</b> - Roça de mandioca, milho e feijão .....	99
<b>Imagem 10</b> - Roça recém-plantada .....	99
<b>Imagem 11</b> - Produção de tipoia (tupa'ry) .....	101
<b>Imagem 12</b> - Criança na tipoia (tupa'ry).....	101
<b>Imagem 13</b> - Jovem produzindo pulseiras.....	101
<b>Imagem 14</b> - Rede (kyhaw) em produção .....	101
<b>Imagem 15</b> - Maracá feito de Cujuba e sementes .....	111
<b>Imagem 16</b> - Indígenas Tentehar-Guajajara cantando e dançando às 2h da madrugada durante a Festa da Menina-moça, na Aldeia Pantanal.....	179
<b>Imagem 17</b> - Convite para a Festa da Menina-moça na aldeia El Betel e Santa Maria .....	197
<b>Imagem 18</b> - Ponte sobre o rio Corda ligando o Assentamento Vila Real à aldeia Sardinha (velha) .....	208
<b>Imagem 19</b> - Cachoeira da Fumaça (perspectiva da margem direita do rio Corda) .....	211
<b>Imagem 20</b> - Divulgação do protocolo do PL 52/2023 .....	213
<b>Imagem 21</b> - BR-226 – Início da TI Cana Brava/Guajajara (Sentido Barra do Corda – Grajaú) .....	214
<b>Imagem 22</b> - Fechamento da BR-226 por Indígenas Tentehar-Guajajara em 07/07/2022 ...	214
<b>Imagem 23</b> - Dança final em círculo, movimento anti-horário, por volta das 06h30min., na aldeia Pantanal .....	216
<b>Imagem 24</b> - Descascamento do jenipapo .....	218
<b>Imagem 25</b> - Ralação do jenipapo .....	218
<b>Imagem 26</b> - Extração da tinta de jenipapo .....	219
<b>Imagem 27</b> - Farelo de jenipapo pós-aquecimento .....	219
<b>Imagem 28</b> - Tinta de jenipapo pronta .....	219
<b>Imagem 29</b> - Aquecimento do farelo de jenipapo.....	219
<b>Imagem 30</b> - Menina-moça descalça sobre a esteira de palha.....	221
<b>Imagem 31</b> - A menina-moça se encontrando às escondidas com o homem sedutor.....	225
<b>Imagem 32</b> - Pintura quase concluída .....	234
<b>Imagem 33</b> - Segunda pintura corporal .....	234
<b>Imagem 34</b> - Terceira pintura corporal .....	235
<b>Imagem 35</b> - Segunda pintura corporal da prima .....	235
<b>Imagem 38</b> - Tia das neófitas preparando o wazayw.....	242
<b>Imagem 39</b> - Descascamento da mandioca para fazer farinha .....	242
<b>Imagem 37</b> - Tio das neófitas auxiliando na confecção do wazayw.....	242
<b>Imagem 36</b> - Pai de uma das neófitas auxiliando na confecção dos colares de miçanga .....	242
<b>Imagem 40</b> - Indígena assando carne na véspera da festa.....	244
<b>Imagem 41</b> - Pesquisador sendo pintado na véspera da festa.....	246

<b>Imagem 42</b> - Cozimento da carne .....	247
<b>Imagem 43</b> - Carne sendo defumada no moquém .....	247
<b>Imagem 44</b> - Vestuário da menina-moça na kuzàwaza wira' o haw .....	248
<b>Imagem 45</b> - Dança coletiva .....	251
<b>Imagem 46</b> - Dança ao alvorecer do dia.....	254
<b>Imagem 47</b> - Distribuição dos bolinhos à base de farinha e carne moqueada.....	256



## LISTA DE MAPAS

<b>Mapa 1</b> – TI habitadas por <i>Tentehar-Guajajara</i> (MA).....	67
<b>Mapa 2</b> – TI Cana Brava/Guajajara .....	69
<b>Mapa 3</b> – DSEI – Polo Base Barra do Corda .....	76
<b>Mapa 4</b> – Localização espacial da aldeia Pantanal, do seu entorno e de outras aldeias .....	77
<b>Mapa 5</b> - Localização dos Tentehar-Guajajara “selvagens” (1819) .....	134
<b>Mapa 6</b> – Limites de Diretoria-parcial (1856).....	142
<b>Mapa 7</b> – Localização de São Pedro dos Cacetes na TI Cana Brava/Guajajara.....	169

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> – Total de Teses e Dissertações por termo de busca .....	31
<b>Quadro 2</b> - Total de Teses e Dissertações por filtro .....	31
<b>Quadro 3</b> - Principais alimentos cultivados .....	98
<b>Quadro 4</b> – Proibições de ingestão e caça.....	113

## SUMÁRIO

NOTAS AO LEITOR.....	17
INTRODUÇÃO.....	20
A PROBLEMATIZAÇÃO DO “OBJETO DE PESQUISA” .....	20
PESQUISAR NUNCA É UMA LINHA RETA: OS CAMINHOS PERCORRIDOS .....	28
O ESTADO DA ARTE: LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO .....	29
A PESQUISA DOCUMENTAL .....	36
A PESQUISA EM CAMPO COMO UM RITUAL DE PASSAGEM .....	36
AS INTERAÇÕES EM CAMPO.....	37
O MOMENTO DA ESCUTA .....	39
A ANÁLISE DA <i>CORPORA</i> .....	41
SOB QUAIS OLHARES? AS CATEGORIAS CONCEITUAIS.....	42
ORGANIZAÇÃO DA TESE.....	51
PARTE I.....	56
CAPÍTULO I - OS <i>TENTEHAR-GUAJAJARA</i> .....	57
1.1 <i>TENTEHAR</i> OU <i>GUAJAJARA</i> ? O ASPECTO POLÍTICO DOS ETNÔNIMOS.....	57
1.2 QUEM SÃO OS <i>TENTEHAR-GUAJAJARA</i> .....	66
1.3 A TI CANA BRAVA/ <i>GUAJAJARA</i> E OS SEUS ATORES SOCIAIS.....	69
CAPÍTULO II - OS ATORES SOCIAIS E O CAMPO DE PESQUISA .....	77
2.1 A ALDEIA-CAMPO E O SEU ENTORNO .....	77
2.2 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL.....	84
2.3 SISTEMA PRODUTIVO-CULTURAL.....	93
2.4 O HUMANO E OS ESPÍRITOS: DICOTOMIA E COMPLEMENTARIEDADE ....	102
PARTE II.....	115
CAPÍTULO III - “ANTIGAMENTE” E O TEMPO EM QUE “NÓS VIEMOS DE MUITO LONGE, EMPURRADOS PELOS BRANCOS” .....	116
3.1 “ANTIGAMENTE”.....	119
3.1.1 O “antigamente” pela memória dos atores indígenas.....	119
3.1.2. O “antigamente” segundo a historiografia .....	123
3.2. O TEMPO EM QUE “NÓS VIEMOS DE MUITO LONGE, EMPURRADO PELOS BRANCOS” .....	137
3.2.1 Independência ou morte!.....	137
CAPÍTULO IV - IDENTIDADE, TERRITÓRIO E FRONTEIRA: “NÓS NÃO SOMOS COMO OS BRANCOS QUE VIVEM EM QUALQUER LUGAR DO MUNDO” .....	147
4.1 A REPÚBLICA E OS “QUASE BRANCOS”: A LUTA CONTINUA!.....	149
4.2 DO ALTO ALEGRE AO SÃO PEDRO DOS CACETES; DO SANGUE AO DISCURSO: AS (NOVAS) ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA E FRONTEIRA.....	153
4.2.1 A tentativa de reaviventar a Missão de Alto Alegre: prévia de São Pedro dos Cacetes ...	158

4.2.2	São Pedro dos Cacetes: a capela, a estrada e o cacete .....	167
4.2.2.1	O recrudescimento do conflito .....	172
<b>4.3</b>	<b>“NÓS NÃO SOMOS COMO OS BRANCOS QUE VIVEM EM QUALQUER LUGAR DO MUNDO”: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>175</b>
<b>PARTE III.....</b>	<b>.....</b>	<b>178</b>
<b>CAPÍTULO V - KUZÀWAZA WIRA’O HAW: “É O [A] CULTURA DO ÍNDIO” .....</b>	<b>.....</b>	<b>179</b>
<b>5.1</b>	<b>URE: A TRADUÇÃO DA INCLUSÃO E DA EXCLUSÃO .....</b>	<b>182</b>
<b>5.2</b>	<b>O NÓS E O OUTRO NAS ALDEIAS DA TI CANA BRAVA/GUAJAJARA .....</b>	<b>184</b>
5.2.1	A união interétnica .....	185
5.2.1.1	Diz o provérbio popular: “Filho de peixe, peixinho é!” .....	198
5.2.2	“Tupàn é errado também! Tupàn é relâmpago!”: a tradução de deuses .....	202
5.2.2.1	“Como antigamente”: O nós ( <i>ure-kwer</i> ) de hoje inspirado no passado .....	205
<b>5.3</b>	<b>DO OUTRO LADO DO RIO (<i>ywaz</i>): REPENSANDO AS FRONTEIRAS .....</b>	<b>208</b>
<b>CAPÍTULO VI - SIMBOLOS E IDENTIDADE NO RITUAL DE PASSAGEM FEMININO DOS TENTEHAR-GUAJAJARA .....</b>	<b>.....</b>	<b>216</b>
<b>6. 1.</b>	<b>“A’E UZE MY NY’AR”: O INÍCIO DA METAMORFOSE .....</b>	<b>217</b>
6.1.1	A saída da <i>tukaz</i> e a “carreira na menina-moça” .....	231
6.1.2	Segunda e terceira pinturas corporais: a renovação da proteção .....	234
<b>6.2</b>	<b>KUZAWAZA WIRA’O HAW: A CONSUMAÇÃO DA METAMORFOSE.....</b>	<b>240</b>
6.2.1	A véspera da festa.....	243
6.2.2	A hora da festa.....	247
6.2.3	O alvorecer: encerrando o ciclo.....	253
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>.....</b>	<b>260</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>.....</b>	<b>265</b>

## NOTAS AO LEITOR

### 1) Quanto à grafia das palavras e expressões registradas na língua *Tentehar*

Pelo título desta tese, logo se constata que não se trata de um trabalho de linguística, muito menos que o foco principal da investigação seja a língua materna indígena. Entretanto, não poderíamos simplesmente esquecê-la. Seria desleal com os atores sociais pesquisados! Seria repetir o mesmo equívoco que, como ocidente, cometemos reiterada e diariamente: invisibilizar, esvaziar e reduzir a grandeza e a importância das 274<sup>1</sup> línguas indígenas faladas no Brasil por 305 povos distintos.

Assim, procuramos grafar diversos termos e expressões tanto na língua portuguesa quanto na *Tentehar*, como forma de reafirmar que os *Tentehar-Guajajara* falam, agem, têm voz e língua própria. Para tanto, e não poderia ser diferente, considerando a proposta deste trabalho, a maioria dos registros gráficos foram elaborados pelos indígenas das comunidades por onde estive. Subsidiariamente, consultamos o *Dicionário Guajajara-Português*, de Carl e Carole Harrison (2013), onde, por sinal, a maioria das convenções ortográficas coincide com as fornecidas pelos atores em campo.

Na divergência entre uma proposta ortográfica e outra, mantivemos no texto o que os atores indicaram, entendendo que os resultados do labor científico deve, primeiramente, voltar-se para as comunidades pesquisadas. Mais tarde, quando tiverem acesso a esta produção, esperamos que os atores se reconheçam nela e se sintam representados. Nesse sentido, a língua materna, expressa ao modo dos atores, favorece a consecução do que buscamos.

No decorrer deste texto, as palavras registradas na língua *Tentehar* estarão entre parênteses e em itálico, por se tratar de outra língua. Eventualmente, quando os atores propuseram formas gráficas díspares entre si, registramos todas elas em nota de rodapé.

### 2) Quanto à grafia dos etnônimos

Segundo o que ficou definido em uma convenção de antropólogos, realizada em 1953, no Rio de Janeiro, os designativos referentes a etnias não são flexionados em gênero e número, sendo grafados com as iniciais maiúsculas. Aqui, para fins de uniformização, seguiremos o que ficou convencionado, conservando, porém, nas citações, como grafou o(s) autor(es) citado(s), como por exemplo: quando nos referimos ao povo pesquisado, grafamos como *Tentehar-Guajajara*; em itálico, por ser de outra língua, maiúsculo, por ser um etnônimo, e no singular.

---

<sup>1</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE, 2010)

Não raramente, as fontes que citamos grafam de outra forma e, nessas situações, conservamos tal qual consta no texto original citado.

### **3. Quanto à transcrição das entrevistas e dos textos presentes em documentos históricos**

Na pesquisa documental tivemos acesso a um número significativo de documentos históricos, como leis, decretos, regulamentos, ofícios, cartas etc. os quais, em sua maioria, trazem uma ortografia, pontuação e sintaxe diferentes da que praticamos hoje em Português. Como essas diferenças não causam qualquer embaraço para a compreensão, optamos por mantê-las fielmente como aparecem no documento original.

Em relação à etapa de campo, as transcrições de entrevistas e conversas coletadas foram feitas segundo o sistema alfabético, reproduzindo, o quanto possível, as variações fonológicas, morfológicas e sintáticas. Por exemplo: “[..] porque aqueles *bolo* aqui assim, aquela é a *dispidida*, tem que ter a *dispidida*” em vez de “[...] porque aqueles bolos aqui assim, aquela é a despedida, tem que ter a despedida”.

### **4. Quanto à preservação da identidade dos atores sociais pesquisados**

Temos a tendência de imaginar que somente as pesquisas de natureza biológica/clínica trazem riscos à vida dos seres humanos pesquisados. Contudo, toda pesquisa científica implica em riscos aos indivíduos envolvidos na pesquisa, não só do ponto de vista físico, mas também psicológico.

Quando se realiza uma pesquisa focada em ideologias e comportamentos moldados dentro de uma cultura específica, os riscos associados podem aumentar significativamente. Isso ocorre especialmente por conta da possibilidade de exposição pública da identidade do indivíduo pesquisado, bem como a revelação de comportamentos e perspectivas que se confrontam com as normas sociais e culturais do grupo observado e do contexto mais amplo em que ele está inserido.

Assim, cabe ao pesquisador privilegiar a ética tanto no pesquisar quanto no publicar. Pensando nisso, e por força do que dispõe as diretrizes dos Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), decidimos não citar os nomes pessoais dos atores sociais com quem tivemos contato durante a pesquisa, exceto nas situações em que, manifestamente, o participante da pesquisa solicitou tornar pública a sua identidade, observando, adicionalmente, se a descrição etnográfica não implicava em qualquer risco psicológico ao indivíduo e/ou à imagem do grupo étnico.

Dessa forma, em vez do nome pessoal, atribuímos códigos alfabéticos, sem qualquer relação com a identidade real dos atores ouvidos, com a ressalva de que, se aparecer mais de uma vez neste texto um mesmo código, tratar-se-á do mesmo indivíduo em todas as ocorrências.

Adicionalmente, em algumas passagens do texto, com o intuito de marcar o lugar de enunciação dos pesquisados, apresentamos informações que podem remeter à fase da vida do indivíduo, como por exemplo os termos “jovem” e “ancião”.

Em relação ao uso de imagens, insta dizer que obtivemos a autorização escrita de todos os atores sociais representados no primeiro plano visual das fotografias. Quando menor de idade, os pais também assentiram formalmente. De todo modo, evitamos mostrar o rosto dos menores de idade representados nas imagens, embora tivéssemos a autorização formal para publicá-las. Utilizamos técnicas computacionais para desfocar a imagem do rosto, dificultando a identificação do menor representado nas imagens.

##### **5. Quanto à utilização dos termos *branco, não indígena, regionais, karaiw***

Os termos em epígrafe são empregados nesta tese sempre com a mesma conotação, qual seja: a de se referir aos que não são identificados como indígenas.

## INTRODUÇÃO

### A PROBLEMATIZAÇÃO DO “OBJETO DE PESQUISA”

Para a maioria dos brasileiros, especialmente àqueles que residem em municípios onde não há mais a presença física de indígenas, é provável que o primeiro conhecimento sobre estes seja obtido por meio de livros didáticos e de exposições orais no universo escolar. Comigo<sup>2</sup> não foi diferente. No dia 19 de abril de cada ano, o “índio” genérico era “generosamente” ressuscitado<sup>3</sup> nas propostas de atividades do componente curricular de artes: pinturas na face com tinta guache, confecção de arco e flecha e cocar de penas de galinha. Caso restasse algum tempo no horário da aula, o professor nos colocava para memorizar um punhado de frases prontas para, irrefletidamente, entoá-las na reunião de pais e mestres, marcada ao final de cada bimestre letivo: “Vocês índios fazem parte da nossa história!”

Se no dia 19 de abril o “índio” era ressuscitado, em 22 do mesmo mês ele estava fatidicamente “morto” por Pedro Álvares Cabral, que, supostamente, em 1500 havia “descoberto” o Brasil. E todos os anos, como um ritual, tudo se repetia. Uma vez ou outra, o “índio” era retirado novamente da sepultura que o enterramos para desfilar no tradicional 7 de setembro que agitava o pequeno povoado onde eu morava.

A propósito, até meus 21 anos de idade, residi na zona rural do município de Dom Pedro - MA, de onde a presença indígena mais próxima estava a 150 km de distância, em Barra do Corda<sup>4</sup>, no mesmo estado da federação. Na época, as notícias sobre os “índios da Barra do Corda” chegavam a mim encapsuladas em termos e histórias com conotações manifestamente pejorativas: preguiçosos, assaltantes, maconheiros etc. Esses predicativos ganhavam reforço sempre que havia relatos de interdição por indígenas da rodovia federal, a BR-226, que corta a Terra Indígena (TI) Cana Brava/*Guajajara*. Até então, a marcação discursiva era generalizante: “os índios”.

Em 2010, por ocasião da abertura do concurso público<sup>5</sup> para seleção de Técnicos Administrativos em Educação (TAE) no Instituto Federal de Ciências e Tecnologia do Maranhão (IFMA), todas as imagens sobre os indígenas que aprendi na escola e em outros

<sup>2</sup> Neste primeiro momento, assumo conscientemente a primeira pessoa do singular do discurso para marcar a experiência pessoal com os diferentes povos indígenas que povoam a região de Barra do Corda – MA.

<sup>3</sup> No restante do ano escolar estava “sepultado” e, por isso, não fazia parte do currículo da escola.

<sup>4</sup> Município maranhense, localizado na região central do estado do Maranhão, na confluência dos rios Corda e Mearim.

<sup>5</sup> Regido pelo Edital nº 11, de 06 de maio de 2010. Disponível em: [https://www.castroweb.com.br/castrodigital/CONCURSOS/Edital\\_Tecnico\\_Administrativo\\_IFMA\\_2010\\_CastroDigital.com.br.pdf](https://www.castroweb.com.br/castrodigital/CONCURSOS/Edital_Tecnico_Administrativo_IFMA_2010_CastroDigital.com.br.pdf). Acesso em 10 de abr. de 2022.



espaços sociais pesaram na escolha da cidade para onde eu deveria concorrer: Barra do Corda ou Bacabal? Por muitos dias essa pergunta me afligiu, e Barra do Corda não me parecia o melhor lugar para trabalhar - e muito menos para morar! -, pois tinha muita violência, muito “índio”; quase que numa relação implícita de causa e consequência.

A poucos dias para encerrar o prazo para inscrição no certame, minha mãe ponderou que Bacabal seria a cidade ideal para trabalhar, entretanto, com a maior concorrência. Barra do Corda, diferentemente, teria uma baixa procura em face da suposta insegurança que a presença indígena dava ao local. Realmente, o prognóstico dela se confirmou. O número de candidatos inscritos por vaga para Barra do Corda foi o menor em relação ao de Bacabal e um dos mais baixos entre as 10 cidades onde havia vagas para o cargo ao qual concorri. Certamente, essa dúvida não foi só minha. Muitos são os depoimentos de colegas de trabalho que revelam que, em algum momento, a imagem violenta, de selvageria, difundida sobre “os índios da Barra do Corda” os deixou apreensivos em relação à escolha do *campus* de lotação.

Para minha surpresa, ainda em 2010, nos primeiros dias de trabalho em Barra do Corda já como servidor, não consegui identificar nenhum indígena no espaço citadino. Hoje até sei porque não os via. Procurava rastreá-los pela manifestação cultural que esperava que exibissem: rosto pintado, cocar de pena na cabeça, arco e flecha na mão e usando uma tanguinha. Esses eram os parâmetros que tinha aprendido. Mas ainda havia esperança de esbarrar em um deles pela cidade, pensava.

No mês de janeiro de 2011, com o início da divulgação do seletivo para ingresso de alunos no IFMA - Campus Barra do Corda, tivemos que ir a várias cidades. Uma delas, Jenipapo dos Vieiras, o trajeto passava no seio de aldeias indígenas *Guajajara*<sup>6</sup>. Mas, para minha decepção naquela ocasião, o modo de vida daqueles indígenas se assemelhava muito ao nosso: moravam em casas de alvenaria (tijolos), tinham antenas parabólicas penduradas no teto, em algumas aldeias até igrejas evangélicas existiam. Se naquele momento eu tivesse retornado definitivamente para minha cidade natal, como cogitei nos primeiros meses de trabalho, é provável que a convicção de que “os índios da Barra do Corda” não eram tão “índios” ainda seria reinante.

Naquele mesmo ano, em outubro de 2011, o governo federal criou o Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (PRONATEC<sup>7</sup>) que visava expandir, interiorizar e

---

<sup>6</sup> Este era o termo que mais ouvia (e ouço!) para designar as comunidades que habitavam a TI Cana Brava/*Guajajara*.

<sup>7</sup>Lei nº 12.513, de 26 de outubro de 2011. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2011/lei/l12513.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2011/lei/l12513.htm) Acesso em 28 de mar. de 2022.

democratizar a oferta de cursos de educação profissional técnica de nível médio presencial e a distância e de cursos e programas de formação inicial e continuada ou qualificação profissional (BRASIL, 2011). No bojo das discussões de quais cursos e públicos iríamos priorizar, o Diretor-geral do campus e a chefe do Departamento de Educação Profissional (DEP) à época, João Batista Cardoso Botelho e Marinete Moura da Silva Lobo, respectivamente, propuseram a oferta de cursos de Formação Inicial e Continuada (FIC) para as comunidades indígenas da região, propondo incluir os saberes tradicionais das comunidades atendidas nos respectivos projetos de cursos.

Foram anos de discussão, e os entraves de ordem administrativa e de logística impediam o atendimento desse público prioritário do programa num primeiro momento. Entretanto, em 2013, com a possibilidade de oferta de cursos dentro das comunidades, no modelo de Unidade Remota - UR<sup>8</sup>, parte dos obstáculos foram resolvidos, de forma que foi possível ofertar o Curso de Agricultor Familiar *Mehin*<sup>9</sup> nas comunidades indígenas *Kanela*<sup>10</sup> de Escalvado e de Porquinhos, ambas na cidade de Fernando Falcão – MA, limítrofe à Barra do Corda.

As discussões para implementação dos cursos e a participação em campo quando da sua execução me fizeram compreender a pluralidade que o termo “índio” deixava escapar. Assim, concluí: “Os índios da Barra do Corda<sup>11</sup>” não eram só os *Guajajara*. Por outro lado, o contato em campo com os *Kanela* me levou, naquela ocasião, a fazer duas constatações, que hoje, sei que não são válidas: (1) os *Kanela* eram genuinamente indígenas, pela preservação de seus costumes<sup>12</sup>; e os *Guajajara* tendiam a ser confundidos entre os não indígenas. Em termos simples, mas objetivo, essa era a compreensão de que um grupo seria mais indígena que o outro.

E de fato, tenho a impressão de que persiste esse entendimento no imaginário local, a julgar pelo comportamento e discurso de parte das pessoas com quem me relaciono diariamente nos diferentes espaços sociais onde transito: escola/trabalho, igreja, família, grupos de amigos etc. Quando me perguntam o que estou pesquisando no doutorado e afirmo que é sobre “cultura

---

<sup>8</sup> Inicialmente, não era permitida a oferta de cursos fora da sede dos *campi*.

<sup>9</sup> Na língua *Kanela*, do tronco linguístico *Macro-Jê*, significa indígena.

<sup>10</sup> É o nome pelo qual ficaram conhecidos dois grupos *Timbira*: os *Ramkokamekrá* e os *Apanyekrá*. (PIB, 1999). São do tronco linguístico *Macro-Jê* e habitam, respectivamente, nas aldeias Escalvado e Porquinhos, em Fernando Falcão – MA.

<sup>11</sup> Apesar de situadas geograficamente em Fernando Falcão, o imaginário local considera as comunidades Escalvado e Porquinhos como de Barra do Corda, especialmente porque até 1997, ano de emancipação política de Fernando Falcão, elas pertenciam ao espaço geográfico barra-cordense. Além disso, os serviços de saúde indígena e a própria Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), a quem compete a proteção dos direitos dos indígenas, os quais eles buscam diariamente, estão sediados em Barra do Corda.

<sup>12</sup> As mulheres indígenas andavam seminuas na aldeia. A maioria desses indígenas falava somente a sua língua materna. Aos finais da tarde, os homens se reuniam no pátio central da aldeia etc. Ou seja, eu via nos *Kanela* os atributos que a sociedade envolvente me ensinou a empregar para identificar um “índio”.

indígena”, a maioria de meus interlocutores apresenta uma reação positiva, seguida da suposição de que pesquiso os *Kanela*. De forma tão rápida quanto observo a formação do sorriso em seus rostos, noto-o desaparecer assim que declaro estar fazendo minhas pesquisas nas aldeias *Tentehar-Guajajara*.

Sinto que o silêncio que se segue a esses episódios tem significados múltiplos e ambíguo, ora representando a desconfiança em relação à autenticidade da identidade indígena dos *Tentehar-Guajajara*, particularmente daqueles que habitam na urbe; ora expressando a percepção de que "*essa gente é perigosa*", como já ouvi, e, por isso, não deveria me aproximar deles. Neste último sentido, a memória dominante sobre o "massacre de Alto Alegre"<sup>13</sup>, a qual coloca os indígenas como assassinos de padres e freiras em 1901, é imediatamente acionada com o ímpeto de justificar tal afirmativa.

Pensando nesse contexto social, aqui, cabem algumas questões que são o movente desta pesquisa de doutorado: Quais critérios e agentes determinam a classificação de um indivíduo como indígena ou não indígena? A quantidade de manifestações culturais mantidas e exibidas por um grupo é realmente capaz de, por si só, definir a pertença? As transformações, perdas e variações culturais ocorridas ao longo do tempo e espaço podem ser consideradas como indícios de fragmentação das identidades indígenas? Nas dinâmicas das relações sociais interétnicas, tanto em aldeias quanto em áreas urbanas, quais elementos culturais os *Tentehar-Guajajara* da região de Barra do Corda e áreas adjacentes destacaram e destacam como emblemas de distintividade para delinear suas fronteiras em relação ao *outro*?

Esses questionamentos, que não são de agora, corroboraram para reposicionar a minha trajetória pessoal, profissional e de pesquisador, ao ponto de, em 2016, ingressar no programa de Mestrado Profissional em Letras (PROFLETRAS), na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA) - Campus Marabá, e nele propor como um dos temas de investigação<sup>14</sup> a memória dos *Tentehar-Guajajara*<sup>15</sup> sobre o Conflito de Alto Alegre, ocorrido em 13 de março de 1901, entre indígenas e religiosos da ordem dos capuchinhos.

Com a possibilidade que o IFMA oportuniza aos seus servidores, professores e técnicos administrativos em educação, orientei no âmbito do Programa de Iniciação Científica – Ensino Médio (PIBIC-EM), de 2017 a 2019, o aluno indígena Geclésio Vituriano Faustino Guajajara,

<sup>13</sup> Doravante, com base na magistral discussão realizada pelo professor e historiador Carlos Eduardo Penha Everton (EVERTON, 2016), utilizarei a terminologia *Conflito de Alto Alegre* para se referir a este evento.

<sup>14</sup> Dissertação disponível em

[https://profletras.unifesspa.edu.br/images/dissertacoes1/DISSERTACOES\\_2016/ DISSERTAO\\_THIAGO.pdf](https://profletras.unifesspa.edu.br/images/dissertacoes1/DISSERTACOES_2016/ DISSERTAO_THIAGO.pdf). Acesso em 28 de mar. de 2022.

<sup>15</sup> No capítulo I explicamos os fundamentos que justificam a escolha terminológica.

à época da aldeia Pantanal, na pesquisa intitulada *Histórias de Hoje e Histórias de Antigamente: Um Encontro com a Literatura Oral Indígena*. No referido estudo, partimos da perspectiva de que a literatura vai além do texto escrito, objetivando com isso, entre outros pontos, investigar as relações entre as narrativas orais, a cultura e a identidade na aldeia Pantanal.

A investigação em campo, no âmbito dessa pesquisa, possibilitou-me uma imersão diária no cotidiano dos *Tentehar-Guajajara* daquela comunidade e adjacências e me fez reconhecer que esses atores sociais não poderiam ser confundidos com a sociedade envolvente, como pensava anteriormente. Havia traços culturais que os diferenciavam dos outros grupos com os quais interagiam. A fronteira entre o *nós* e o *outro* se tornava cada dia mais nítida. Contudo, reservei o enfrentamento dessa linha investigativa para o doutorado.

Em suma, o interesse em pesquisar a identidade e as manifestações culturais dos *Tentehar-Guajajara* se deu pelo contexto social em que estou inserido, onde a presença numérica deles é expressiva, porém, invisibilizada e confundida pelos preconceitos arraigados no imaginário de parte da população não indígena de Barra do Corda e região. Como cidadão radicado no município cordino<sup>16</sup>, Técnico em Assuntos Educacionais, pesquisador do IFMA – Campus Barra do Corda, membro, desde março de 2018, do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI<sup>17</sup>) e professor de Língua Portuguesa da rede municipal barra-cordense, a temática indígena, no sentido amplo, é parte importante do meu cotidiano profissional e pessoal, o que me instiga a investigar o tema para colaborar, ainda que minimamente, na desconstrução do “índio” genérico e da perspectiva que ora relega aos *Tentehar-Guajajara* à condição de selvagem, ora à condição de “coitadinhos”, fadados ao desaparecimento.

Para tanto, temos que repensar também, num contexto mais amplo, as representações identitárias atribuídas por não indígenas aos ameríndios brasileiros, já que nelas, reside a ideia falseada de que todos eles partilham os mesmos costumes e tradições culturais, e qualquer atitude “fora do padrão” esperado é motivo suficiente para não mais identificá-los como indígenas.

Esse estereótipo homogeneizador (de identidade única) veio nas caravelas portuguesas que atracaram pela primeira vez, em 1500, em terras brasílicas e que trouxeram o apelido “índio” a todos os povos que já habitavam essas terras. Em outro momento, em 1822, no período pós-independência política do Brasil, houve um movimento forte para construir uma identidade nacional para o país a partir de uma exacerbada propalação da “[...] ideia simplificada do índio

<sup>16</sup> Um dos gentílicos atribuído a quem mora ou é nascido em Barra do Corda. O outro gentílico que também identifica a naturalidade de Barra do Corda é o termo barra-cordense.

<sup>17</sup> Portaria nº 138/2019, de 12 de junho de 2019, da Direção Geral do IFMA – Campus Barra do Corda.

como um “bom selvagem”, do índio infantil e ingênuo idealizado na literatura pelo Romantismo.” (SOUZA, 2012, p. 23). Entretanto, para que avancemos nas discussões sobre identidade é preciso perceber a complexidade da temática, considerar o sentimento de pertença nutrido por cada povo e fugir da armadilha das generalizações.

Nesse sentido, a reflexão sobre a configuração cultural, social e identitária dos *Tentehar-Guajajara* se mostra necessária, visto que a acusada deterioração - perdas e mudanças - de práticas e de valores culturais tradicionais tem sido constantemente invocada pela sociedade envolvente para justificar um menor grau de indianidade desses atores ou mesmo para negar-lhes a identificação como indígena. Há, nesse cenário, um amplo apego aos arquétipos culturais, isto é, a robustez do arcabouço cultural, supostamente fiel ao praticado pelos ancestrais, que ganha *status* de elemento fundante (e quase único) da identidade indígena. Quando não se valem do critério cultural, o biológico (traços fenotípicos<sup>18</sup>) serve à argumentação.

A referida lógica é demasiadamente perigosa porque pode excluir indígenas de políticas públicas específicas voltadas a eles, a exemplo das cotas em universidades públicas<sup>19</sup> e a demarcação de territórios; além de abrir espaço para uma gama de preconceitos. Usar celular, participar de redes sociais, residir na cidade, ocupar espaços sociais fora da aldeia, trajar calças, blusas e sapatos etc. seriam a prova cabal do esfacelamento da identidade indígena.

Todavia, estamos inclinados a investigar o fenômeno da identificação deslocando o cerne da discussão do arcabouço cultural (do conteúdo totalizante) para a alteridade manifestada por meio de determinados traços e manifestações culturais. Em outras palavras, partimos do pressuposto de que o processo de identificação étnica acontece no confronto simbólico que dicotomiza o *nós* e o *outro*, isto é, na fronteira. Em suma, o ponto fulcral da pesquisa é a “fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado.” (BARTH, 2000, p. 34)

Para evitar qualquer potencial ilação de que estamos subestimando o papel da cultura no intrincado processo de identificação grupal, devemos dizer que ela permanece sim em condição de relativo destaque, desde que a tomemos como sendo dinâmica, portanto, sujeita a mudanças e a variações no tempo e no espaço. Por essa perspectiva, é perfeitamente aceitável que um mesmo grupo apresente traços culturais distintos, sem necessariamente lograr prejuízos à sua pertença. Com os *Tentehar-Guajajara* isso é patente: os da região do rio Corda<sup>20</sup>, onde

<sup>18</sup> Cabelos lisos, pele amarelada etc.

<sup>19</sup> A Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, instituiu a reserva de vagas em universidades públicas para estudantes autodeclarados preto, pardo e indígena. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2012/lei/112711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/112711.htm) Acesso em: 29 de mar. de 2022.

<sup>20</sup> No capítulo I explicaremos em que sentido tomamos esta expressão.

nossa pesquisa se concentrou, não há registro da prática do ritual de passagem do rapaz no tempo recente, enquanto que os da TI Arariboia, a exemplo da Aldeia *Zutiwa*, essa é uma manifestação que acontece com frequência<sup>21</sup>. Ainda assim, tanto os indígenas da Cana Brava/*Guajajara* quanto os da Arariboia identificam-se e são identificados como *Tentehar-Guajajara*. Resumidamente, em comum, falam a mesma língua, alegam o mesmo vínculo ancestral e ritualizam a passagem de *status* social da menina indígena, da fase de criança para a de adulta.

É provável que nesta circunstância de variação intracultural seja suscitado o argumento de que os *Tentehar-Guajajara* da região do rio Corda estejam perdendo sua identidade em face da diminuição de seu conteúdo cultural, do qual discordamos. Nossa divergência reside no fato de que as dimensões social e ecológica em que está situado o grupo influenciam na conformação dos traços culturais exibidos por eles. (CUNHA, 1986).

Desse modo, a disponibilidade de recursos naturais e materiais, o fenômeno da globalização, as instituições com quem mantiveram (e mantêm) contato, a intensidade desse relacionamento interétnico e os interesses dos grupos intervêm diferentemente sobre cada comunidade, gerando respostas culturais também diferentes, sem que resulte necessariamente em prejuízo à identificação étnica ou em um posicionamento passivo dos atores indígenas frente a esses intervenientes. Como esperar a realização da festa do mel nas comunidades indígenas *Tentehar-Guajajara* próximas ao rio Corda se a suficiência do principal elemento natural do ritual (o mel/*Hay'ra*<sup>22</sup>) é reduzida anualmente por queimadas provenientes de fazendas que situam esse território indígena?

Defendemos, pois, a tese de que as transformações, perdas e variações do conteúdo cultural não implicam, necessariamente, prejuízos à pertença do grupo indígena em questão, pois a identidade étnica se põe em relevo não pelo todo, preservado numa tradição com supostos requintes de fixidez, mas por meio da fronteira representada em determinados traços culturais, enfatizados nas interações sociais. Nesse sentido, cabe investigar os (ou quais) elementos culturais que os atores pesquisados realçam no contato social para marcar a fronteira definidora dos que *pertencem* e dos que *não pertencem* ao grupo.

---

<sup>21</sup> Segundo informações obtidas no *Instagram* da Aldeia *Zutiwa* (@aldeiazutiwa) “O mês de setembro e outubro é marcado pela marcante festa tradicional do povo guajajara. A Festa dos rapazes, diferente da festa do moqueado (festa da menina moça) é um dos rituais que acontece a cada dois / três anos no território Arariboia. Esta festa também marca a passagem da infância para a vida adulta do rapaz Tentehar/Guajajara. Em várias aldeias acontecerá esse ritual que também é celebrado no nosso território pelo nosso povo.” (*sic*) Disponível em <https://www.instagram.com/p/CUp5KQKgUIQ/> Acesso em 29 de mar. de 2022.

<sup>22</sup> Ou *Hàirar*.

A hipótese primeira que levantamos é a de que, no atual cenário, o ritual de passagem pubertário feminino, especialmente a etapa pública conhecida como Festa da Menina-moça, com todo o conjunto de símbolos, incluído aí as narrativas orais tradicionais, funciona como traço cultural distintivo, enfatizado no relacionamento social com o *outro* a fim de que os seus praticantes se singularizem em relação aos grupos que os circundam. Melhor dizendo, esse ritual de passagem para os pesquisados simboliza a fronteira entre *quem é* e *quem não é Tentehar-Guajajara*.

Com base nisso, o ritual mencionado não deve ser considerado como um resíduo cultural, implicando um vestígio do passado ou remanescente da cultura tradicional do grupo. Em vez disso, postulamos que tal persistência manifesta-se como uma estratégia de resistência indígena. Consequentemente, a prática ritualística pode ser interpretada como uma resposta cultural à incessante interferência externa em suas comunidades.

No mesmo sentido de resistência, a discussão e a reflexão sobre a historiografia dos *Tentehar-Guajajara* disponível em documentos históricos e bibliográficos produzidos ao longo dos mais de quatro séculos (XVII a XX) de contatos interétnicos<sup>23</sup> com não indígenas poderão confirmar que a alteridade, simbolizada sob outros traços, pode ter sido invocada como estratégia para marcação de fronteira, com a intenção de que não fossem confundidos na massa populacional dita mestiça.

À vista dessas proposições, estabelecemos como objetivo geral o seguinte:

- Analisar o ritual de passagem da menina-moça, os principais elementos simbólicos da cosmovisão e a historiografia dos *Tentehar-Guajajara*, sob a ótica da identidade, da fronteira e da resistência indígena.

Como objetivos específicos, propomos:

- Identificar a partir de pesquisa bibliográfica, documental e participante as estratégias de marcação da fronteira, de resistência e de afirmação identitária dos *Tentehar-Guajajara*;
- Descrever as etapas e os significados das representações simbólicas encerradas no ritual de passagem da menina-moça e em narrativas orais do grupo, que se relacionem ou não com o ritual;
- Investigar as relações entre os símbolos rituais e o processo endógeno e exógeno de afirmação e (re)construção identitária dos *Tentehar-Guajajara*;

---

<sup>23</sup> Utilizamos esta expressão no sentido que emprega Roberto Cardoso de Oliveira: “[...] o contato interétnico, entendendo-se como tal as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências ‘nacionais’ ‘raciais’ ou ‘culturais’ [...]. As relações interétnicas não se dão somente em sistemas de interações intertribais. Dão-se também - e sobretudo - em situações de contato entre ‘índios’ e ‘brancos’, como assim são mencionadas essas relações na etnologia americanista.” (OLIVEIRA, 1976, p. 1)

- Examinar os efeitos do contato interétnico sobre os *Tentehar-Guajajara* pesquisados.

## **PESQUISAR NUNCA É UMA LINHA RETA: OS CAMINHOS PERCORRIDOS**

A clareza e a submissão à vigência do método reduzem a possibilidade de que a pesquisa se torne um verdadeiro caos, baseada em achismos. Nas palavras de Serrano (2011, p. 144) não “existe conhecimento científico sem a assistência de um método”. Se abdicamos do método, colocamos sob suspeita a confiabilidade que à produção científica deve ser própria, visto que ele é imprescindível para garantir a qualidade e a validade dos conhecimentos produzidos com o trabalho.

Embora no ponto de partida da pesquisa (no projeto) os objetivos e as estratégias de pesquisa estejam delineados, faz-se necessário reconhecer que a trajetória da investigação científica pode sofrer interferências de muitos fatores. Em particular, pesquisas que têm seres humanos como foco de estudo estão propensas a imprevistos e complexidades inerentes ao comportamento humano, o que exige a reavaliação perene das abordagens adotadas e a adaptação das estratégias metodológicas. Como resultado, a execução da pesquisa raramente ocorre de maneira linear, isto é, dificilmente será uma linha reta.

A emergência mundial em saúde ocasionada pela difusão do vírus *Severe Acute Respiratory Coronavirus 2 - SARS-CoV-2* (COVID-19) ilustra satisfatoriamente os desafios e intervenientes que podem exigir do pesquisador adequações significativas na condução de pesquisas, principalmente quando estas são realizadas em comunidades tradicionais indígenas. A obrigatoriedade de cumprir o distanciamento social, a redução do tempo de permanência na comunidade e a falta de imunização num primeiro momento exigiram de nós pesquisadores adaptação, criatividade e uso de tecnologias, como por exemplo, as conversas sobre o cotidiano da aldeia passaram, num primeiro momento, pelo menos até a aplicação do imunizante no início de fevereiro de 2021, a acontecer com maior frequência por meio de aplicativos de conversas.

Em determinadas ocasiões, membros da comunidade se disponibilizaram para registrar, em formato audiovisuais, aspectos cotidianos de suas vidas. Posteriormente, compartilharam os vídeos conosco, os quais foram cruciais para ampliarmos a compreensão sobre os modos de vida daquele grupo. Essa abordagem colaborativa, em meio a um contexto de restrições de contato social mais próximo, permitiu uma visão mais autêntica e profunda dos aspectos culturais e sociais que conformam o cotidiano da comunidade, proporcionando *insights* primorosos para o desenvolvimento de estratégias de pesquisa.



Esta experiência colaborativa atuou não apenas para fortalecer as relações de confiança entre pesquisadores e pesquisados, mas, sobretudo, para destacar e valorizar as perspectivas e aspirações dos atores sociais, a partir da consideração das gravações audiovisuais produzidas por eles mesmos com o fito de analisar e compreender a dinâmica sociocultural do grupo.

Tratando, agora, das estratégias metodológicas, em síntese, do ponto de vista dos objetivos, a pesquisa foi exploratória na etapa de elaboração do projeto, quando foi necessário realizar levantamento de estudos científicos prévios (estado da arte) sobre os *Tentehar-Guajajara*, bem como o alinhamento das questões básicas que deveriam nortear a pesquisa; e descritiva por se tratar de registro e descrição de fenômenos sociais e culturais do povo indígena em questão. No que tange aos procedimentos, a pesquisa se classifica como bibliográfica, documental, de campo e participante, com abordagem etnográfica.

### **O ESTADO DA ARTE: LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO**

Na dimensão da bibliografia sobre esse grupo indígena, utilizamos fundamentalmente os seguintes livros, considerados cânones em função da relevância e do impacto que exercem no meio acadêmico e científico no que concernem aos *Tentehar-Guajajara*:

**a)** *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*, de Charles Wagley e Eduardo Galvão (WAGLEY; GALVÃO, 1961). Esta é uma produção que trata da pesquisa etnográfica realizada por Eduardo Galvão *et. al.* nos anos de 1941, 1942 e 1945 nas aldeias *Tentehar-Guajajara* ao longo do rio Pindaré, no Maranhão. Publicada originalmente em inglês em 1949 e traduzida para o português em 1955, esta obra carrega uma etnografia densa sobre aquelas comunidades sob os auspícios do campo teórico da aculturação. Confrontando as informações coletadas em campo com o quadro teórico em que a pesquisa se ancorava, os autores previram que os *Tentehar-Guajajara* estavam fadados ao desaparecimento étnico no tempo de até uma geração; afirmação que lhes rendeu duras críticas. Apesar disso, é uma obra de grande relevância para os estudos antropológicos sobre esse povo indígena, muito em função da minuciosa descrição etnográfica que carrega e pelo pioneirismo na sistematização de dados antropológicos acerca do grupo em questão.

**b)** *O índio na história: o povo Tenetehara em busca de liberdade*, de Mércio Pereira Gomes (GOMES, 2002). A obra apresenta uma revisão dos resultados de sua tese de doutoramento defendida em 1977, que tinha como foco os *Tentehar-Guajajara*, especialmente os da TI Bacurizinho, em Grajaú - MA. No livro publicado em 2002, o autor traça um panorama histórico do contato interétnico e de suas implicações e, principalmente, das relações econômicas e de produção desse povo e as analisa sob a perspectiva marxista. Na cronologia

que elabora, Gomes (2002) descreve as relações entre indígenas e não indígenas ao longo dos séculos como de escravidão, servidão, clientelismo e, em tempos mais recentes, em busca de liberdade.

c) *Territórios em confrontos: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*, de Elizabeth Maria Beserra Coelho (COELHO, 2002). Tendo o conflito como fio condutor das relações sociais, a autora faz uma análise sociológica dos confrontos por terras entre indígenas *Guajajara* e não indígenas no século XX na região de Barra do Corda e Grajaú, no estado do Maranhão, notadamente sobre o Conflito de Alto Alegre (1901) e o que envolveu o povoado São Pedro dos Cacetes, encravado na TI Cana Brava/*Guajajara*, demarcada em 1977. Entre outros pontos, a autora conclui que os diferentes confrontos em torno das terras se constituíam na demarcação de fronteiras entre índios e brancos, no sentido de se singularizarem.

d) *Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara; O dinamismo Tenetehara*; todas de Claudio Zannoni. A primeira obra foi publicada em 1999 e a segunda é uma reedição da primeira, com a inclusão de “umas reflexões sobre os mitos, frutos de reflexões sucessivas que complementam uma visão ampla desse povo pela sobrevivência como povo diferenciado.” (ZANNONI, 2021, p. 16).

Em *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara*, o conflito também é o fio condutor das relações sociais, visto pelo autor como um aspecto positivo, pois é regulador das relações, isto é, os *Tentehar-Guajajara* precisam passar pelo conflito para alcançarem, após a sua superação, a coesão social. Neste sentido, conflito e coesão social são partes do mesmo processo. Na referida obra também estão presentes os aspectos fundantes da cultura desse povo reunidos através da etnografia realizada quase que integralmente em aldeias da TI Arariboia<sup>24</sup> nos anos pretéritos à publicação de sua produção.

No estado da arte, também fizemos o levantamento de todas as teses e dissertações disponíveis no sítio eletrônico da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Catálogo de Teses e Dissertações que tivessem relação com o grupo indígena ora pesquisado, independentemente da área de concentração. Os dados apontaram o seguinte:

---

<sup>24</sup> Dos doze entrevistados na pesquisa, Zannoni entrevistou dois indígenas da TI Cana Brava (Galdino Guajajara e Capitão Goiabeira) e um da zona urbana de Barra do Corda (Zequinha Pompeu Guajajara).

**Quadro 1** – Total de Teses e Dissertações por termo de busca

TERMO DE BUSCA	QUANTIDADE
<i>Guajajara</i>	34
<i>Tentehar</i>	9
<i>Tenetehara</i>	31
<b>Total</b>	<b>74</b>

FONTE: Catálogo de Teses e Dissertações (CAPES, 2022)

No levantamento realizado, múltiplos termos de busca retornaram as mesmas teses e/ou dissertações e, por isso, excluimos do levantamento 11 trabalhos duplicados, o que resultou em 63 trabalhos de conclusão de curso acadêmico. Em seguida, 12 desses foram desconsiderados devido ao enfoque aos *Tembé*<sup>25</sup>, um grupo que se identifica também como *Tentehar*, mas que vive majoritariamente no estado do Pará. Assim, obtivemos um conjunto final de 51 trabalhos. O quadro a seguir sintetiza os números mencionados de acordo com os critérios adotados.

**Quadro 2** - Total de Teses e Dissertações por filtro

NÍVEL	QTD	LOCAL DA PESQUISA	TRABALHOS QUE SE RELACIONAM <sup>26</sup> COM O TEMA PROPOSTO POR ESTE ESTUDO	
DOUTORADO	15	Barra do Corda <sup>27</sup> e/ou TI Cana Brava	2	1
		Outras localidades ou Sem informação	13	4
MESTRADO	36	Barra do Corda e/ou TI Cana Brava	7	4
		Outras localidades ou sem informação	29	8

FONTE: Catálogo de Teses e Dissertações (CAPES, 2022)

De todos os trabalhos investigados, é incontestável a singularidade da tese de Cláudio Zannoni (2002), intitulada *Mito e Sociedade Tenetehara*, a qual parte das experiências etnográficas do autor com indígenas *Tentehar-Guajajara* de diversas TI. Isso deve-se ao pioneirismo, à profundidade e à extensão com que o autor analisou a cosmovisão do grupo,

<sup>25</sup> Segundo Wagley e Galvão (1961, p. 22), os indígenas habitantes dos rios Mearim, Grajaú e Pindaré, no Maranhão, têm sido chamados, por estudiosos e viajantes, de *Guajajara*, enquanto aqueles que migraram para o rio Gurupi, originários do Pindaré, são chamados de *Tembé*. Ambos, segundo os autores, denominam-se de *Tenetehara*. A migração a que se referem esses autores aconteceu na primeira metade do século XIX.

<sup>26</sup> Para definir a relação dos trabalhos publicados com o que propomos, verificamos, concomitantemente, os seguintes critérios: área de concentração (antropologia, sociologia, história etc.) e se o trabalho abordou, como tema central, pelo menos uma das seguintes dimensões: identidade étnica, fronteira/relacionamento interétnico, ritual de passagem feminino e mito.

<sup>27</sup> Uma das pesquisas identificadas foi conduzida na TI Rodeador, localizada em Barra do Corda. Outro estudo foi realizado com indígenas no contexto urbano da própria cidade de Barra do Corda. Portanto, a menção a Barra do Corda refere-se a ambas as situações.

diferindo da abordagem dada por Wagley e Galvão (1961), que pautaram sua etnografia na perspectiva da aculturação.

Em síntese, Zannoni (2002) debruça-se fundamentalmente para a análise dos aspectos da mitologia oral e ritual dos *Tentehar-Guajajara*, relacionando-os à organização social praticada por eles, o que o levou a concluir que, entre esses ameríndios, a mitologia possui relação com a estrutura social em funcionamento, em que se estabelece “uma relação dialética práxis-ideologia-práxis na qual a ideologia é representada pela mitologia, enquanto a práxis está relacionada ao modo de vida da sociedade tenetehara.” (ZANNONI, 2002, p. 303).

Embora o trabalho de Zannoni (2002) seja notavelmente importante, como já ressaltamos, o autor, ao estabelecer seus objetivos de pesquisa, abdicou de discutir como o diálogo entre a cosmovisão oral e ritual e a estrutura social em funcionamento do grupo pode ser também, segundo o que analisamos, uma estratégia de dicotomização com a sociedade envolvente, no sentido de marcar a identidade étnica indígena.

Evidentemente que é preciso considerar que as ambições do pesquisador não alcançavam tais análises<sup>28</sup>, fato que não diminui a relevância de seu estudo, que continua a representar uma contribuição ímpar para a compreensão de aspectos socioculturais e antropológicos do grupo indígena em questão.

Zannoni (2002), ao discutir o diálogo entre mitos e estrutura social com foco nas relações internas, ou seja, dentro do próprio grupo cultural, acabou limitando a compreensão das dinâmicas e das tensões presentes nas relações interétnicas, que podem ser cruciais na produção e manutenção da identidade étnica indígena. No caso dos *Tentehar-Guajajara*, grupo com mais de 400 anos de contato ininterrupto com os *brancos*, o relacionamento interétnico é um componente indispensável na investigação de quaisquer temas sobre eles.

Desse modo, acreditamos que nossa pesquisa pode contribuir para o enriquecimento da compreensão das complexidades ligadas a interação entre mitos, ritos e estrutura social, e sobretudo em relação ao papel desses elementos no estabelecimento de fronteiras que marcam *quem pertence e quem não pertence ao grupo*.

No recorte temporal mais recente, a pesquisa de mestrado de Ismatônio de Castro Sousa Sarmiento (SARMENTO, 2018), realizada em Barra do Corda, com indígenas em contexto urbano, nos oferece contribuições prodigiosas e reafirmam a carência de um trabalho que vise investigar as fronteiras estabelecidas entre os *Tentehar-Guajajara* da região, particularmente

---

<sup>28</sup> No capítulo inaugural de sua tese, Zannoni (2002, p. 36) até resgata o conceito de identidade étnica, mas prefere realizar suas análises sob o constructo teórico da identidade que “se refere ao conjunto de elementos que influenciam e são decisivos na formação dos indivíduos de um grupo cultural particular. [...] o ethos de um povo.”

de aldeias do rio Corda, e os *karaiw* (não indígenas), responsáveis por formatarem a identidade étnica dos grupos envolvidos.

Para Sarmiento (2018), no contexto urbano barra-cordense<sup>29</sup>, em que muitos indígenas residem e transitam, são “as memórias do tempo da aldeia” que oferecem o suporte à construção da identidade étnica do grupo.

Pensar como as representações cosmológicas do passado experienciado na aldeia influem, direta ou indiretamente, nas práticas culturais e, sobretudo, na afirmação social da identidade étnica dos indígenas Guajajara, moradores da cidade de Barra do Corda, é o objetivo ao qual se dirige este trabalho. (SARMENTO, 2018, p. 8)

Nós, por outro lado, decidimos discutir a identidade étnica pela perspectiva da alteridade, ou seja, da diferença, embora reconheçamos o papel de destaque da memória<sup>30</sup> na construção da identidade de qualquer que seja o grupo.

Adicionalmente, divergindo do enfoque adotado pela maioria dos pesquisadores sociais, que tendem a examinar a identidade étnica em contextos urbanos, ampliamos o escopo de investigação ao pesquisar também as relações interétnicas entabuladas no interior das próprias comunidades indígenas. Focamos particularmente na comunidade Pantanal e no seu entorno, as quais, como demonstraremos nos capítulos a seguir, possuem uma significativa presença física e simbólica do *outro* em suas dinâmicas socioculturais cotidianas.

A adoção dessa abordagem ampliada pode possibilitar uma análise mais aprofundada das múltiplas dimensões das interações interétnicas e de como elas influenciam e moldam a identidade étnica dos grupos envolvidos, permitindo analisar as estratégias de resistência, de adaptação e de negociação cultural adotadas pelos indígenas *Tentehar-Guajajara* em resposta à presença do *outro* em suas comunidades.

Outros dois trabalhos, em nível de doutorado, que citaremos recorrentemente neste estudo são os publicados por Maria José Ribeiro de Sá (2021) e Patrícia Costa Ataíde (2021), que têm, respectivamente, os seguintes títulos: *Na escola da floresta: pedagogias Tentehar e Kuzàgwer: fazeres e saberes de mulheres indígenas Tentehar em Grajaú – MA*. O primeiro é fruto de uma pesquisa realizada na aldeia Juçaral, na TI Arariboia, em Amarante – MA; o segundo, baseado na experiência etnográfica nas TI Bacurizinho (aldeias Bacurizinho e Olho D'Água) e Morro Branco (aldeia Morro Branco), situadas em Grajaú - MA.

<sup>29</sup> Gentílico atribuído a quem mora ou é nascido em Barra do Corda.

<sup>30</sup> É relevante destacar que, no período de concepção inicial do projeto de pesquisa de doutorado, especificamente no ano de 2019 e no começo do período de doutoramento, o foco da pesquisa destinava-se exclusivamente à memória social do grupo em estudo, concebendo-a como um constructo das respectivas identidades. Entretanto, após uma revisão rigorosa da literatura pertinente na área e um aprofundamento subsequente dos estudos, optamos por prosseguir com o debate acerca da identidade, no entanto, sob a perspectiva da fronteira.

De forma resumida, Sá (2021) discute a problemática do que ela denomina *monoculturas da mente* e seu impacto na destruição das florestas e sociobiodiversidade em TI brasileiras, enfocando o caso dos *Tentehar-Guajajara* de Arariboia, no Maranhão. A autora salienta os desafios enfrentados por esse povo para preservar a floresta restante e a importância de superar a uniformidade de saberes e poderes dominantes. O estudo busca descrever os conhecimentos, narrativas míticas e celebrações rituais dos *Tentehar*, ressaltando pedagogias ancestrais que ensinam a valorizar a diversidade e cuidar de todos os seres. A consciência desses saberes e práticas, conclui ela, é crucial na luta contra a escassez e a pobreza, bem como para contrapor as monoculturas mentais impostas pelo capitalismo.

Ataíde (2021), por sua vez, busca compreender de que forma as mulheres *Tentehar* aplicam seus conhecimentos tradicionais e escolarizados, baseando-se nas narrativas de suas memórias e vivências cotidianas, considerando o contexto sociocultural e político em que estão inseridas. A investigação da pesquisadora prioriza aspectos como a invisibilidade e o protagonismo das mulheres indígenas, cosmovisão, ritos e mitos, organização sociopolítica e econômica, e a relação dessas mulheres com o território. A partir de uma pesquisa etnográfica em TI no município de Grajaú - MA, o estudo identificou diversos saberes e fazeres escolarizados e tradicionais, destacando o papel das cacicas, lideranças, parteiras, cantoras, pajés, enfermeiras, técnicas de enfermagem e professoras na comunidade.

A relevância da citação de ambos os trabalhos reside no fato de que, em comum, eles apresentam uma descrição densa (GEERTZ, 2015) e recente do ritual de passagem feminino e das narrativas míticas praticados pelos *Tentehar-Guajajara*, o que pode auxiliar na elaboração de um paralelo entre os registros obtidos no nosso campo empírico de pesquisa e com os que elas etnografaram, sem incorrer num anacronismo. Cumpre destacar que o aludido paralelo considera que os campos de pesquisa de Cana Brava/Barra do Corda, Morro Branco/Bacurizinho/Grajaú e Arariboia/Amarante, embora habitados tradicionalmente pelo mesmo grupo *Tupi*, possuem condições ecológicas, sociais e históricas diferentes que intervêm diferentemente sobre a dinâmica endógena e exógena de cada região.

Um último aspecto para enfatizarmos, que reforça a pertinência do estudo que propomos, refere-se à escassez de investigações científicas envolvendo as comunidades *Tentehar-Guajajara* da região do rio Corda. Ao examinar exclusivamente as teses e dissertações que utilizam dados e informações provenientes de aldeias da TI Cana Brava, verificamos que a expressiva maioria foca na análise de registros obtidos em comunidades situadas às margens do rio Mearim, principalmente na Colônia e na São Pedro, bem como naquelas próximas à

rodovia federal BR-226 e nas aldeias do antigo povoamento de São Pedro dos Cacetes e da missão de Alto Alegre.

Em alguns casos esporádicos, trabalhos acadêmicos fazem alusão a informações de aldeias adjacentes ao rio Corda<sup>31</sup>; entretanto, tais referências, quando não são genéricas, não estabelecem relações pertinentes<sup>32</sup> com os problemas de pesquisa delineados nesta investigação.

A referida “invisibilidade” dos indígenas habitantes das adjacências do rio Corda não é um fenômeno recente, visto que registros históricos de exploradores e cientistas sociais<sup>33</sup> do século XIX e do início do século XX também demonstram a mesma tendência de concentração de estudos e de relatos sobre outras áreas e comunidades. Normalmente, no passado, os expedicionários, naturalistas e etnólogos registravam suas experiências com as aldeias Colônia e São Pedro, no Mearim, e/ou com a aldeia do Ponto<sup>34</sup>, habitada pelos *Kanela*, e pouco ou nada descreviam sobre o (s) aldeamento (s) dos *Tentehar-Guajajara* do rio Corda.

O alemão Snethlage foi um deles. Em 1924, quando esteve no município cordino, ele conta que ficou muito interessado nos *Kanela* da aldeia do Ponto, tendo se deslocado até lá no final de agosto daquele ano. Pelas descrições, Snethlage (1931, p. 114, tradução nossa) acompanhou o curso do rio Corda até que, após cinco léguas (equivalentes a 30 km), passou “por uma cachoeira de cerca de 30 metros de altura, próxima a uma aldeia Guajajara<sup>35</sup>.” Sobre esse aldeamento<sup>36</sup>, ele não fez mais nenhuma menção.

Diante disso, a realização de pesquisas abrangentes e contextualizadas nessa região torna-se fundamental para ampliar o entendimento sobre as dinâmicas sociais e culturais dessas comunidades indígenas historicamente esquecidas, também, pela ciência, contribuindo para um maior equilíbrio na produção científica e na valorização das comunidades.

---

<sup>31</sup> Na dissertação intitulada *Música na mitologia Tenetehara*, de Héber Fernandes Negrão (NEGRÃO, 2008), apenas um de seus informantes era da região do rio Corda. Os demais eram da aldeia Colônia e São Pedro, no rio Mearim. Já o trabalho de mestrado da pesquisadora Francisca Imaculada Santos Oliveira (OLIVEIRA, 2017) foi realizado integralmente na aldeia Cachoeira Grande, na margem do rio Corda, porém, o foco da pesquisa era a língua indígena.

<sup>32</sup> Na tese intitulada *Saúde mental indígena: degradação e pauperização. Reflexões acerca das influências do contexto pós-moderno na saúde mental do povo Guajajara no Estado do Maranhão*, a pesquisadora Raimunda Nonato da Cruz Oliveira (OLIVEIRA, 2017) realizou oficinas com lideranças indígenas de diversas aldeias, entre elas da Sardinha, localizada no rio Corda.

<sup>33</sup> Plagge (1857); Kissenberth (1912), Abreu (1931). No decorrer do texto, abordaremos as descrições feitas por eles.

<sup>34</sup> Atualmente, corresponde à aldeia Escalvado, em Fernando Falcão – MA.

<sup>35</sup> Texto original em alemão: “Nach fünf Leguas kamen wir an einem etwa 30 m hohen Wasserfall vorüber, in dessen unmittelbarer Nähe ein Guajajardorf lag”.

<sup>36</sup> Provavelmente tratava-se da aldeia Sardinha ou da Aldeia Cachoeira Grande. A localização atual de ambas coincide com a descrição de Snethlage (1931). Moreira Filho (2008) afirma que na década de 1948, na atual Cachoeira Grande, se localizava a aldeia Sardinha.

## A PESQUISA DOCUMENTAL

Na etapa de pesquisa documental, buscamos documentos históricos do século XVII ao XX sobre os *Tentehar-Guajajara* em diferentes fontes: Arquivo Público do Estado do Maranhão<sup>37</sup> (APEM), Biblioteca Nacional Digital do Brasil<sup>38</sup> (BNDB), Sistema de Informações do Arquivo Nacional<sup>39</sup> (SIAN), Acervo Arquivístico do Museu do Índio<sup>40</sup>, Acervo do Conselho Indigenista Missionário<sup>41</sup> (CIMI) e Acervo do Instituto Socioambiental<sup>42</sup> (ISA).

A tônica é que a apreensão da realidade presente não pode renunciar à perspectiva histórica. Assim, interessou-nos não somente estabelecer uma cronologia histórica, como também identificar elementos na *corpora* que evidenciam a alteridade e a resistência empreendida pelos *Tentehar-Guajajara* frente às investidas do colonizador com o fito de continuarem existindo e se singularizando, enquanto grupo étnico, até os dias atuais.

Neste contexto, identificamos que os *Tentehar-Guajajara* enfrentaram incontáveis desafios impostos pelas forças colonizadoras, tais como a expropriação de terras, a exploração econômica e a imposição de sistemas culturais e religiosos de base cristã. Porém, ao contrário do que foi profetizado até por cientistas sociais, como Wagley e Galvão (1961), o grupo conseguiu permanecer vivo física e culturalmente, recorrendo a estratégias de resistência variadas, como a mobilização política e jurídica para a demarcação de seus territórios.

Assim, a análise desses elementos presentes na *corpora* revela a complexidade das relações entre os *Tentehar-Guajajara* e os colonizadores, destacando a importância de levar em conta a perspectiva histórica ao investigar a realidade atual deste povo.

## A PESQUISA EM CAMPO COMO UM RITUAL DE PASSAGEM

Ao sinal da primeira menstruação, a menina *Tentehar-Guajajara* corre para junto de sua mãe para lhe dar a notícia de que algo diferente escorreu do seu corpo. Ainda confusa, sem saber ao certo o que lhe aconteceu, ela é separada do convívio diário com o restante da comunidade para exilar-se dentro de algum cômodo da casa. Não se trata apenas de uma reclusão do corpo. É o momento também reservado à elevação da dimensão espiritual, como emblema de que, no isolamento, existem outras formas e outros atores com quem se pode relacionar.

<sup>37</sup> <http://apem.cultura.ma.gov.br/siapem/index.php>

<sup>38</sup> <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

<sup>39</sup> <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/login.asp>

<sup>40</sup> [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=201421](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=201421)

<sup>41</sup> <https://cimi.org.br/jornal-porantim/>

<sup>42</sup> <https://acervo.socioambiental.org/>



Nesta etapa, poucas pessoas a visitam. Normalmente, somente a mãe, as tias e a avó entram no espaço onde a noviça estará confinada por um tempo variável de até sete dias. É uma fase muito pessoal, e coletiva ao mesmo tempo, e crucial na vida da criança e da comunidade, pois a partir dali, todos sabem que a menina de outrora não será mais a mesma ao final da passagem que a levará a outro estágio de sua vida: a adultez. Contudo, a jovem precisa estar preparada para ocupar o futuro espaço social reservado ao final do caminho. Nesse percurso, ela aprenderá com as vozes experientes da comunidade novos conhecimentos, que implicam na ampliação das perspectivas sobre como ser mulher na sua comunidade. Passar bem pela passagem, segundo as normas sociais e culturais do grupo, dará, por um lado, a garantia de que a menina se torne moça (mulher) com êxito e por outro, de que a reprodução social e cultural da comunidade se perpetuará.

Para fazer uma rápida e necessária reflexão sobre a minha experiência em campo, na condição de pesquisador, valho-me aqui de uma analogia feita por um dos expoentes da Antropologia Social no Brasil, Roberto da Matta (MATTA, 1981), que compara o trabalho em campo aos rituais de passagem a que são submetidos os noviços em diferentes comunidades indígenas do Brasil.

De fato, as semelhanças entre o trabalho do pesquisador de campo e a criança *Tentehar-Guajajara*, submetida ao ritual de passagem, são muitas. Em comum, destaco o fato de que ambos são separados do seu mundo habitual, sgnico da zona de conforto, para empreenderem uma viagem para outra dimensão, em que o relacionamento com novos atores ampliará ou mesmo fará desprezar as perspectivas que carregam consigo até o início dessa travessia. É nesse sentido que o isolamento do universo social costumaz tanto para o pesquisador quanto para a menina se projeta como um espaço fecundo para novas aprendizagens, que só terão coerência se ambos considerarem a autenticidade e a visão dos atores que os ensinam e os acompanham nessa passagem.

Embora dolorosa, perigosa e ocasionalmente gerar dúvidas, a passagem é indispensável para que haja a completude da transformação ao final dela. Como no ritual da menina indígena, o pesquisador retorna ao seu mundo, assumindo nova posição decorrente desta vivência em outro universo, onde pôde forjar novos conhecimentos do universo e, dialeticamente, de sua própria sociedade. (MATTA, 1981)

## **AS INTERAÇÕES EM CAMPO**

Até o final do século XIX, as tarefas de pesquisas com comunidades humanas consideradas exóticas eram divididas entre o observador (viajante, missionários etc.), que

estava em contato direto com as comunidades pesquisadas, e o pesquisador erudito, que permanecia na metrópole, recebia, analisava e interpretava as descrições do observador.

Porém, na primeira metade do século XX, o pesquisador compreende que, para alcançar uma interpretação mais justa da realidade cultural, social e histórica das comunidades observadas, era necessário ele mesmo ir até elas. Essa tomada de consciência trouxe repercussões importantes ao trabalho antropológico, em especial à elaboração da abordagem de investigação científica denominada etnografia.

Nessa nova abordagem metodológica, destacam-se os trabalhos de Bronislaw Malinowski. Para ele (MALINOWSKI, 1978, p.33-34), “É nossa tarefa estudar o homem e devemos, portanto, estudar tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou seja, o domínio que a vida exerce sobre ele”, levando em conta que “Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade.”, ou seja, o pesquisador deve privilegiar o ponto de vista dos pesquisados e não o seu, afastando dessa forma o etnocentrismo; e reconhecer que cada cultura produz seus próprios signos com significados próprios.

Assim, a partir da etnografia, pesquisa qualitativa e participante, procuramos entrar no mundo dos *Tentehar-Guajajara* para descrevê-los e interpretá-los usando os termos mais próximos dos problemas e os significados visualizados sob a ótica dos atores pesquisados. Para subsidiar esse processo, empregamos, no âmbito da abordagem de investigação etnográfica, os instrumentos metodológicos de entrevistas semiestruturada e de diário de campo.

No percurso da pesquisa, constatamos que, em situações corriqueiras, onde o grau de monitoramento e o de formalidade eram menores, como em conversas informais antes e durante as refeições ou antes do repouso noturno, os atores sociais se mostraram mais disponíveis e à vontade para falarem sobre suas crenças e práticas culturais. Diferentemente acontecia nos momentos de entrevistas: de frente para o gravador de voz, após a leitura das quatro páginas do Termo de Consentimento de Livre Esclarecido (TCLE) e a coleta das assinaturas e dos números dos documentos pessoais necessários à formalidade, os entrevistados se mostraram mais embargados. Em face disso, primamos pelo registro de momentos de interação em condições mais cotidianas (durante a caçada na mata, as refeições, nos momentos pós-refeições, nos rituais etc.). Em relação aos diários de campo, produzimos vinte, dos quais, traremos alguns trechos deles nos capítulos adiante.

Em relação ao cronograma de interação em campo, este previa a realização da pesquisa<sup>43</sup> pelo tempo de oito meses, dividido em dois momentos: de 1/11/2020 a 28/2/2021 e de 1/6/2021 a 30/9/2021. Porém, devido à pandemia por COVID-19, não foi possível estar todos os dias em campo, principalmente no primeiro momento em que a vacinação contra o vírus não tinha alcançado toda a população indígena<sup>44</sup>. Apesar disso, com autorização da Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI<sup>45</sup> e da liderança cacical da aldeia Pantanal, foi possível ingressar na área indígena<sup>46</sup> e realizar observações<sup>47</sup> pontuais do cotidiano da aldeia Pantanal e do seu entorno.

Frisamos, por fim, que durante a pesquisa aconteceu apenas uma festa de moqueado na aldeia Pantanal. Contudo, antes de iniciada e depois de encerrada formalmente a pesquisa, participei, a convite das lideranças indígenas, de vários rituais de iniciação feminino deste grupo, tanto na região do Corda, quanto na do Mearim, o que me permite falar com mais propriedade sobre essa importante manifestação cultural.

Além disso, a minha relação com parte dessas comunidades transcende o âmbito profissional, pois tive a oportunidade de ao longo dos anos estabelecer vínculos estreitos e afetivos com os atores indígenas de muitas das comunidades da Cana Brava/*Guajajara*, tendo participado, inclusive, de mobilizações junto com as comunidades contra o marco temporal em 2023. Portanto, os registros etnográficos e interpretações coligidos neste trabalho consideram todos esses momentos de interação com o grupo, apesar de privilegiar nesta análise os dados recolhidos durante a pesquisa formal.

## O MOMENTO DA ESCUTA

Certa vez, alguém disse que ouvir é melhor do que falar. No contexto da pesquisa científica, como a que realizamos, essa proposição transcende a simples retórica, estabelecendo-se como um axioma e, simultaneamente, uma metodologia.

---

<sup>43</sup> O projeto de pesquisa intitulado *MEMÓRIAS E MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NAS CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS TENETEHARA/GUAJAJARA: afirmações e significação da aldeia indígena Pantanal* foi autorizado pela liderança cacical da comunidade Pantanal, pela FUNAI (Proc. n° 08620.000448/2020-90), pelo Conselho de Ética em Pesquisa (CEP)/Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) (CAAE 27168119.7.0000.5348) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (Proc. n° 01300.000103/2020-18).

<sup>44</sup> Somente em fevereiro de 2021, os indígenas maiores de idade receberam a primeira dose do imunizante.

<sup>45</sup> Instituição pública criada em 1967 em substituição ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que tem como função primordial promover estudos de identificação, delimitação, demarcação e regularização das terras indígenas, além de monitorá-las e fiscalizá-las.

<sup>46</sup> O protocolo sanitário que incluía o uso de máscara, álcool em gel, distanciamento social e não compartilhamento de itens pessoais (copos, pratos e outros utensílios) foi seguido.

<sup>47</sup> No período de 1/11/2020 a 28/2/2021, estive por 12 (doze) dias em campo. No segundo momento da observação, foi possível ampliar esse tempo em função do avanço da vacinação.

No campo, entrevistamos formalmente cinco atores sociais indígenas, todos falantes bilíngues (Guajajara e Português). A partir de suas perspectivas, responderam a questões acerca do cotidiano sociocultural da comunidade e, sobretudo, do ritual de passagem feminino. Na ocasião, entrevistamos duas mulheres que já haviam passado pelo ritual, justificado pela possibilidade de apresentarem a experiência singular sobre esse evento, que, atualmente, é considerado a maior expressão cultural do grupo. Participaram também três homens, sendo que um deles experienciou mais recentemente o ritual sob a perspectiva de pai da menina-moça, enquanto os outros dois apresentaram o olhar na condição social de irmão das neófitas. São eles:

- **JEG**<sup>48</sup>, 37 anos, pai de duas meninas que já tinham passado pelo ritual, ex-cacique da comunidade, morador da aldeia Pantanal à época da pesquisa.
- **LEG**, 26 anos de idade. Seu ritual de iniciação aconteceu aos treze anos, na aldeia Pantanal. No momento da pesquisa, a jovem possuía residência na cidade, onde permanecia no período escolar dos filhos, e na aldeia, a qual frequentava aos finais de semana e férias escolares.
- **CG**, 18 anos de idade. Seu ritual de iniciação ocorreu em 2017, na aldeia Pantanal. Desde o ensino fundamental maior (6º ao 9º ano) estudou na zona urbana. No momento da pesquisa, fazia o curso de licenciatura em Pedagogia, na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) – Campus Barra do Corda.
- **GEG**, 21 anos de idade. Como irmão, vivenciou de perto o ritual de suas duas irmãs, ocorrido em 2017 e 2019. Na época da pesquisa, o jovem fazia faculdade em Barra do Corda, e revezava sua residência entre a aldeia e a cidade.
- **RG**, 24 anos de idade. *Influencer* digital no *Instagram*. Participava frequentemente da militância indígena, tendo participado do Acampamento Terra Livre (ATL) 2022, em Brasília – DF.

Além das entrevistas, participamos de inúmeros momentos de conversas informais, onde tivemos a oportunidade de dialogarmos com as mães das meninas-moças, outros membros de comunidades da região do Corda (Aldeia Nova, Mangueira, Sardinha Nova, Cachoeira do Meio e Kariné) e do Mearim (Pé de Galinha, Colônia e Galho Novo) e com anciãos e lideranças de aldeias adjacentes à Pantanal que, frequentemente, visitavam a referida comunidade.

Dentre esses anciãos e lideranças, conversamos por longas horas com os seguintes:

---

<sup>48</sup> Os códigos são aleatórios e não possuem qualquer relação com a identidade pessoal dos atores entrevistados.

- Liderança da Aldeia Pantanal, um senhor de cerca de 80 anos de idade, exímio contador de histórias. Boa parte das narrativas coligidas nesta tese foram contadas por ele.
- Liderança da aldeia Paraíso Novo, de 70 anos de idade, conhecido na região como um sábio “*cantor de festa de moqueado*”. Ele é pai do ex-cacique da aldeia Pantanal.
- Liderança da aldeia Cachoeira do Meio, de 68 anos de idade, irmão do cacique da aldeia Pantanal. Assim como seu irmão, ele nos narrou várias histórias.
- Liderança da aldeia Nova, de 60 anos de idade, cantor tradicional da região.
- Liderança da aldeia Kariné, de 70 anos de idade, cunhado do cacique da aldeia Pantanal, conhecedor de muitas narrativas tradicionais. Parte do título desta tese e alguns tópicos foram retirados de uma de suas conversas conosco.

## **A ANÁLISE DA *CORPORA***

Quanto à metodologia de análise dos dados coletados nesta pesquisa, empregamos o método qualitativo conhecido como Hermenêutica-Dialética, seguindo a perspectiva apresentada por Minayo (2013). Esta escolha metodológica decorre da pluralidade de possibilidades e do nível de profundidade que essa abordagem oferece ao pesquisador no labor em busca de uma interpretação que se aproxime o máximo possível da realidade concreta dos atores sociais investigados.

A Hermenêutica-Dialética é especialmente adequada para a compreensão de realidades complexas e dinâmicas, pois permite a investigação das tensões e contradições presentes na realidade estudada. É um método que valoriza a perspectiva dos atores envolvidos, favorecendo a construção coletiva do conhecimento.

Nessa linha de pensamento, é fundamental conhecer e entender o contexto sócio-histórico da comunidade alvo da pesquisa. Isto se faz necessário, pois os atores sociais em questão – neste caso, os indígenas – são profundamente influenciados por suas experiências históricas, pelo tempo em que vivem e pelo grupo ao qual pertencem. (MINAYO, 2013)

Em nossa pesquisa, o grupo indígena em estudo é visto não como um mero objeto de investigação, mas como participante ativo na construção de sentido sobre a sua própria realidade. É na relação dialógica com o pesquisador que emergem os significados e interpretações que compõem o objeto de nosso estudo.

Nessa toada, entendemos que é coerente empregar também o método de análise dos símbolos<sup>49</sup> rituais nos termos de Turner (2005, p. 85), que propôs a análise sob os níveis exegético, operacional e posicional, em que o primeiro nível considera a interpretação que o nativo dá ao símbolo, isto é, como o indígena interpreta determinados símbolos presentificados no ritual de passagem; trata-se, portanto, da exegese nativa. O segundo refere-se ao caráter operativo, em ação no ritual, de cada símbolo. Basicamente, responde ao “o que fazem” e ao “como os nativos utilizam os símbolos no ritual”. O posicional, por sua vez, dá conta do significado relativo do símbolo, tanto em relação a outros símbolos dentro do mesmo ritual ou de outros rituais praticados pela comunidade pesquisada. Considera, assim, o contexto sociocultural mais amplo.

A conjunção desses três níveis se faz necessária porque nem sempre o nativo consegue verbalizar o significado de determinados símbolos ou, às vezes, formulam uma explicação que conflita com o contexto de ação, isto é, com o operativo. Daí decorrem dois gargalos ainda prementes nesta seara: tradução ou interpretação?

Turner (2005) discute o posicionamento de Nadel (1954) e de Mônica Wilson (1957) acerca da interpretação de símbolos, e expõe que segundo o primeiro pesquisador, os símbolos não compreendidos ou que nada indicam para os atores sociais são irrelevantes para a pesquisa. No mesmo sentido, Mônica Wilson considera que para o pesquisador social só são importantes as interpretações dadas pelos próprios nativos. Turner (2005) discorda dos referidos autores e defende que tanto o que não tem formulação significativa para o nativo quanto eventuais discrepâncias entre o que é afirmado por ele e o que é verificado no contexto operativo devem ser considerados pelo pesquisador.

Dessa forma, há espaço para que o pesquisador social formule interpretações, desde que as faça dentro de uma lógica que considere os contextos específico e amplo em que acontece o ritual observado. Nesse cotejo, não é exagero pesquisar na bibliografia existente os significados atribuídos por outros povos e comunidades da região a um mesmo símbolo, haja vista que os grupos não estão fechados em si mesmos; eles estão em constante interação.

## **SOB QUAIS OLHARES? AS CATEGORIAS CONCEITUAIS**

São muitas as correntes teóricas que se dedicam à análise dos fenômenos identitários e culturais dos agrupamentos humanos. Apesar da diversidade, elas poderiam ser itemizadas

---

<sup>49</sup> O conceito de símbolo neste trabalho é o mesmo empregado por Turner (2005, p. 49): “símbolo é uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos.”

assim: essencialista ou primordialista e não-essencialista ou interacionistas. As que se abrigam sob a alcunha essencialista têm em comum a defesa da perspectiva de que a identidade, fundamentada na história e na biologia, possui um conjunto cristalino, fixo e autêntico que todos os sujeitos de um determinado grupo partilham.

De modo oposto, as correntes teóricas não-essencialistas colocam sob suspeita a alegada fixidez das identidades, bem como os seus elementos fundantes (a biologia, em especial), deslocando o cerne para as diferenças operadas nas interações intergrupais. (WOODWARD, 2000). Portanto, a validação da identidade, nessa perspectiva, se dá na interação social, em que a identidade étnica acontece por um “processo contínuo de dicotomização entre membros e não-membros.” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 111).

Seguindo a direção não-essencialista ou interacionista, Frederik Barth, antropólogo social, de cidadania norueguesa, elegeu a alteridade como emblema da fronteira, responsável por definir um grupo étnico. Para ele, é a “fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado.” (BARTH, 2000, p. 34). A defesa dessa perspectiva trouxe implicações importantes sobre os critérios de definição tradicional de um grupo étnico postulados pela Antropologia, a qual o definia como um agrupamento que se perpetua biologicamente de modo amplo, compartilha valores culturais fundamentais, realizados em presente unidade nas formas culturais, constitui um campo de comunicação e de interação e que possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituíssem uma categoria diferenciável de outras categorias.

Ao examinar cada um desses critérios, Barth (2000) rejeita o biológico (ou racial), e, ao menos parcialmente, o cultural, quando este sugere que os membros de um grupo compartilham uma cultura estritamente homogênea e unificada, e defende enfaticamente a definição de grupos étnicos como uma forma de organização social em que os membros se identificam e são identificados como tais pelos outros com quem interagem. Nesse movimento de autoatribuição e de atribuição identitária por outros, os atores (re)elaboram identidades étnicas, operadas pela alteridade na fronteira.

Concordando com Barth (2000), Poutignat e Streiff-Fenart (2011) reforçam a importância da fronteira étnica e afirmam que quando um grupo étnico estabelece sua distintividade ele marca um princípio de fechamento e de fundação e mantém uma fronteira entre ele e os outros a partir de um número limitado de traços culturais. Dessa forma, a fronteira marca a linha de determinação entre quem pertence (inclusão) e quem não pertence (exclusão) ao grupo. Será sempre a implicação da dicotomização entre o *Nós* e o *Outro*. Assim, os autores ratificam que a identidade étnica de um grupo social é resultado de uma relação de oposição

dialética permanente, em que definições exógenas e endógenas não podem, por isso, ser pensadas separadamente. Em suma, o *nós* só tem sentido pela dialética estabelecida em relação ao *outro*. (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011)

No Brasil, pesquisadores de renomes adotaram essa perspectiva de identidade étnica nos estudos antropológicos de diferentes comunidades indígenas no país, a exemplo de Roberto Cardoso de Oliveira (OLIVEIRA, 1976) e de Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1986). Nesse contexto, Oliveira (1976) propõe o conceito de identidade contrastiva como a essência da identidade étnica, que implica a afirmação do *nós* diante do *outro*, isto é, uma identidade que surge no confronto, na oposição; que não se afirma isoladamente.

Na esteira do conceito de identidade contrastiva, como proposto por Oliveira (1976), articulado ao de identidade étnica, nos termos de Barth (2000), aquele pesquisador ressalta a possibilidade de manipulação das identidades em contextos de contato interétnico. Entretanto, não se trata de uma manipulação com o sentido de falso, inventado, mas sim com a noção de que, diante das opções disponíveis, os atores sociais implicados na situação de contato buscarão maximizar os ganhos e minimizar as perdas, de modo que o valor adquirido seja sempre superior (ou, no mínimo, equivalente) ao valor perdido. (OLIVEIRA, 1976)

Assim, a identidade étnica se comporta como um processo dinâmico, situacional e, sobretudo, político, no qual os agente sociais procuram adaptar-se, transformar e negociar suas identidades levando em conta as circunstâncias, seus interesses e as demandas advindas do contato social interétnico. Esse fenômeno pode ser analisado sob o ângulo das fronteiras étnicas postuladas por Barth (2000), as quais, segundo ele, são constantemente reforçadas e transformadas por meio de práticas sociais e situações reais de contato engendradas no cotidiano dos grupos.

Cunha (1986, 116), por sua vez, analisa a alteridade, simbolizada no apego a alguns traços culturais, como sùnica de resistência indígena frente à interferência do *outro*. Segundo a pesquisadora, a ênfase a determinados traços culturais é um processo recorrente de afirmação identitária verificado em diversos grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Ou seja, o abandono de certas práticas culturais e o realce de outras não confirmam a deterioração da identidade étnica do grupo, antes, devem ser interpretados como uma forma de resistência e de o grupo se singularizar em relação a outros grupos com quem interage.

Dessa forma, Cunha (1986) aponta para a necessidade de compreendermos a identidade indígena como um fenômeno fluido e dinâmico, que se transforma e se reelabora diuturnamente para dar conta dos desafios impostos pelos processos de contato interétnico. Essa abordagem nos autoriza fazer uma reflexão mais profunda e contextualizada das questões indígenas, que



considere as ações políticas dos povos tradicionais na construção e na manutenção de suas identidades e na luta por seus direitos e territórios.

Outro teórico que nos oferece reflexão semelhante à de Frederik Barth no tocante ao deslocamento do cerne da discussão identitária para a fronteira é o pós-colonialista Homi Bhabha (BHABHA, 2013). Na aclamada obra *O local da cultura*, Bhabha (2013) defende que as questões identitárias devem focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais.

Bhabha (2013) designa esses momentos ou processos como *entre-lugares*, que são os espaços liminares que surgem quando culturas distintas interagem. Os *entre-lugares* são responsáveis por proporcionar o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, isto é, um local intersticial que evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Assim, o conceito de *entre-lugares* desafia a lógica binária de *nós* e *eles*, abrindo espaço para a negociação na fronteira de novas formas de pertencimento e para o reconhecimento da hibridez e ambiguidade das identidades culturais.

Retomando Barth (2000), na sua obra há ainda outro aspecto significativo para o nosso trabalho acerca da fronteira, que é o fato de que, embora o referido autor eleja as fronteiras sociais como ponto de atenção para a pesquisa de grupos étnicos, ele reconhece que essas mesmas fronteiras podem ter “contrapartidas territoriais”. Entre os *Tentehar-Guajajara*, a historiografia confirma que a luta e a defesa de territórios ocupados tradicionalmente por eles foram, e em parte permanece, constituidora da fronteira física e pujantemente de contornos simbólicos para funcionar como elemento diacrítico entre o *nós* e o *outro*. Para analisar melhor esse processo, recorreremos à Geografia Moderna e à Antropologia, que apresentam contribuições pertinentes ao tema.

O geógrafo suíço Claude Raffestin, na sua obra *Por uma geografia do poder*, de 1980, discute o território no campo das relações de controle e dominação (poder), e, para isso, conduz a discussão explorando os conceitos de espaço e de território. Pois bem; espaço, para Raffestin (1993), é a realidade material anterior a qualquer conhecimento. Por seu turno, território é uma produção alicerçada na apropriação do espaço; é uma representação que revela a imagem desejada de um território. Por aí, logo constatamos que o território comporta duas faces: a física e a simbólica. Evidentemente que, nesse processo de apropriação do espaço, o aspecto simbólico se sobrepõe ao físico. À vista disso, o território é resultado (produção) de uma história, atravessado pelo social e pelo político, e que só pode ser analisado observando o contexto sócio-histórico específico em que o mesmo foi e é (re)afirmado.

É produtora para esta análise considerar a territorialidade acionada quando da conversão do espaço em território. De acordo com Paul Elliott Little (LITTLE, 2002), a territorialidade é o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela do ambiente biofísico; é que a reivindicação de um território pressupõe uma relação de identificação e de pertencimento com a porção biofísica reivindicada. Isso implica a elaboração de uma perspectiva particular sobre o território. Nessa direção, a antropóloga Alcida Rita Ramos (RAMOS, 1986) conclui que a terra para as sociedades indígenas é muito mais que um simples meio de subsistência. Não é apenas um recurso natural, mas sim um recurso sociocultural; é simbólico.

Evidentemente que, no contexto em que realizamos a pesquisa, tanto o território quanto a questão da própria identidade exigem que adotemos explicitamente uma categoria conceitual de cultura. Escolhemos, pois, considerar a perspectiva antropológica que a toma no seu veio essencialmente semiótico. Nesse sentido, Geertz (2015, p. 4) nos parece um exímio defensor, visto que ele a entende como as “teias” que amarram o seu próprio criador (o homem). Destarte, a cultura não é inata ao ser humano, mas sim uma produção coletiva que comporta representações simbólicas que guardam significados próprios.

Nessa mesma linha, mas com enfoque para o trabalho com diferentes povos indígenas no Brasil, Laraia (1986) assevera que investigar a cultura supõe estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura. Desta feita, a coerência das práticas culturais e dos costumes só pode ser compreendida a partir da ótica do sistema cultural a que eles pertencem, do contrário, o etnocentrismo será o nosso consorte. No entanto, isso não quer dizer que essa análise considerará a comunidade como uma ilha, fechada em si mesma, como se o processo colonizador, iniciado em 1500, não a tenha afetado.

No caso específico dos *Tentehar-Guajajara*, em que o contato com não indígenas tem mais de 400 anos, e que por muitas vezes foi violento, e ainda o é, seja do ponto de vista físico como do simbólico, é evidente que muitas transformações culturais tenham se processado nessa sociedade, e não por subserviência de seus atores sociais, mas pelo próprio caráter dinâmico da cultura. É preciso, pois, considerar todo esse contexto de contato interétnico.

Para tratar do ritual de passagem da menina indígena praticado pelos *Tentehar-Guajajara* pesquisados, o qual encaramos como a manifestação cultural realçada cotidianamente pelos atores indígenas como marca de alteridade e resistência cultural, acionaremos as perspectivas sobre ritual propostas por Arnold Van Gennep e Victor Turner,

presentes nas obras *Os ritos de passagem* (GENNEP, 2013<sup>50</sup>) e *O processo ritual: estrutura e antiestrutura* (TURNER, 2013<sup>51</sup>), respectivamente. No que tange à interpretação dos símbolos rituais, a obra intitulada *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*, de Turner (2005), será a nossa base.

No contexto do final do século XIX e início do XX, em que a Europa estava sob forte influência dos princípios evolucionistas, que tinham como base a superioridade biológica e cultural dos europeus sobre os chamados “primitivos” ou “selvagens”, o rito não era encarado como algo relevante para os estudos antropológicos. Por pensar diferente, Van Gennep rompe com essa tradição evolucionista e passa a estudar o rito como fenômeno independente, dotado de autonomia relativa em termos de outros domínios sociais, e não mais como um apêndice ou agente específico e nobre dos atos classificados como mágicos pelos estudiosos. (MATTA, 2013).

Gennep (2013) considera a sociedade como uma totalidade compartimentalizada. Inclusive, o autor a representa por meio da metáfora de uma casa, dividida em quartos e corredores, com paredes que limitam e portas que dão acesso a esses cômodos. Os ritos são nessa metáfora responsáveis por proporcionar a passagem e a marcação de um cômodo a outro, isto é, de um *status* social a outro; de uma dimensão cósmica a outra. A propósito, Gennep concentrou seus esforços nos estudos dos ritos de passagem e, embora não os tenha conceituado claramente, legou importantes preceitos sobre eles, a saber: referem-se a momentos de mudança e transição de pessoas e grupos a outras etapas sociais da vida; possuem sequências e cerimônias recorrentes no tempo e no espaço e expressam um conjunto de significados simbólicos. O autor elenca vários exemplos de momentos que podem ser abrigados sob a nomenclatura de ritos de passagem: gravidez e parto, noivado e casamento, funerais, períodos de iniciação.

Outra prodigiosa contribuição de Van Gennep sobre esse objeto de estudo foi a observação de que os ritos de passagem se decompõem em três outros ritos: os de separação (preliminares), os de margem (liminares) e os de agregação (pós-liminares). Sobre essas categorias secundárias dos ritos de passagem, Gennep (2013) adverte que elas não são desenvolvidas igualmente em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial: nas cerimônias fúnebres, os ritos de separação são mais desenvolvidos; nas de casamento, são os ritos de agregação que se destacam e na gravidez e na iniciação, os ritos de margem podem se constituir uma seção importante. Com efeito, a análise de um rito de passagem requer uma visão global de todas as etapas do ritual. Conforme Matta (2013), a interpretação de uma fase

---

<sup>50</sup> Obra publicada originalmente em 1909.

<sup>51</sup> Obra publicada originalmente em 1969.

é sempre incompleta e, por vezes, enganadora, por isso, o estudo do momento anterior e do momento posterior é basilar para o entendimento do ritual.

Em suma, os rituais de iniciação<sup>52</sup> analisados por Gennep (2013) nos mostram que o rito de separação é quase sempre marcado pelo confinamento do indivíduo recém-iniciado em um lugar especial (floresta, cabana, cômodo da casa etc.), acompanhado de tabus<sup>53</sup> de todo o gênero (alimentar, comportamental etc.), seguido do rito de margem, em que normalmente é constituído por mutilações corporais (perfurações, incisões etc.) e/ou uso de pinturas, máscaras ou vestuários especiais, feitas com a finalidade de diferenciação dentro do próprio grupo social. Nesse período de margem, o iniciado transita entre dois mundos, oscila entre dois papéis sociais, segundo Gennep (2013). Por fim, tem-se o rito de agregação, marcado quase sempre por uma festa, que representa o retorno do indivíduo ao meio social com a assunção de um novo *status* social.

Victor Turner (2013), por sua vez, investiga os ritos em geral e o poder dos símbolos no processo ritual, e, a partir da etnografia que realizou dos Ndembu (1951 - 1954), na África, amplia os estudos de seu precursor, Van Gennep, especialmente no que diz respeito ao período de margem nos rituais de passagem, a qual ele denomina de liminaridade. Segundo Turner (2013), na liminaridade o sujeito ritual<sup>54</sup> possui características ambíguas, em que escapa, nessa fase, à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e de posições num espaço cultural e se posiciona no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei e convenções culturais. Em outras palavras, o neófito escapa momentaneamente da estrutura, localizando-se no vazio estrutural, na antiestrutura, no limbo. Portanto, o período liminar, para o autor, é sógnico de ausência.

Por falar nisso, é importante considerarmos em que sentido o autor opera a estrutura e a antiestrutura. Conforme Turner (2013), a estrutura significa uma disposição mais ou menos característica de instituições especializadas e a organização institucional de posições e de atores que elas implicam, isto é, refere-se aos papéis/*status*/posições sociais existentes em uma sociedade. Por outro lado, a antiestrutura é a ausência ou, por vezes, a simplificação da estrutura. Pois bem, o esvaziamento momentâneo da estrutura, segundo esse Antropólogo, acontece justamente no período de liminaridade do ritual. O mesmo acrescenta que onde não

---

<sup>52</sup> Para o autor, ritos de iniciação são ritos de passagem, portanto, as categorias de ritos de separação, de margem e de agregação se aplicam àqueles.

<sup>53</sup> Tomamos a palavra tabu com o mesmo sentido que utilizou Gennep (2013, p. 28): “O tabu é uma proibição, uma ordem de “não fazer”, de “não agir”.

<sup>54</sup> Mantivemos a nomenclatura empregada pelo autor.

há estrutura social surge o que ele denominou de *communitas*, conceito fundamental para explicar os fenômenos rituais. (TURNER, 2013)

Para clivar o aspecto conceitual de *communitas*, Turner (2013) prefere a palavra latina à *comunidade*, com o intuito de diferenciar aquela de “área de vida em comum”, e utiliza a metáfora da roda de Lao-tsé, em que os raios da roda e o bloco central (cubo) ao qual estão presos não teriam utilidade se não fosse o buraco; o vazio do centro. Esse vazio, antiestruturado, não no sentido de desorganizado, mas de ausência, é onde acontece a *communitas*. Aplicando esse entendimento ao nosso objeto de estudo, veremos que no rito de passagem os atores são libertados da estrutura (separação), entram na *communitas* (vazio do centro/período liminar), e retornam à estrutura, revitalizados pela experiência da *communitas*. (TURNER, 2013)

A todo momento, Turner dá indícios de que a vida social, e por consequência a identidade de um grupo, assim compreendemos, é resultado de um processo dialético de opostos: antiestrutura *versus* estrutura, *communitas versus* estrutura, ausência *versus* presença, separação *versus* agregação, estados *versus* transições, sagrado *versus* profano, natural *versus* sobrenatural. Ao construírem o que são (autoidentificação) por meio de dialéticas endógenas, presentificadas no ritual de passagem, os atores sociais instauram dialéticas exógenas, ou seja, de diferenciação em relação ao *outro*; com o mundo exterior.

É oportuno ressaltar ainda que, no período de liminaridade, o esvaziamento da estrutura social ou mesmo a simplificação desta proporciona condições fecundas à elaboração de diversos símbolos rituais, entre eles os de mitos. O próprio Turner (2013) salientou essas condições, justificando que, como a liminaridade é considerada como um tempo e um lugar de retiro dos modos habituais de ação no mundo concreto, essa pode ser uma etapa potencialmente dedicada ao exame de valores e axiomas centrais da cultura onde ocorre o ritual. De modo simplificado, significa que a liminaridade é um momento de parada, de secção entre as posições contrastantes entre a preliminaridade (separação) e a pós-liminaridade (agregação), cuja finalidade é preparar o sujeito ritual para a mudança. E aqui está um ponto importante para a nossa pesquisa. As narrativas orais colhidas em campo referentes ao ritual de passagem da menina *Tentehar-Guajajara* indicam a profícua intersecção que podemos estabelecer entre rito e mito, além de ser representativas do período de margem/liminaridade por que passam todas as meninas da comunidade.

A correspondência entre mito e rito é de longe uma questão não pacificada e, por isso, muitas são as querelas nessa seara, sendo as mais relevantes aquelas que discutem se o rito é a projeção do mito ou se é o mito a ilustração do rito. Em que pese as dissonâncias, Lévi-Strauss (1970) nos diz que seja qual for o papel atribuído ao rito e ao mito (de original ou de reflexo),

ambos se reproduzem um ao outro: um no plano de ação, o outro no plano das noções, da estrutura. Nesse mesmo sentido, Joseph Campbell (CAMPBELL, 2006, p. 42) entende que “os mitos são os suportes mentais dos ritos; e os ritos, a ratificação física dos mitos.” (CAMPBELL, 2006, p. 43).

No que diz respeito ao conceito de mito, este foi encarado sob diferentes perspectivas ao longo dos tempos, desde a vertente evolucionista, que o vê como a narrativa de uma etapa da humanidade que não tinha ainda alcançado o estágio superior da civilização europeia; passando pela perspectiva funcionalista de Malinowski (1970, p. 98), que o avaliava numa sociedade “primitiva” como uma realidade vivida por aquela sociedade no passado, mas que continua a influenciar o mundo e o destino da humanidade, até a concepção estrutural de Lévi-Strauss, que o toma “como estruturas de linguagem inconscientes que são reflexos das formas possíveis de comportamento humano.”(GOMES, 2011, p. 153).

Da nossa parte, o mito será encarado sob a égide do sobrenatural com interface com o real (por conseguinte com o rito); da estrutura mental exteriorizada por meio da linguagem narrativa; das formulações fundantes que buscam justificar a origem das coisas, inclusive, dos tabus (proibições), e que só pode ser interpretado considerando o contexto social, histórico e cultural em que ele é contado, isto é, situando-o no tempo e no espaço.

Registramos, por fim, uma ressalva acerca da terminologia *mito*, e às vezes, *lenda*, aplicada às narrativas orais que compõem o repertório memorialístico de diferentes comunidades tradicionais. Consoante Janice Thiél (THIÉL, 2012, p. 81), em sua profunda reflexão sobre a literatura indígena, o termo *mito* foi bastante banalizado em seu uso no seio da cultura ocidental ao ponto de referir-se quase sempre a “relatos fantasiosos e desvinculado de um discurso histórico ou verdadeiro [...]”, o que não encontra abrigo nas comunidades indígenas.

Para esses atores sociais, as narrativas contadas possuem caráter verdadeiro, pois elas trazem explicações da realidade a partir da perspectiva de seu grupo. Para reafirmar esse caráter, os narradores em campo sempre fazem questão de iniciar a contação afirmando que “*aconteceu já*”, além de inserir nas narrativas elementos do ambiente biofísico que habitam, a exemplo do rio, da cachoeira, de uma aldeia antiga, e personagens que têm vida concreta na comunidade (o avô, a avó, o tio, a tia, o cacique, o pajé, o caçador etc.). Assim, em vez de *mito*, *lenda*, eles as chamam de “*história*”, “*histórias de antigo*” ou “*história de antigamente*”.

Como um dos pilares do nosso trabalho é privilegiar e reconhecer a perspectiva dos atores pesquisados, nada mais coerente será aplicar doravante as terminologias elaboradas por eles para se referirem ao que o ocidente cunhou de mitos e lendas, quais sejam: histórias,

histórias de antigo e histórias de antigamente. Poderemos, também, se referir a elas apenas como narrativas.

## ORGANIZAÇÃO DA TESE

Além desta introdução e conclusão, o presente texto está organizado em três partes (I, II e III), que reúnem dois capítulos cada, inter-relacionados pelo campo temático.

Na parte I, os dois capítulos se conectam por descrever o panorama territorial, social e cultural dos *Tentehar-Guajajara* no atual momento. No primeiro capítulo, intitulado *Os Tentehar-Guajajara*, refletimos sobre os processos de identificação mobilizados quando os atores sociais pesquisados dão preferência por serem reconhecidos como *Tentehar*, *Guajajara* ou como ambos. Se antes o termo *Guajajara* era repelido pelos atores indígenas, no atual contexto, ele é amplamente assumido, especialmente, pelos jovens, na busca de visibilidade das bandeiras que defendem.

Nessa direção, os processos de identificação e as flutuações percebidas nas identidades étnicas desse grupo, ora assumindo-se *Tentehar* (acionada principalmente entre eles), ora *Guajajara* (empregada no contato interétnico), devem ser interpretados como o esforço diário de seus atores para manterem sua emergência e fronteira. Além disso, é preciso refletir sob o ângulo da resignificação por que passou o designativo *Guajajara*. A nosso ver, com base na experiência em campo, a nação *Guajajara* tem reafirmado diariamente que não são apenas os “donos do cocar”, como alude a etimologia da palavra; são mais que isso: são donos de seus territórios, de seus saberes ancestrais e de sua cultura.

Ainda no capítulo I, no subtópico 1.2, intitulado *Quem são os Tentehar-Guajajara*, elencamos informações genéricas a respeito do contingente populacional, da língua materna e dos territórios que esse povo indígena habita no Maranhão. De forma mais específica, no item 1.3, tratamos de questões relativas à TI Cana Brava/*Guajajara*, onde a aldeia Pantanal e o seu entorno estão inseridos, com a ressalva de que, embora seja uma única TI e um único povo, é preciso considerar que não se trata de um grupo étnico homogêneo do ponto de vista cultural e social, uma vez que as comunidades da Cana Brava/*Guajajara* encontram-se em contextos sociais diversos (a TI recobra 3 municípios distintos), os quais intervêm diferentemente sobre cada comunidade/região. Essa heterogeneidade é, inclusive, percebida e pronunciada pelos atores com quem nos relacionamos em campo e em outros espaços.

Feitas as considerações sobre a TI onde a aldeia-campo está localizada, no capítulo II, alcunhado de *Os atores sociais e o campo de pesquisa*, aprofundamos a descrição e a análise dos antecedentes históricos relativos à origem da aldeia Pantanal e do seu entorno, o que nos

possibilitou concluir que as comunidades da região do rio Corda têm como origem comum, ainda que indiretamente, a aldeia Sardinha (hoje, Sardinha Velha).

Da análise dos elementos sociais e culturais<sup>55</sup>, partindo da organização social e política das comunidades pesquisadas, passando pela forma como os atores ocupam o espaço físico da aldeia e pelo sistema produtivo-cultural, até a cosmovisão *Tentehar-Guajajara*, notadamente a que envolve a aliança simbólica entre homem e espíritos, buscamos correlacionar todos esses elementos ao processo de identificação étnica calcado, principalmente, na produção de uma fronteira que seja capaz de identificar o *nós* e o *outro*.

Nesse esforço, concluímos que a disposição circular adotada pelos *Kanela* na relação com o *layout* espacial das residências *Tentehar-Guajajara*, de rua única, seguindo o traçado da vicinal que corta a comunidade, é enfatizada pelos atores sociais com um elemento distintivo – uma fronteira - entre aquele grupo indígena *Jê* e estes *Tupi*, contribuindo para a construção de uma visão de pertencimento e de diferenciação étnica.

Todavia, as interpretações que fizemos sobre a forma como cada grupo ocupa o espaço não se esgotam na questão da fronteira. Fomos além, e propomos a exegese de que esses projetos no espaço, cruciais para a produção do território, reforçam o modelo das relações de poder empregado por cada um dos grupos. No caso das aldeias *Tentehar-Guajajara*, onde as relações de poder são por nós caracterizadas como de natureza multicêntrica e relativamente descentradas, destacamos que o traçado espacial adotado por esses atores *Tupi* não permite, ao menos, projetar uma centralidade, tal qual acontece no âmbito das relações de poder.

Noutra perspectiva, na aldeia Escalvado *Kanela*, onde o homem detém o monopólio da governança política e todas as decisões importantes que impactem diretamente o aldeamento são tomadas no centro do pátio circular, o que permite inferir que são relações do tipo centralizada, a forma geométrica do círculo, marca dos aldeamentos *Timbira*, representa, naquele contexto, a forma mais apropriada de simbolização das interações de poder.

Do quadro que elaboramos a partir das nossas experiências em campo foi possível constatar a permanência de instituições sociais, de rituais, de práticas de cultivo, de valores ideológicos e das *histórias de antigo* que remetem a um passado ancestral, muito embora os efeitos do contato com o homem *branco* também sejam percebidos, o que não poderia ser diferente, pelo caráter dinâmico da cultura. De permanências socioculturais, citamos algumas:

---

<sup>55</sup> Cabe destacar que, em face dos objetivos de pesquisa previstos, nem tudo que poderia se abrigar sob o binômio do social e do cultural foi tratado neste trabalho.



a família extensa<sup>56</sup>, a matrilocidade ou uxurilocidade<sup>57</sup>, rituais de curas operadas por pajés, ritual de passagem da menina-moça, o cultivo da mandioca (*mani'ok*), a produção e o consumo de farinha azeda (*tyrà̃m hazà̃hy*), o senso de proteção e respeito aos elementos da natureza, a crença nos espíritos da floresta (*ka'a zar*, *'yzar*, *hupiwar* etc.) e a narrativa do *Maíra*, reverenciado como o herói cultural, e a dos gêmeos *Maira-yr* (filho do Maíra) e *Mikura-yr* (filho do Mucura<sup>58</sup>).

Já a parte II, que reúne os capítulos III e IV, titulados respectivamente como “*Antigamente*” e o tempo em que “*Nós viemos de muito longe, empurrados pelos brancos*” e *Identidade, território e fronteira: “Nós não somos como os brancos que vivem em qualquer lugar do mundo”*, frutos de uma exaustiva pesquisa documental e bibliográfica, apresenta um panorama histórico abrangente dos *Tentehar-Guajajara* desde os primeiros contatos com os franceses, no início do século XVII, até 1995, quando os últimos posseiros que ocupavam o povoado São Pedro dos Cacetes foram definitivamente retirados da TI Cana Brava/*Guajajara*. A tônica desses capítulos é que a apreensão da realidade presente não poderia abdicar da perspectiva histórica.

Nesse percurso, interessou-nos não somente estabelecer uma cronologia histórica, mas sobretudo ratificar, a partir da *corpora* documental e bibliográfica, que os *Tentehar-Guajajara* elaboraram estratégias para resistir às investidas do colonizador e, assim, continuar existindo, enquanto grupo étnico, até os dias atuais, bem como canalizaram a luta pela demarcação de seus territórios tradicionais para evidenciar a fronteira em relação à sociedade envolvente.

Nesses capítulos, refletiremos sobre as narrativas expressas (e omissas) na memória oral dos atores sociais, representadas nas *histórias de antigo*, em documentos e em bibliografias produzidos ao longo dos últimos séculos em relação aos *Tentehar-Guajajara*. Para tanto, dividimos as discussões em dois capítulos, organizados a partir da temporalidade e ideologias expressas pelos atores indígenas.

O capítulo III abrange duas temporalidades distintas, assim expressas: o tempo “*antigamente*” e o tempo em que “*Nós viemos de muito longe, empurrados pelos brancos*”. “*Antigamente*” é uma referência ao período anterior à chegada dos não indígenas e aos primeiros contatos com eles em 1612. Logo de início, procuramos registrar as narrativas orais contadas pelos atores, relacionando-as aos momentos do pré e pós-contato com os *brancos*. Em seguida,

---

<sup>56</sup> Será devidamente explicado no Capítulo II.

<sup>57</sup> *Idem*.

<sup>58</sup> Espécie de gambá.

fizemos uma análise das informações contidas em documentos históricos que dizem respeito ao grupo indígena em questão.

A fase que capitulamos de "*Nós viemos de muito longe, empurrados pelos brancos*" remete ao período de migração dos *Tentehar-Guajajara* de suas terras tradicionais no rio Pindaré para a região central do estado, via rios Mearim e Grajaú, consolidada nas primeiras décadas do século XIX.

O capítulo seguinte, denominado "*Identidade, Fronteira e Território: 'Nós não somos como os brancos que vivem em qualquer lugar do mundo'*", explora as ações realizadas pelo povo *Tentehar-Guajajara* em defesa de seus territórios tradicionais, em que os atores indígenas destacam a ocupação tradicional de um território como uma fronteira étnica que os distingue dos *brancos*, portanto, um componente crucial de sua identidade.

Tais temporalidades e ideologias são analisadas nesta parte do trabalho tendo como *background* historiográfico determinados eventos históricos situados nos períodos colonial (1612 a 1822), imperial (1822 a 1889) e republicano (1889 até 1995<sup>59</sup>), com o objetivo de evidenciar o dinamismo, a produção de fronteiras, as estratégias de resistência do povo indígena em questão frente às investidas genocidas promovidas pelos governos coloniais, imperiais e republicanos.

A parte III abriga os dois capítulos finais, o V e o VI, intitulados, respectivamente, como: *Kuzàwaza wira' o haw*<sup>60</sup>: "*É o [a] cultura do índio*" e *Símbolos e identidade no ritual de passagem feminino dos Tentehar-Guajajara*.

No capítulo V procuramos analisar como o ritual de passagem feminino em questão e outros elementos culturais representam emblemas de distintividade, principalmente, entre indígenas *Tentehar-Guajajara* e *karaiw* (perspectiva exógena), com foco nas relações interétnicas entabuladas no interior do território da Cana Brava/*Guajajara*. Mostraremos, sob o prisma das esferas sociais do matrimônio e da religião, que esse território tradicional é atualmente, muito mais que antes, povoado por indivíduos e representações do *outro*.

Com efeito, a intenção é avaliar como os atores sociais indígenas marcam a fronteira nesse contexto de intenso contato. Para isso, utilizamos registros etnográficos recolhidos no campo, como depoimentos, narrativas/*histórias de antigo*, observações do universo da aldeia-campo e do seu entorno etc., e os analisamos à luz dos fundamentos teóricos escolhidos para discutir a temática proposta, notadamente os propostos por Barth (2000).

<sup>59</sup> Elegemos o ano de 1995 para fechar o recorte historiográfico porque foi o ano em que os posseiros que ocupavam o povoado São Pedro dos Cacetes foram definitivamente retirados da TI Cana Brava/*Guajajara*.

<sup>60</sup> Traduzido da língua *Tentehar* para a portuguesa significa *Festa da Menina-moça*

No capítulo final, o VI, descrevemos as etapas que compõem o ritual observado na aldeia Pantanal, interpretando os símbolos a partir dos níveis exegético, operacional e posicional (TURNER, 2005), para demonstrar como e de que forma eles agem para a construção do sentimento de pertença, fazendo com que haja uma autoidentificação indígena (perspectiva endógena).

Partimos do princípio de que os símbolos rituais são um fator de ação social (TURNER, 2005), isto é, a maioria dos símbolos observados carregam uma semântica para além do ritual, alcançando, nesse sentido, o social e influenciando diretamente o comportamento e ações das pessoas dentro do grupo social, podendo inspirá-las, motivá-las e orientar ações coletivas.

Nesta seara das representações simbólicas, estabelecemos as correspondências entre o ritual em questão e uma narrativa oral contada por um *tàmuz* (ancião), a qual aborda a história de uma menina-moça raptada pela *y'zar*<sup>61</sup> (mãe d'água) enquanto apanhava buriti<sup>62</sup> no rio Corda. Pelas normas culturais do grupo, a menina-moça não pode entrar no rio sem a presença da mãe pelo tempo em que estiver passando pelo ritual de passagem, ou seja, desde a sua primeira menstruação até o final da festa propriamente dita, sob risco de ser arrebatada pelo espírito que impera sob à água.

Em linhas gerais, na parte III desta tese, analisamos como o ritual de iniciação da menina indígena é relevante no processo de elaboração identitária do povo *Tentehar-Guajajara*, tanto na perspectiva endógena quanto exógena, visto que, conforme Barth (2000), a identidade étnica é uma forma de organização social em que os membros se identificam e são identificados como tais pelos outros com quem interagem. Assim, o ritual indígena pesquisado faz emergir no interior do grupo *a imagem de si* (autodefinição), a partir dos elementos simbólicos significados nele, ao mesmo tempo que se revela como traço singular em relação à sociedade envolvente.

---

<sup>61</sup> Encontramos também este registro ortográfico em campo: *y'zar*.

<sup>62</sup> Segundo o site *cerratinga*, o buriti ou miriti (nome científico: *Mauritia flexuosa*) é uma planta que pode alcançar até 30 metros de altura e ter um caule com espessura de até 50 cm de diâmetro, sendo encontrado em terrenos alagáveis e brejos de várias formações. O fruto da árvore possui uma casca bastante rígida, que é uma proteção natural contra predadores e contra a entrada de água. A polpa do fruto é saborosa e possui coloração alaranjada, sendo acompanhada, em geral, de um caroço, que é a semente da espécie. Disponível em <https://www.cerratinga.org.br/especies/buriti/#:~:text=O%20buriti%20ou%20miriti%20>. Acesso em 08 de ago. de 2022.

**PARTE I**

## CAPÍTULO I - OS *TENTEHAR-GUAJAJARA*

### 1.1 *TENTEHAR* OU *GUAJAJARA*? O ASPECTO POLÍTICO DOS ETNÔNIMOS

Índio, gentio, bárbaro, selvagem, foram alguns dos termos utilizados genericamente para se referir aos povos originários que habitavam o atual território brasileiro no período pré-cabralino. Longe de serem autodesignativos, eles expressam desconhecimento (o termo índio tem sua origem no engano de Colombo que julgara ter encontrado as Índias, em 1492), visão etnocêntrica (bárbaro, selvagem *versus* civilizados) e deformada das identidades indígenas. Em comum, apresentam sempre uma perspectiva colonialista, portanto, desprestigiada sobre os povos originários, e nesse sentido são a expressão clara da tentativa de encapsular a diversidade cultural.

Em entrevista à BBC News Brasil, em abril de 2019, justamente no “dia do índio”, Daniel Munduruku (MUNDURUKU, 2019), expoente escritor de literatura indígena na contemporaneidade brasileira, expressa sua negativa à utilização da expressão índio para se referir aos povos originários: “Do meu ponto de vista, a palavra índio perdeu o seu sentido. É uma palavra que só desqualifica, remonta a preconceitos. É uma palavra genérica. A generalização esconde toda a diversidade, riqueza e humanidade dos povos indígenas.”. Em vez de índio<sup>63</sup>, ele propõe indígena, por significar originário, aquele que está ali antes dos outros. Essa ressignificação é, antes de mais nada, um ato político, por contrapor-se às imposições emanadas do colonizador, bem como reveste-se como estratégia de resistência.

A propósito da “comemoração” alusiva ao “dia do índio”, como se convencionou a fazer no Brasil em 19 de abril de cada ano, os diferentes povos indígenas têm encampado ações educativas com o intuito de desconstruir a ideia genérica sobre eles, bem como contrapor a lógica que busca ofuscar a pluralidade de povos e culturas ameríndias que há no país. Dia dos povos indígenas<sup>64</sup>, em substituição ao “dia do índio”, é o mote da campanha. Dia de luta e de resistência em vez da sofisma da comemoração quando sobre esse assunto não há muito o que se comemorar.

Insistindo ainda no que tange à nomeação, compreendemos que nomear o *outro* nunca é uma ação inerte. Na verdade, é intencional e, ao longo da história, assumiu diferentes funções; uma delas, dominar e subjugar o diferente. Para corroborar o que apontamos, traremos

---

<sup>63</sup> Embora o termo “índio” seja frequentemente evitado, em campo, os atores sociais, principalmente os anciãos, ainda o utilizam com certa frequência.

<sup>64</sup> Após várias lutas no campo político, as organizações representativas dos diferentes povos indígenas conseguiram a aprovação da Lei nº 14.402, de 8 de julho de 2022, que substituiu o “Dia do Índio” por “Dia dos Povos Indígenas”.

dois exemplos não taxativos. O primeiro encontramos na obra *A conquista da América: a questão do outro*, de Tzevetan Todorov (2003), o qual revela que Cristóvão Colombo passou, em diversas ocasiões, a renomear os lugares da terra “recém-descoberta”, desconsiderando os nomes pelos quais os nativos já os chamavam: “À primeira que encontrei [trata-se de ilhas], dei o nome de San Salvador, em homenagem a Sua Alta Majestade, que maravilhosamente deu-me tudo isto. **Os índios chamam esta ilha de Guanaani**”. (TODOROV, 2003, p. 37 - 38, grifos nossos).

O segundo exemplo pode ser encontrado nos primeiros anos do século XVII, quando o Maranhão esteve sob o domínio dos franceses. Yves D’Evreux, francês, clérigo da ordem capuchinha, durante os anos de 1613 e 1614 em que esteve no Maranhão, buscando, segundo ele, “salvar” os gentios das garras de *Jeropari*<sup>65</sup>, registrou um episódio da tentativa de manutenção das relações de dominação e sujeição, defendidas e postas em práticas pelos franceses, tendo a religião como instrumento.

Pela descrição do referido católico, apresentou-se a ele um índio de Tapuitapera<sup>66</sup>, principal numa aldeia antiga da província, chamado Marentim, “[...] sempre amigo dos franceses, de boa índole, modesto, de poucas falas, olhos sempre voltados para a terra [...]” (D’EVREUX, 2002, p. 266), que pretendia receber o batismo católico, o que lhe foi concedido. Na cerimônia batismal, os franceses deram-lhe um novo nome: Martinho Francisco. A partir desse episódio, sempre que se referiam ao recém-convertido, chamavam-no pelo seu novo nome.

A conversão de Marentim ao catolicismo significou para os franceses capuchinhos uma grande conquista, aliás, “[...] foi a primeira aquisição, seguida de muitas outras.” (D’EVREUX, 2002, p. 274). Da reflexão sobre estes exemplos, depreendemos que a nomeação se reveste da intenção evidente de o nominador ser senhor do *outro*; este, tido como inferior, incapaz etc. Em outras palavras, a nomeação equivale a tomar posse. (TODOROV, 2003).

Outra perspectiva possível de vislumbrarmos em relação aos exemplos apresentados toca a questão da identidade, ou, na verdade, a tentativa de eclipsá-la. Na situação narrada pelo clérigo capuchinho, o ritual batismal só era possível àqueles gentios que abandonassem seus costumes e que passassem a viver em “retidão”, seguindo os preceitos religiosos, isto é, era preciso abandonar a sua identidade indígena (sinônima, na época, de gentio, pecador,

---

<sup>65</sup> Refere-se ao diabo na ótica cristã, especialmente, após as incursões catequéticas. Os *Tentehar-Guajajara* o chamam de *Zurupari*.

<sup>66</sup> Hoje é a cidade de Alcântara, no Maranhão.

condenado ao inferno) e assumir a de filho de Deus (íntegro, salvo). Nesse sentido, o recebimento do novo nome, que é a marca da nova identidade, simbolizaria a metamorfose.

No que tange aos etnônimos que dão nome aos grupos indígenas no Brasil, verificamos que a maioria deles possuem uma exod definição, atribuída pelos *outros* com quem mantiveram contato ao longo dos anos. Além disso, eles também possuem uma endod definição, um termo autoatribuído que reflete a autoidentificação do grupo.

Nessa seara, é imperioso refletir acerca das nomenclaturas atribuídas e autodesignativas que se referem aos *Tentehar-Guajajara* relacionadas na bibliografia e nos documentos analisados nesta tese e relacioná-las ao caráter político dos processos de identificação étnica no contexto contemporâneo, pois longe de ser um ponto pacífico, tanto para os próprios atores indígenas quanto para antropólogos, as discussões sobre o tema revelam a plasticidade que permeia os processos de identificação étnica acionados pelos atores sociais de cada grupo, além de destacarem o caráter político e social desses processos de afirmação identitária.

Desse modo, a endod definição *Tentehar* e a exod definição *Guajajara* não podem ser tomadas simplesmente como sinônimas, antes, é crucial considerar as múltiplas dimensões e perspectivas envolvidas, a fim de compreender as continuidades e as transformações nas formas como os atores indígenas se autodesignam, se relacionam, se posicionam e negociam. Lembremos que a identidade étnica envolve um jogo ideológico, portanto, político, “passível de uma certa escolha [...] (escolhas estratégicas)” (OLIVEIRA, 1976, p. 22), guiado pelos interesses dos atores sociais e pela conjuntura da situação de contato.

No percurso da nossa pesquisa, sempre que indagamos os atores indígenas a respeito de como eles afirmam sua indianidade, utilizando sua língua materna, a resposta foi unânime: “*The Tentehar*<sup>67</sup>”, que traduzido significa “*Eu sou indígena*”. Ocorre que o termo *Tentehar* não é por eles empregado indistintamente; não se refere a todos os grupos indígenas do Estado brasileiro, mas tão somente a quem consideram ser do seu grupo étnico.

Para se referirem a indígenas de outros grupos ou mesmo a não indígenas, eles empregam termos distintos, a exemplo do termo *Àwà*, empregado quando falam dos *Kanela*, do tronco linguístico *Macro-jê*, que povoam regiões adjacentes à TI Cana Brava/*Guajajara*. À guisa desse exemplo, é inequívoco que *Tentehar* constitui-se uma expressão genuína da identidade desses indígenas *Tupi*, o que não quer dizer que o seu uso esgota a possibilidade de,

---

<sup>67</sup> Segundo alguns atores pesquisados, na língua materna indígena *Guajajara* não existe o fonema /*Ten*/, mas sim o /*Te*/ e, por isso, originalmente, autodesignavam-se /*Tetehar*/. Um desses atores, cursista da licenciatura intercultural indígena da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), pontuou que todas as outras nomenclaturas – *Tentehar(a)*, *Tenetehar*, *Tenetehara* - são resultados do aportuguesamento.

também, se assumirem *Guajajara* no atual contexto. Certamente, para os indivíduos pesquisados, a conotação que tem hoje a terminologia *Guajajara* não é a mesma que teve no passado.

Não obstante o reconhecimento de que *Tentehar* foi o etnônimo empregado por esses indígenas desde há muito tempo<sup>68</sup>, a documentação produzida ao longo dos anos subsequentes à invasão por franceses e portugueses do atual estado do Maranhão não trazem referência a essa terminologia, o que permitir inferir como sintoma de uma evidente tentativa de escamotear e sepultar as expressões identitárias desse povo originário.

Inicialmente *Pinariense* (D'EVREUX, 2002), “nação moradora no Pinaré” (D'ABBEVILLE, 2008, p. 396), mas o que se tornou presença constante na documentação dita oficial foi a designação *Guajajara*, pelo menos até o início do século XX, conforme assinalou Gomes (2002).

Sylvio Froes Abreu, químico e geógrafo brasileiro, especializado nas descrições das regiões naturais do Brasil, publicou em 1931 a obra *Na terra das palmeiras: estudos brasileiros*, onde apresentou importantes informações atinentes aos indígenas *Tupi* que povoavam a região de Barra do Corda. Explicando a terminologia *Guajajara*, ele afirma:

Esses que vivem nas aldeias do município da Barra do Corda e têm contacto frequente com os civilizados chamam-se a si mesmos *Tantehára* e dizem que os *Tantehára* bravos são *Uazáizára*.

*Guajajára* é, portanto, corrupção de *Uazáizára*, por substituição do *z* por *j*, *ua* por *gua* e queda do *i*. (ABREU, 1931, p. 101)

Na lógica de Abreu (1931), a referida denominação não é um termo pertencente à língua desse povo, o que é corroborado pela tradicional ausência do fonema /j-/ no vernáculo *Tentehar*: em vez de *pajé*, dizem /paze/; o mesmo se aplica ao *Jurupari*, que, em *Guajajara*, é /Zurupari/. Mércio Pereira Gomes dá como certo de que foram os *Tupinambá* da ilha de São Luís quem nominaram os *Tenetehara* de *Guajajara* ao se relacionar com estes, que habitavam no médio e alto Rio Pindaré.

O referido antropólogo explica que a palavra “tenetehara” é formada pelo verbo /ten/, que significa “ser” mais o qualificativo /etel/, que é “intenso”, “verdadeiro” e o substantivador /har(a)/, significando “aquele”, “o”. Em suma, seria “o ser íntegro, gente verdadeira” (GOMES, 2002, p. 47). Já a designação *Guajajara*, que conforme Abreu (1931) é a corrupção de

---

<sup>68</sup> Concordamos com o que escreveu Mércio Pereira Gomes: “Os velhos Tenetehara não se lembram nem nunca ouviram falar de outro termo para sua autodesignação. Assim, é provável que os Tenetehara tenham assim se autodenominado antes do início do século XIX.” (GOMES, 2002, p. 50)



*Uazáizára*, por substituição do *z* por *j*, *ua* por *gua* e queda do *i*, corresponderia a “donos do cocar<sup>69</sup>”.

Todavia, a explicação de Sylvio Fróes Abreu levanta uma questão no mínimo curiosa, qual seja: quem eram os *Uazáizara* referidos: eles mesmos (*Tantehára*) ou indígenas pertencentes a outro grupo étnico confundidos como se fossem *Tentehar-Guajajara*? Apesar de parecer óbvia a resposta, ela não nos garante tanta certeza quanto parece. Os supostos *Tantehára* bravos, chamados de *uazáizára* pelos indígenas de “contacto frequente com os civilizados” (ABREU, 1931, p. 101) dizem respeito naquele contexto provavelmente aos *Awa Guajá*<sup>70</sup>, uma vez que, na bibliografia produzida na primeira metade do século XX, era comum os autores considerarem os *Awa Guajá* (ou *guajá*) como sendo do mesmo grupo dos *Guajajara*. Nesse sentido, vejamos: “Os GUAJÁS – Dos Guajás, filhos das cabeceiras do Pinaré (Rio do Maranhão, hoje chamado Rio Pindaré) é que antigamente se chamavam Guajajaras, pouco ou quase nada se sabem.” (HURLEY, 1932, p. 39)

O etnólogo Curt Nimuendajú (1948) era exceção, pois considerava os *Guajá* como um grupo distinto dos *Tentehar-Guajajara*. Ainda assim, Nimuendajú registrou que os primeiros eram chamados pelos segundos como *wazaizara /uazaira/*, confirmando a confusão acerca dessa pauta: “Os<sup>71</sup> *Guajá* são chamados de *Wazaizara* (*wazai*, um ornamento de pequenos tufo de penas presos com cera no cabelo, mais *zara*, "dono") pelos *Guajajara* e *Tembé* [...]”. (NIMUENDAJU, 1948, p. 135. Tradução nossa)

No documentário intitulado *Ka'azar ukyze wà - Os Donos da Floresta em Perigo* (2019)<sup>72</sup>, dirigido por Flay Guajajara, Edivan dos Santos Guajajara e Erisvan Bone Guajajara, todos da TI Arariboia, sobre os *Guaja* isolados no mesmo território, há um registro que pode ser uma confirmação do que afirmamos anteriormente.

Os anciões sempre diziam que tinha um outro povo morando nessa terra. A gente chama eles de *uazaizara*. Parece que são entre 40 e 60 pessoas, mas ninguém sabe muita coisa sobre eles [...]. A gente sempre respeitou a vontade deles de não se aproximar. (GUAJAJARA; GUAJAJARA; GUAJAJARA, 2019)

<sup>69</sup> Representação gráfica da realização fonética. No dicionário Guajajara-Português, elaborado pelo casal de missionários Carl e Harisson, *Wazay /Uzai/* corresponde a cocar e o *zar(a) /zara/*, a dono. Desse modo, *Wazayzar* significa “donos do cocar”. (CARL; HARISSON, 2013, p. 209)

<sup>70</sup> Segundo o site Povos Indígenas no Brasil (PIB), estes indígenas são do tronco linguístico *Tupi*, e estão localizados na porção oriental da Amazônia, no noroeste do estado do Maranhão, com contato permanente há décadas. Há também grupos *awa* isolados, confirmados pela Funai, que vivem entre as TIs Awá e Caru, além de um outro grupo isolado na TI Araribóia, território guajajara mais ao sul e a leste. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guaj%C3%A1> Acesso em 2 de abr. de 2022.

<sup>71</sup> Texto original em inglês: “The Guaja are called Wazaizara (*wazai*, an ornament of small tufts of feathers stuck with wax in the hair, plus *zara*, “owner”) by the Guajajara and *Tembé* [...]”

<sup>72</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yol-QPrVi3A> Acesso em 21 de jul. de 2021.

Gomes (2002) também registra a aplicação pelos *Tentehar* deste designativo *Guajajara* aos indígenas *Awa Guajá*, a quem consideram às vezes terem sido Tenetehara em tempos pretéritos. Contudo, presume-se que a chegada dos *Awa Guajá* ao Maranhão, especificamente aos territórios Arariboia, Caru e Pindaré, vindos do leste do Pará, só aconteceu a partir da segunda metade do século XIX (GARCIA, 2010), ao passo que o termo *Guajajara* e suas variações estão registrados em documentos ainda do século XVII, sempre se referindo à nação moradora do rio Pindaré.

Dessa forma, em relação à origem e ao significado da exodifinição, a questão não parece ser cristalina e inequívoca. Pelos registros trazidos à baila, é possível propor, pelo menos, duas possíveis interpretações hermenêuticas: considerar que o termo foi atribuído pelos *Tupinambá*, conforme afirma Gomes (2002), e, nesse caso, não é possível garantir com integral certeza que ao pé da letra significa "donos do cocar", como tradicionalmente é concebido pelos etnólogos; ou defender a origem descrita por Abreu (1931), o que implicaria, sob essa perspectiva, que o termo realmente significa "donos do cocar". Particularmente, e apesar de não termos elementos documentais e linguísticos robustos para defender de forma conclusiva uma interpretação ou outra, consideramos a primeira hipótese a mais coerente em função de o etnônimo *Guajajara* constar na documentação já nos primórdios do século XVII, portanto, cerca de 200 anos antes da chegada dos *Awa Guajá* ao Maranhão.

Vale destacar que a discussão sobre a etimologia de um designativo étnico não se resume ao âmbito acadêmico, mas também possui implicações políticas e culturais para os povos envolvidos. Nessa direção, o princípio de respeito às tradições e às narrativas desses povos deve pautar os debates, privilegiando não apenas as fontes históricas e antropológicas, mas também os saberes e as perspectivas<sup>73</sup> dos atores sociais.

É provável que, no futuro, com a descoberta de novas fontes históricas, a realização de pesquisas etnográficas e linguísticas mais aprofundadas e o estabelecimento de diálogos interculturais entre pesquisadores e comunidades, seja possível definir a questão com mais solidez. Enquanto isso, é primordial manter a discussão aberta e polifônica, buscando compreender a complexidade das identidades e das relações e rotulação étnicas na conjuntura social, histórica e cultural em que as comunidades estão inseridas.

Nessa esteira, a questão em voga aqui não é a origem de um termo ou de outro, pelo contrário, o ponto fulcral está na necessidade de discutir, olhando o passado e o atual panorama

---

<sup>73</sup> Quando perguntados sobre o significado do termo *Guajajara*, apenas uma pequena porção dos atores indígenas interpretava como "donos do cocar".

social, cultural e histórico, os processos de identificação étnica mobilizados pelos atores sociais quando dão preferência por serem reconhecidos como *Tentehar*<sup>74</sup>, *Guajajara* ou como ambos.

Esta discussão, contudo, não tem a pretensão de se afirmar como a única possível, aliás, ela é só mais uma possibilidade de analisar um fenômeno, que como pontuamos, trata-se de um processo (exige tempo) de identificação (sempre aberto; sem ponto fixo). É mister, também, registrar que as conclusões a que chegamos refletem uma análise sobre depoimentos e experiências vivenciadas em campo do período em que estivemos entre uma pequena parcela da população indígena residente na TI Cana Brava/*Guajajara*, especificamente a que está às margens do rio Corda, em Barra do Corda - MA.

Em conversa com o jovem indígena RG, em fevereiro de 2021, questionamos por qual denominação ele gostaria que o chamássemos. Enfaticamente, ele respondeu: “*Guajajara, professor!*” E antes que perguntássemos os motivos, ele se apressou em dizê-los: “*Porque traz visibilidade pra nós!*”. A resposta desse ator social aponta para o movimento que, a cada dia, tem sido mais frequente, especialmente entre os jovens: a aceitação do termo *Guajajara*. Entretanto, nem sempre foi assim. Gomes (2002, p. 49), aqui muitas vezes citado, nos informa que “[...] os Tenetehara não gostam de serem chamados de Guajajara, pois Guajajara são os outros, aqueles índios mais primitivos.”

Embora reconheçamos a importância da conclusão a que chegou esse antropólogo, é preciso analisá-la a partir das vozes de seu tempo, para não incorrer no equívoco do anacronismo. Nessa senda, o aludido pesquisador chegou a esse desfecho com base nas suas pesquisas realizadas na década de 70 do último século, em que, de fato, parece haver, por parte desse povo originário, a repulsa à nomeação *Guajajara*, a qual, conforme notado por Gomes (2002) e Abreu (1931), comportava a ideia de primitivo, bravo, senão, selvagem. Entretanto, a historiografia nos revela que, devido às demandas emergentes, principalmente, por demarcação de seus territórios tradicionais, essa nação indígena passou a se organizar politicamente, por meio de associações e organizações, o que tem sido acompanhado pela mudança de postura em relação à utilização do etnônimo *Guajajara*.

Em outras palavras, as novas formas de relacionamento interétnico, que inevitavelmente originaram demandas emergentes e urgentes para essas comunidades indígenas, como educação escolar, saúde e demarcação e proteção dos territórios tradicionais, fizeram com que os atores sociais indígenas mobilizassem a pertença étnica como um movimento político em torno da negociação de uma autoimagem e imagem, melhores lembradas pelo etnônimo mais popular,

---

<sup>74</sup> Notamos que, mesmo entre os atores indígenas pesquisados, há uma variedade expressiva de pronúncia do termo, o que interpretamos como resultado do constante contato com a língua Portuguesa.

no caso *Guajajara*. Desse modo, o jovem, ao justificar que, no contato com o *outro*, prefere ser chamado de *Guajajara*, manipula conscientemente o processo de identificação étnica a fim de maximizar os benefícios para si e para seu grupo (OLIVEIRA, 1976), traduzidos na obtenção de maior visibilidade.

Nunca é demasiado destacar que esse processo de “manipulação”, negociação e afirmação da identidade étnica não deve ser encarado simplória e pejorativamente. Na verdade, ele reflete a complexidade das relações étnicas e a premente necessidade de adaptação e resistência por parte das comunidades tradicionais diante dos desafios impostos pela sociedade envolvente. Assim sendo, a referida “manipulação” deve ser interpretada como uma estratégia legítima e vital para viabilizar a sobrevivência cultural, a autonomia política e a defesa dos direitos das comunidades tradicionais na conjuntura atual.

Quanto à visibilidade ao grupo indígena a que aludiu o informante RG, há várias situações em que ela pode ser verificada. Vejamos uma delas: Sônia Bone da Silva Santos. Para o público em geral é provável que este nome não remeta a uma figura pública e muito menos a uma indígena. Mas, na verdade, Sônia Bone de Sousa Silva Santos (registro civil) é Sônia Guajajara<sup>75</sup>. Com a informação do etnônimo, mesmo para o público distante da temática indígena, a realização gráfica e/ou fonética do nome Sônia Guajajara indicará, ainda que parcial, e talvez distorcida, a história cultural defendida e construída por essa liderança indígena no cenário nacional sociopolítico, além de remeter ao grupo indígena ao qual ela pertence.

Quando Sônia concorreu às eleições de 2018 ao cargo de Vice-Presidenta da República surgiram vários questionamentos acerca de sua identidade indígena, especialmente porque no seu registro civil não havia o etnônimo de seu grupo étnico. Após checagens de portais de notícias<sup>76</sup> brasileiros, mostrou-se que na época em que a candidata nasceu, em março de 1974, a anacrônica lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio) previa regras de registro natalício apenas para os indígenas não integrados<sup>77</sup> à “comunhão nacional”, ou seja, aos que viviam isolados. Para outras circunstâncias, o Estatuto não abordou a questão, gerando uma lacuna legal<sup>78</sup>, o que culminou no não registro do designativo étnico na certidão dessa liderança.

<sup>75</sup> Deputada Federal eleita pelo Estado de São Paulo em 2022. Atualmente, ela é Ministra do Ministério dos Povos Indígenas. Mais informações sobre esta ativista indígena podem ser conferidas no seguinte endereço eletrônico: <https://campanhademulher.org/sonia-guajajara/> Acesso em 21 de abr. de 2022.

<sup>76</sup> *BandNews FM, Folha de S. Paulo e UOL.*

<sup>77</sup> Essa classificação advém do que instituiu o Estatuto do Índio, que considerou o grau de contato dos indígenas com a sociedade envolvente para estabelecê-la. Segundo esse normativo, “Os índios são considerados: I – Isolados [...] II - Em vias de integração [...] e III – Integrados [...]” (BRASIL, 1971).

<sup>78</sup> Ocupando o fulcro deixado pelo referido estatuto, há a Convenção nº 169, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário, e que garante aos povos indígenas que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos.” No mesmo sentido, em 2012, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e o Conselho Nacional do Ministério Público

Agora, se, por um lado, a exoddefinição<sup>79</sup> *Guajajara* aciona a visibilidade, por outro, ela expressa a dialética própria dos processos de identificação que dicotomiza o *nós* e o *eles*; a endoddefinição *Tentehar* e a exoddefinição *Guajajara*. Para Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 143), “um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exoddefinição.”

Na casuística dos *Tentehar-Guajajara*, a exoddefinição desempenha um papel significativo ao delinear as diferenças entre os subgrupos, em que o etnônimo *Guajajara* é utilizado para se referir aos *Tentehar* orientais, ou seja, aqueles que habitam o estado do Maranhão. Por outro lado, a exoddefinição *Tembé* está relacionada aos indígenas que também se autodenominam *Tentehar*, mas que, predominantemente, residem no estado do Pará.

Embora ambos os grupos, *Tembé* e *Guajajara*, se reconheçam como um único povo (*Tentehar*), as respectivas exoddefinições são fundamentais na arena das negociações e das reivindicações por melhores condições, travadas diretamente com os governos estaduais do Pará e Maranhão, tendo em vista que elas fornecem uma base para a articulação de demandas específicas, que considere as particularidades sociopolíticas e territoriais de cada grupo.

Assim, obrigatoriamente, é necessário avaliar o impacto das classificações étnicas na mobilização política e no estabelecimento de alianças entre os diferentes subgrupos indígenas, destacando sempre que as categorizações pelos não membros podem afetar as percepções e o engajamento dos atores não indígenas, como governos, organizações não governamentais etc.

Na seara dos processos de identificação étnica, as flutuações percebidas nas identidades étnicas dos *Tentehar-Guajajara*, ora assumindo-se *Tentehar*<sup>80</sup>, acionada principalmente entre eles, ora *Guajajara*, empregada no cotidiano do contato interétnico, devem ser interpretadas como ato político e social, visando reafirmar a pertença e a emergência. Portanto, assumir-se, também, *Guajajara* não é um ato de subserviência, mas sim de (re)existência, demonstrando que, em tempos de novas configurações de contato, é vital lançar mão de estratégias políticas à altura para continuarem existindo enquanto grupo étnico que são. Ademais, é preciso refletir sob o ângulo da ressignificação por que passou o designativo *Guajajara*.

Com base na experiência em campo ao longo dos anos, concluímos que a nação *Guajajara*, por meio do ato político de identificar-se e ser identificado como *Guajajara*, tem

---

(CNMP) aprovaram a Resolução Conjunta nº 3/2012 que determina no § 1º do art. 2º, que “No caso de registro de indígena, a etnia do registrando pode ser lançada como sobrenome, a pedido do interessado.”

<sup>79</sup> Atribuída pelo *outro*.

<sup>80</sup> Registramos que, por diversas ocasiões, os atores pronunciaram *Tentehara*, *Tenetehara*, *Tanteharo* (designação mais escassa).

reafirmado diariamente que não são apenas os “donos do cocar”; são mais que isso: são donos de seus territórios, de seus saberes ancestrais e de sua cultura. Em suma, a etiqueta étnica *Guajajara*, embora atribuída pelo *outro*, mas ressignificada pelo grupo nomeado, “tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos [...]” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 143), e, por isso, o Estado não poderá simplesmente ignorá-los, pelo menos não com a alegação de que a existência do grupo foi dissolvida na sociedade nacional. A prevalência e o reconhecimento da etiqueta étnica *Guajajara* evidenciam a presença contínua e a importância deste grupo indígena.

Por fim, justificamos que o termo *Tentehar-Gujajara*, como empregado neste trabalho, é o composto utilizado para marcar, por um lado, que ambos os designativos fazem parte do contexto dos indígenas quanto dos não indígenas; e por outro, indica que nossa pesquisa versa somente sobre os *Guajajara*, não alcançando, portanto, os *Tembé*.

Sobre a grafia *Tentehar* em vez de outras abundantemente utilizadas pelos atores e em diversos trabalhos científicos, a sua escolha deu-se por considerar, primeiro, que ela é reconhecida, praticada e aceita pelas comunidades pesquisadas<sup>81</sup>, além de ser, pelos relatos que registramos, o termo *Tentehar* o mais próximo da designação tradicional.

## 1.2 QUEM SÃO OS *TENTEHAR-GUAJAJARA*

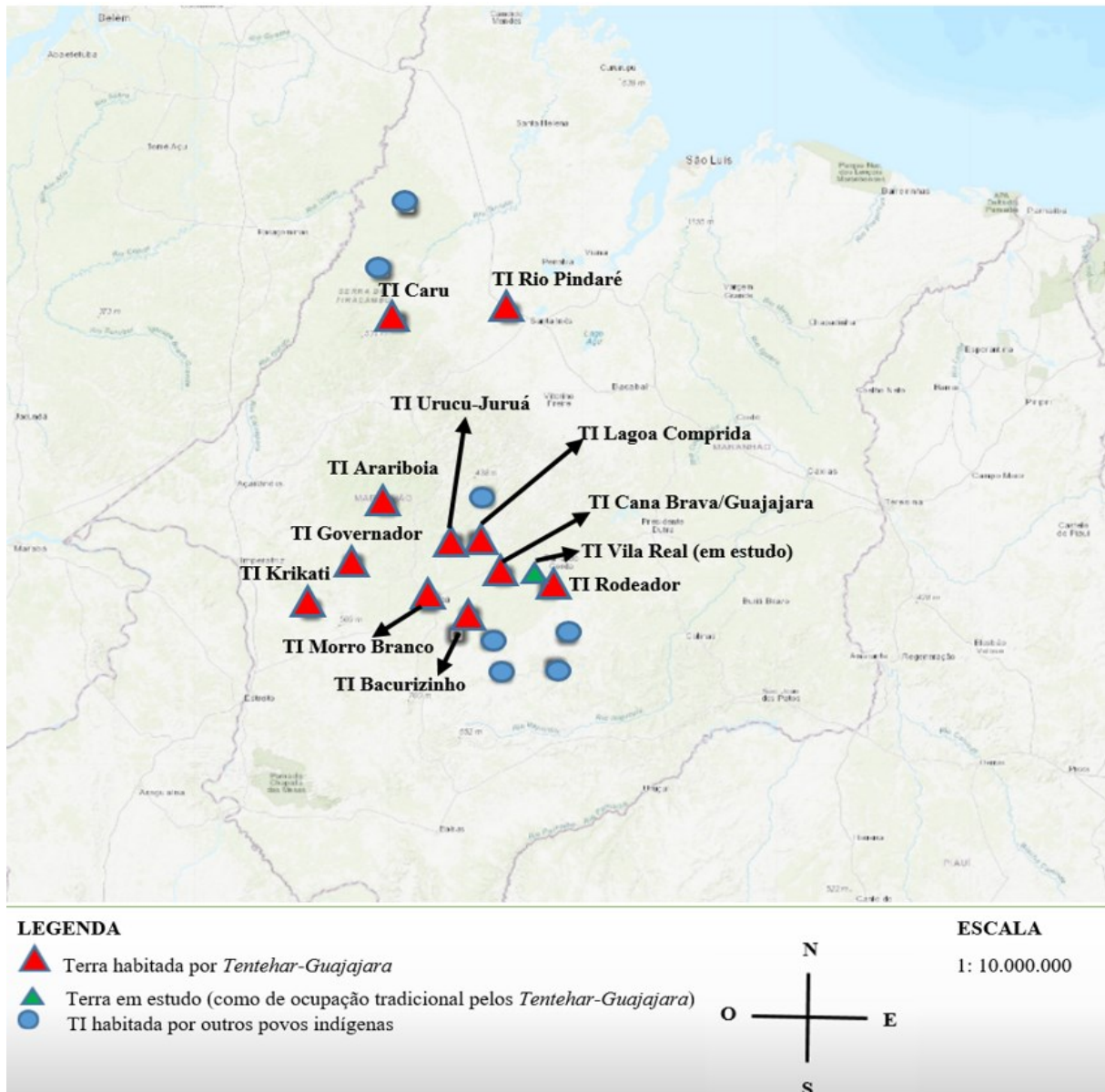
Os *Tentehar-Gujajara* habitam os territórios posicionados desde o vale do rio Pindaré até o médio Mearim. Atualmente exibem uma população de mais de 27<sup>82</sup> mil pessoas, o que os colocam com a maior população indígena no Maranhão e a quarta na escala nacional. Toda essa população está distribuída em onze TI, conforme o mapa a seguir, e em áreas urbanas.

---

<sup>81</sup> Apenas para exemplificar, no *Dicionário ilustrado da Língua Tentehar-Gujajara* (SEDUC-MA, 2010), de autoria de indígenas dessa etnia, eles grafaram a designação étnica tal como grafamos neste trabalho de conclusão de curso. Convém ainda notar que, dos 57 indígenas que assinam a produção do dicionário, 25 são da TI Cana Brava/*Guajajara*.

<sup>82</sup> Dados obtidos no site Povos Indígenas no Brasil (PIB). Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>. Acesso em 9 de abr. de 2022.

**Mapa 1 – TI habitadas por *Tentehar-Guajajara* (MA)**



Em seis das onze TI, os *Tentehar-Guajajara* são presença exclusiva: nas do Rio Pindaré, Bacurizinho, Cana Brava/*Guajajara*, Lagoa Comprida, Urucu-Juruá e Morro Branco. Nas demais, dividem o território com outros povos: na Rodeador, há a presença de uma aldeia do povo *Tikuna*, a aldeia *Uruaçú*, sob a liderança do cacique Urupaiti Ambureré *Tikuna*; na Caru e na Arariboia, dividem com os *Awa Guajá*; na Governador e na Krikati, com os *Gavião Pykobjê* e *Krikati*, respectivamente. Em relação à TI Vila Real, que fica ente a TI Cana Brava/*Guajajara* e a Rodeador, no município de Barra do Corda, há uma reivindicação de ocupação tradicional pelos *Tentehar-Guajajara*.

Segundo dados obtidos no sítio eletrônico do Terras Indígenas no Brasil<sup>83</sup>, ligado ao ISA, o processo de demarcação administrativa<sup>84</sup> dessa área da Vila Real encontra-se parado desde 30/06/2003 na primeira etapa do processo, que é a de identificação/estudo. Por outro lado, nessa mesma localidade, o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), por intermédio do órgão ao ele subordinado - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) - criou vários Projetos de Assentamento (PA), entre eles o do Cachimbeiro, que está na 5<sup>a</sup><sup>85</sup> fase (Assentamento em Estruturação), erigido em 22/08/1997, com 668 famílias assentadas numa extensão de 16.187,250 hectares de terra. (MAPA, 2021, p. 147)

No atual momento, não verificamos relatos de conflitos manifestos entre indígenas e assentados do PA Cachimbeiro movidos por disputas pela posse daquela gleba. Contudo, ao que parece, até 2008 havia um clima de animosidade, segundo as poucas informações acessadas através da mídia *on-line*<sup>86</sup>. Em 2009, após pedido do Ministério Público Federal (MPF) do Maranhão à Justiça Federal para que a União demarcasse a TI da Vila Real, a Advocacia Geral da União (AGU) mediou a conciliação entre a FUNAI, responsável pela abertura do processo demarcação administrativa da TI, e o INCRA, que culminou na assinatura de um Termo de Conciliação (TC) entre as partes, onde ficou acertado que as famílias assentadas permaneceriam na localidade e que a comunidade indígena não teria mais interesse na demarcação. Embora haja esse registro de conciliação, nos documentos da própria FUNAI, a TI Vila Real permanece como área de ocupação tradicional em processo de identificação.

No que se refere à língua, de acordo com Duarte (2007), tanto os *Tentehar-Guajajara* como os *Tembé* falam a língua *Tenetehára*, pertencente ao tronco linguístico *Tupi*<sup>87</sup>. Genericamente, diferem, quanto à questão linguística, nos dialetos *Guajajara* e *Tembé*, respectivamente, que habitualmente utilizam.

<sup>83</sup> Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4173> Acesso em 9 de abr. de 2022.

<sup>84</sup> Terra Indígena (TI), segundo a FUNAI (2021), é uma porção dentro do território nacional, habitada por uma ou mais comunidades indígenas, a qual após regular processo administrativo, respeitado o devido processo legal, de demarcação e homologação por Decreto Presidencial, é levado a registro imobiliário como propriedade da União (artigo 20, XI, da CF/88), perfectibilizando a área formalmente como de usufruto indígena.

O processo de demarcação de TI é norteado pelos seguintes instrumentos legais: Constituição Federal de 1988, Lei nº 6001/1973 – Estatuto do Índio e o Decreto nº 1775/96.

Em resumo, as fases para o processo administrativo de demarcação de uma TI, segundo o Decreto nº 1775/96 são: 1ª Estudos de identificação da TI realizado por um Antropólogo nomeado pela FUNAI; 2ª Aprovação do Relatório Antropológico pela FUNAI; 3ª Abertura de prazo para contestação; 4ª Declarações dos limites da TI; 5ª Demarcação física dos limites; 6ª Homologação pelo Presidente da República e 7ª Registro no Cartório de Imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU).

<sup>85</sup> A nota de rodapé com as fases de implementação de um PA sugere que o do Cachimbeiro está quase na sua etapa final, qual seja, a 7 (Assentamento Consolidado). Disponível em <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentosgeral.pdf> Acesso em 9 de abr. de 2022.

<sup>86</sup> Cf. <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/58233> Acesso em 9 de abr. de 2022.

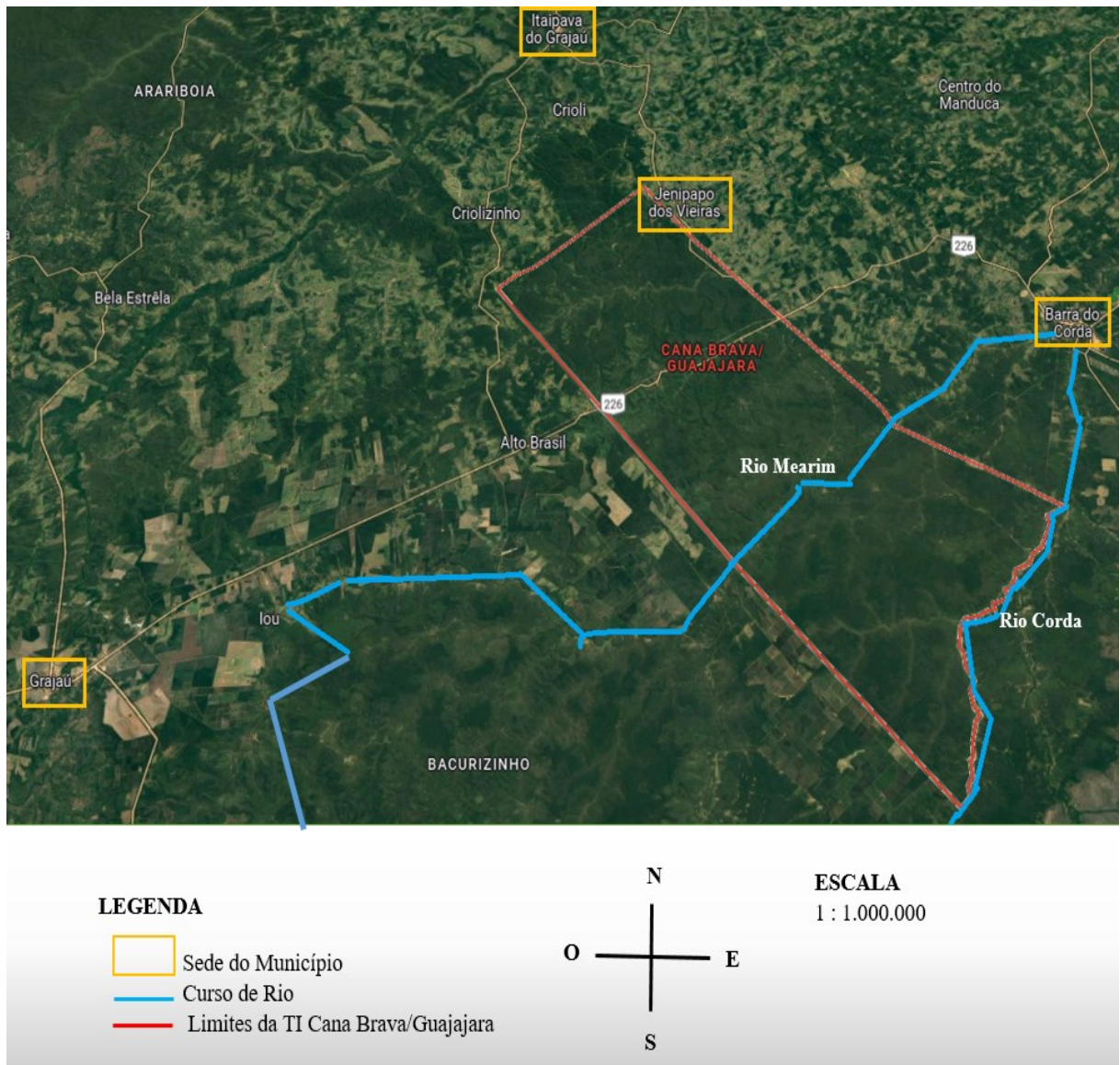
<sup>87</sup> No Brasil, as línguas indígenas são agrupadas em dois grandes troncos: *Tupi* e *Macro-Jê*. Há, porém, muitas línguas indígenas que não pertencem a nenhum desses grupos.



### 1.3 A TI CANA BRAVA/GUAJAJARA E OS SEUS ATORES SOCIAIS

A TI Cana Brava/*Guajajara* possui 137 mil hectares de extensão e está localizada na região central do estado do Maranhão, estendendo-se, nestes percentuais, pelos municípios de Barra do Corda (41,31%), Jenipapo dos Vieiras (50,71%) e Grajaú (7,33%).

**Mapa 2 – TI Cana Brava/*Guajajara***



**FONTE:** Google Maps (2022). Adaptado

Ao longo dos quase 125 anos, a Cana Brava/*Guajajara* foi palco de inúmeros conflitos, algumas vezes sangrentos, que marcaram, principalmente, o relacionamento interétnico entre *Tentehar-Guajajara* e não indígenas. Muitas vezes belicosos, esses confrontos não implicaram na ruptura integral ou duradoura das relações entre ambos. Entre um conflito e outro, momentos de tréguas eram comuns. Apenas para citar um desses embates, o famigerado Conflito de Alto

Alegre<sup>88</sup>, ocorrido em 1901, nos dá a dimensão dessa conjuntura conflituosa em que se processou o convívio interétnico.

Outra problemática que tem intensificado as tensões e frequentemente contribui para a produção de uma imagem negativa dos *Tentehar-Guajajara* da TI Cana Brava/*Guajajara* está relacionada à rodovia federal BR-226, que atravessa a referida reserva em um trecho de aproximadamente 22 km. No que concerne a esse aspecto, os assaltos cometidos contra os transeuntes têm ocorrido com relativa periodicidade nessa seção da rodovia, resultando em uma atribuição generalizada de culpa, que recai injustamente sobre todos os atores e comunidades tradicionais da região.

Por parte dos *Tentehar-Guajajara*, o tráfego intenso de caminhões e veículos de passeio tem sido responsável por inúmeras fatalidades envolvendo seus membros. Diante dessas circunstâncias, as comunidades afetadas comumente interditam a rodovia como forma de protesto, reivindicando a instalação de redutores de velocidade e o respeito por parte dos usuários da via.

Em dezembro de 2019, dois indivíduos pertencentes a esse grupo indígena sofreram um ataque fatal por arma de fogo ao transitarem pela rodovia federal BR-226, no trecho que corta a Cana Brava/*Guajajara*. Além das vítimas fatais, outros dois membros do mesmo grupo étnico ficaram feridos. Até o encerramento desta tese, as investigações policiais não tinham esclarecido completamente o caso. Conforme o testemunho de um dos sobreviventes, um veículo aproximou-se em baixa velocidade e efetuou deliberadamente múltiplos disparos em direção<sup>89</sup> às vítimas.

Dentre as hipóteses para o ataque levantadas à época, destaca-se o contexto adverso vivenciado por essa população indígena, que frequentemente é estigmatizada como criminoso, indolente e outros adjetivos negativos semelhantes. É imperativo ressaltar que tal contexto jamais poderá ser utilizado como justificativa para a violência extrema cometida contra os indígenas *Tentehar-Guajajara*.

A rede de energia de alta tensão das Centrais Elétricas do Norte do Brasil (ELETRONORTE), construída passando por dentro da TI, também tem sido um ponto de conflito. Isso porque as comunidades da Cana Brava/*Guajajara* reivindicam a compensação financeira prevista, segundo eles em acordo, em função de duas linhas de transmissão cortarem seus territórios. Em dezembro de 2021, indígenas de várias aldeias da TI derrubaram um torre

---

<sup>88</sup> No capítulo IV trataremos desse conflito.

<sup>89</sup> Ver <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/07/dois-indios-guajajara-morrem-e-quatro-ficam-feridos-durante-atentado-no-maranhao.ghtml> Acesso em 9 de abr. de 2022.

elétrica para pressionar a Eletronorte a cumprir os termos ajustados. Assim falou uma das lideranças do protesto à reportagem do G1 Maranhão<sup>90</sup>:

Nós estamos reivindicando o repasse que a Eletronorte não cumpriu que seria no valor de R\$ 2 milhões e 800 mil. Há mais de quatro anos nós estamos em busca desse recurso e ela vem nos enganando junto com a Funai e infelizmente sem avanços em favor das nossas comunidades indígenas. Ela distribui 1800 cestas, mas nós somos 4.500 famílias. Isso para nós índios foi um ponto negativo porque os produtos vieram todos vencidos e outros perto de vencer. Hoje queremos que a nossa proposta seja aprovada, queremos o vale-compra, ou seja, a autonomia de comprar o nosso próprio alimento” (G1/MA, 13/12/2021)

Salientamos que, embora estejamos falando de uma única TI e de um único povo, temos que considerar que não se trata de um grupo étnico homogêneo, uma vez que as comunidades encontram-se em contextos sociais diversos (a TI recobra 3 municípios distintos), os quais intervêm diferentemente sobre cada comunidade. Essa heterogeneidade é percebida pelos atores com quem nos relacionamos em campo e em outros espaços, sem necessariamente lograr prejuízos à pertença grupal. Só para ilustrar, vejamos:

Em 2019, quando ministrava a disciplina de Língua Portuguesa para professores indígenas e não indígenas atuantes na Educação Escolar Indígena em comunidades *Tentehar-Guajajara* e *Kanela* (Aldeia Escalvado), no âmbito do Curso de Extensão “Práticas Pedagógicas Interculturais”, me deparei com uma situação que até então negligenciava: as diferenças culturais dentro do grupo *Tentehar-Guajajara*. Ao final da manhã daquele dia, pedi ao meu orientando de pesquisa de iniciação científica do ensino médio, Geclésio Guajajara, da Aldeia Pantanal (mais próxima ao rio Corda) que me acompanhava naquela ocasião, para apresentar à turma de professores o rascunho do livro de narrativas indígenas, escrito em Português e em *Guajajara*, que tínhamos submetido à avaliação da Editora IFMA para publicação. O jovem fez a sua apresentação, e ao final, para minha surpresa, um professor indígena de uma aldeia próxima ao rio Mearim (salvo engano da aldeia Jenipapo) pediu a fala e fez a seguinte ressalva, em tom de descontentamento: “Professor, esse livro não circulará bem no nosso meio. Porque a gente da região do Mearim fala um pouco diferente dos *Guajajara* do rio Corda. A gente vai ter dificuldade pra entender o que está escrito aí.” (DIÁRIO DE CAMPO nº 6, de 22, 23, 24, 25 e 26 de fevereiro de 2021)

A afirmação de “*a gente da região do Mearim*” não deve ser interpretada exclusivamente do ponto de vista de uma georreferência. Na verdade, a partir dessa afirmação podemos inferir, preliminarmente, duas proposições: (1) ela busca capitular as diferenças socioculturais e históricas percebidas pelos atores sociais entre as comunidades estabelecidas próximas ao rio Mearim e aquelas situadas nas adjacências do rio Corda; (2) ela nos revela a forma de relacionamento cosmológico (portanto, simbólico) e de identificação dos atores com aquela espacialidade, ou seja, uma nova territorialidade.

Neste contexto, a noção de territorialidade abrange tanto aspectos físicos quanto simbólicos e culturais. Assim, para além de demarcar limites geográficos, a territorialidade

<sup>90</sup> Disponível em <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2021/12/13/indios-guajaras-derrubam-torre-de-eletricidade-no-maranhao.ghtml>. Acesso em 9 de maio de 2022.

envolve aspectos de identidade cultural, valores e crenças que estabelecem a conexão entre os atores sociais e o espaço que habitam. Desse modo, a análise dessas proposições pode fornecer *insights* importantes acerca das dinâmicas socioculturais e históricas que moldam a vivência dos atores sociais nas regiões dos rios Mearim e Corda, contribuindo para uma compreensão mais aprofundada das relações e interações entre eles e, principalmente, com a sociedade envolvente.

Nas comunidades indígenas analisadas, os atores empregam termos específicos em sua língua nativa para expressar a territorialidade, refletindo a importância cultural atribuída a essa dimensão. Os que habitam no Mearim utilizam a expressão "*ywi'ra puha iwar wà*" (povo do rio Corda ou aldeias do rio Corda) para se referir aos habitantes das adjacências do Corda, enquanto os atores sociais do Corda empregam o termo "*miàri-war-wà*" (aqueles que moram no Mearim) ao mencionar os moradores do rio Mearim.

O emprego de expressões específicas na língua materna para se referir a outras comunidades indígenas pode ser um indicativo do reconhecimento e da valorização das diferenças culturais e territoriais experienciadas pelos atores sociais. Conforme os relatos que obtivemos antes e durante a pesquisa, especificamente de indígenas<sup>91</sup> das aldeias Três Irmãos, Galho Novo, Colônia e Pé de Galinha, todas localizadas nas imediações do rio Mearim, existem diferenças linguísticas entre os falantes de ambas as regiões. Além disso, no Mearim, segundo os mesmos informantes, as comunidades não praticam mais rituais xamânicos em face da forte missão de vertente cristã-evangélica. Inclusive, uma das maiores aldeias daquela região, a Três Irmãos, a população é predominantemente evangélica.

Empiricamente, observamos as distinções pontuadas pelos atores ouvidos. Nas aldeias que margeiam o rio Corda, por exemplo, ainda verificamos a ocorrência de rituais xamânicos, inclusive protagonizados por mulheres (*paze kuzà*). Durante um momento específico da investigação, presenciamos um indígena fazendo sua peregrinação semanal à residência de uma *paze kuzà* em uma aldeia próxima à Mangueira, com o objetivo de que ela o libertasse do "*àràpe*"<sup>92</sup> que lhe provocava dores nos membros inferiores. O mencionado senhor, apesar de professar a fé cristã<sup>93</sup> e tendo sido anteriormente adepto assíduo de uma denominação religiosa cristã, mantinha suas convicções tradicionais.

---

<sup>91</sup> São professores indígenas que fazem parte do círculo de amizade e profissional deste pesquisador e que sempre frequentam a sua residência na zona urbana do município.

<sup>92</sup> Este senhor nos explicou que *àràpe* refere-se ao espírito do besouro. Ele acreditava que tal entidade poderia ter sido direcionada a ele por outra pessoa, possivelmente motivada por sentimentos de inveja, e que somente um pajé (*paze*) poderia curá-lo.

<sup>93</sup> Nas muitas conversas que tínhamos, ele sempre enfatizava a crença no "*Deus da Bíblia*."

À vista disso, essa situação exemplifica claramente que, embora este grupo étnico possua um extenso histórico de contato com não indígenas, o que certamente ocasionou transformações em todos os aspectos de sua vida social e cultural, ainda assim são mantidos traços e ideologias tradicionais.

Quanto à presença de igrejas evangélicas, constatamos que ela é mais tímida na área do Corda se comparada à do rio Mearim. Durante a pesquisa, foram identificados templos religiosos<sup>94</sup> erigidos em, pelo menos, duas comunidades. Em uma delas, o líder religioso era um indígena<sup>95</sup>. Os relatos dos atores explicitam a presença cada vez mais frequente do ideário evangélico no meio deles:

Aos poucos, os indígenas com quem conversava passaram a relatar a interferência que tem exercido algumas denominações religiosas evangélicas dentro das aldeias. Em uma dessas interferências, os jovens GG e CG nos contaram o que havia acontecido na aldeia XXX<sup>96</sup>, distante da Pantanal cerca de 3km.

“Então, no dia que ia ter a festa da menina-moça lá na aldeia XXX ... os pais da menina são crentes. Acho que todo mundo lá é crente. Aí lá teve essa discordância entre os cristãos e a festa da menina-moça; sobre as cantorias, essas coisas. Só que o pai dela lá falou que não queria que passasse esse momento de ... Esse momento de comemoração, entendeu? De comemorar a festa da menina-moça, essas coisas. Falou todo mundo lá que queria a festa da menina-moça como antigamente, como ritual mesmo, com a cantoria e tudo, mesmo eles sendo crente, essas coisas. Aí entraram num acordo. Começaram a cantar na língua mesmo, na língua indígena as cantorias, na língua Guajajara. Aí, é, todo mundo aceitou, entendeu? Todo mundo aceitou, todo mundo cantou, todo mundo pulou. Aí as meninas também, todo mundo, com maracá e tudo. Pintura corporal, jenipapo. Aí de noite teve o culto. Aí de madrugada, na saída da menina-moça, teve a cantoria de novo. Os pajés” (*sic*) (DIÁRIO DE CAMPO n° 6, de 22, 23, 24, 25 e 26 de fevereiro de 2021)

Este excerto permite inúmeras possibilidades de análise; contudo, no âmbito deste recorte específico, é relevante enfatizar que comunidades partilhando um mesmo senso de pertencimento podem reagir de maneiras distintas às realidades sociais que as envolvem. Assim, o relato supracitado não pretende demonstrar que comunidades X sejam mais resistentes a interferências externas do que comunidades Y, ou que uma seja mais autenticamente indígena do que a outra. No caso em questão, a comunidade negociou a coexistência de elementos característicos de sua cultura e dos não indígenas, concordando ser viável, o que pode não ser aplicável a outras comunidades. Disso decorre a importância de considerar a singularidade de

<sup>94</sup> Não encontramos nenhum templo católico ou mesmo registro de missionários católicos na região do rio Corda. Acreditamos que o conflito de Alto Alegre, ocorrido em 1901, envolvendo, principalmente, *Tentehar-Guajajara* e religiosos capuchinhos católicos, tenha deixado fissuras nesse relacionamento, o que pode ter amplificado a presença de denominações evangélicas nestas comunidades.

<sup>95</sup> A formação de líderes religiosos dentre os próprios indígenas têm sido uma estratégia constante das entidades religiosas cristãs.

<sup>96</sup> O nome da comunidade foi omitido, por se tratar de informação sensível.

cada comunidade no contexto das interações socioculturais, levando em conta fatores como a história.

Do ponto de vista dos atores que se assumem como do rio Corda, constatamos que estes também reclamam diferenças culturais, particularmente no que se refere à língua. Os reflexos dessa percepção influenciam a dinâmica do relacionamento intraétnico e da distribuição das aldeias ao longo da TI. Na Festa da Menina-moça, nas conversas diárias, nas caçadas, nas reuniões políticas etc., por exemplo, geralmente participam os moradores das aldeias da mesma região. As uniões maritais tendem a seguir, não de forma interditiva e nem absoluta, dinâmica similar. O lugar das roças e até mesmo a região onde caçam animais para sua alimentação obedecem a essa lógica.

Em momentos de conflitos internos, as aldeias tendem a se dividir, dando origem a uma ou mais comunidade. Normalmente, o espaço onde a nova comunidade será localizada ficará próximo a uma fonte de água (rio, poço artesiano, lago etc.) e de estradas, mas sempre na mesma região. No curso da pesquisa em campo, a aldeia Pantanal se dividiu, dando origem a mais duas outras aldeias: a Geremias e a Pietro. Os representantes dessas novas comunidades se instalaram na área contígua à da Pantanal. Outro episódio envolveu a Kariné, antes contígua à Sardinha Nova, que se mudou para uma área mais próxima à da aldeia Pantanal. Em síntese, mesmo diante de conflitos intra e intercomunitários, a distribuição espacial das aldeias reflete a presença de distintas territorialidades.

Toda essa dinâmica social e cultural nessas regiões é resultado, em parte, da história de contato com os não indígenas, principalmente. A região do Mearim, por exemplo, sempre foi foco das incursões religiosas e dos governos imperial e republicano. A aldeia colônia, no Mearim, foi sede da antiga Colônia Dous Braços, sob o comando do religioso capuchinho José Maria de Loro, na segunda metade do século XIX. No alvorecer do século XX, já no período republicano, a aldeia São Pedro sediou o posto de vigilância do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e mais tarde, em 1941, tornou-se Posto Indígena (PI) Tenente Manoel Rabelo.

Enquanto isso, os aldeamentos *Tentehar-Guajajara* situados nas proximidades da cachoeira do rio Corda, que provavelmente correspondem atualmente à aldeia Sardinha Velha e Aldeia Cachoeira Grande, permaneciam no limbo. O foco dos etnólogos, expedicionários e do órgão indigenista para essa região se concentrava nas aldeias *Kanela* do Ponto, de Porquinhos e da Chinella<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Segundo Gomes (2002), esta aldeia foi alvo de capangas de uma família tradicional da região em 25/10/1913. No massacre praticado contra essa comunidade, morreram cerca de cento e cinquenta indígenas. Após o episódio, os sobreviventes foram morar com os *Kanela* das outras aldeias, especialmente na Porquinhos.

A aldeia Sardinha só passou a ter uma estrutura similar à da Aldeia São Pedro na década de 1960, quando os indígenas *Kanela* da aldeia do Ponto, fugindo da ação de pistoleiros, tiveram que se abrigar naquele aldeamento por cerca de três anos. Outro dado que reforça essa pouca atenção aos aldeamentos do rio Corda é que somente em 1966 foi que a administração do PI Tenente Manoel Rabelo envidou esforços para abrir uma estrada<sup>98</sup> ligando diretamente a sede do PI à aldeia Sardinha.

À vista disso, a conclusão a que chegamos é que esse contato menos intenso com os regionais, pelo menos até a década de 1960, dos atores indígenas do aldeamento localizado nas proximidades da cachoeira, resultou em impactos duradouros que se refletem no contexto atual. Essas interações limitadas contribuíram para o desenvolvimento de características culturais, sociais e políticas distintas entre as comunidades indígenas nessas áreas. Assim, as diferenças evidenciadas pelos atores podem ser atribuídas, em parte, a variações na intensidade e na natureza dos contatos estabelecidos entre as comunidades indígenas e os atores regionais ao longo da história.

As diferenças socioculturais destacadas pelos atores das duas regiões serviram de base para que o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) estabelecesse os critérios para distribuição das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) dentro de cada polo. Nesse sentido, vejamos o que diz um relatório do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) – Maranhão, publicado em 2013:

Na organização da atenção básica, um aspecto fundamental é o conhecimento do território, que não pode ser compreendido apenas como um espaço geográfico, delimitado para constituir a área de atuação dos serviços. Ao contrário, deve ser reconhecido como “Espaço Social” onde, ao longo da história, a sociedade foi se constituindo e, por meio do processo social de produção, dividindo-se em classes diferenciadas, com acessos também diferenciados aos serviços de saúde. Assim, conhecer o território implica em um processo de reconhecimento e apropriação do espaço local e das relações da população da área de abrangência com as equipes de saúde, levando em consideração dados como perfil demográfico e epidemiológico da população, contexto histórico e cultural, equipamentos sociais, lideranças locais e outros considerados relevantes para intervenção no processo saúde-doença. (DSEI, 2013, p. 16)

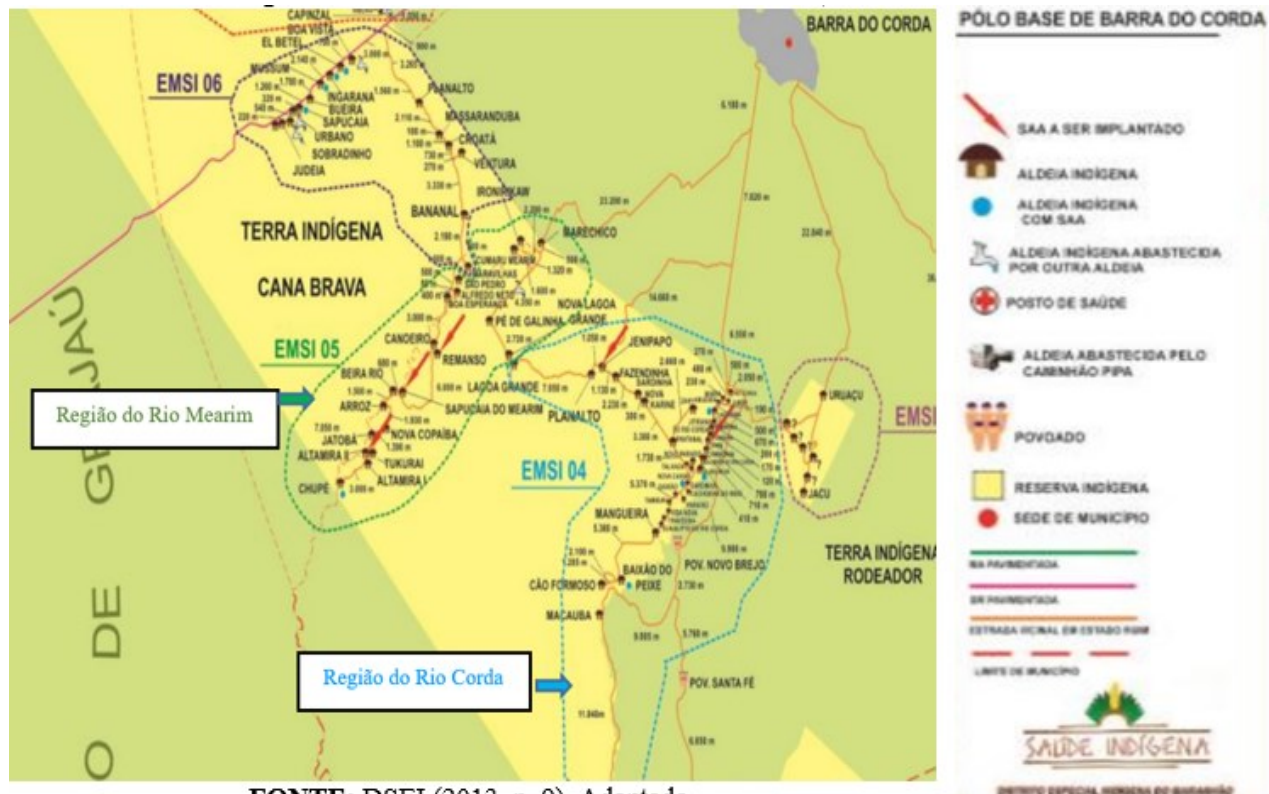
No Polo Base de Barra do Corda há, segundo dados do DSEI (2013), sete equipes multidisciplinares, onde duas delas conglomeram as comunidades indígenas pertencentes mais ou menos à mesma territorialidade que verificamos em campo, conforme ilustrado no mapa abaixo.

---

<sup>98</sup> Relatório Mensal do PI Tenente Manoel Rabelo, de 30/04/1966. In. Inspeção Regional IR3 – CX 58 – Planilha 403 – Fls. 67 Disponível em: [http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R.&pagfis=8100](http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R.&pagfis=8100) Acesso em: 2 de abr. 2022.



Mapa 3 – DSEI – Polo Base Barra do Corda



FONTE: DSEI (2013, p. 9). Adaptado

Em que pese as diferenças socioculturais evocadas pelos atores das duas regiões, é premente fazermos alguns esclarecimentos: o relacionamento entre as comunidades das duas regiões não se constitui em polaridades primordiais, muito menos indica que haja dificuldade por parte dos seus atores em se considerarem como um único povo.

Além disso, as trocas e as relações entre ambas as regiões não estão obstadas. Há, inclusive, momentos que parte dessas comunidades se coloca lado a lado para lutarem juntas, especialmente quando veem os seus direitos coletivos ameaçados. O episódio mais recente que representa essa união em torno de uma causa comum é o que envolve os protestos contra a Eletronorte. Os representantes das aldeias, de diferentes regiões da Cana Brava (não só do Corda e do Mearim), se organizaram para pressionar as autoridades e a própria fornecedora de energia a cumprir o acordo.

Para finalizar este tópico, julgamos importante elencar estas informações: na área que identificamos como “região do rio Corda” e “região do rio Mearim”, existem cerca de 70 e 40 aldeias, respectivamente, segundo estimativa do Chefe da CTL – *Guajajara* em Barra do Corda (2022). Entre as aldeias do rio Corda, as informações documentais e relatos memorialísticos indicam que as mais antigas são a Sardinha Velha, Cachoeira Grande e a Baixão do Peixe. A aldeia Pantanal, campo de nossa pesquisa, se localiza na região do rio Corda.

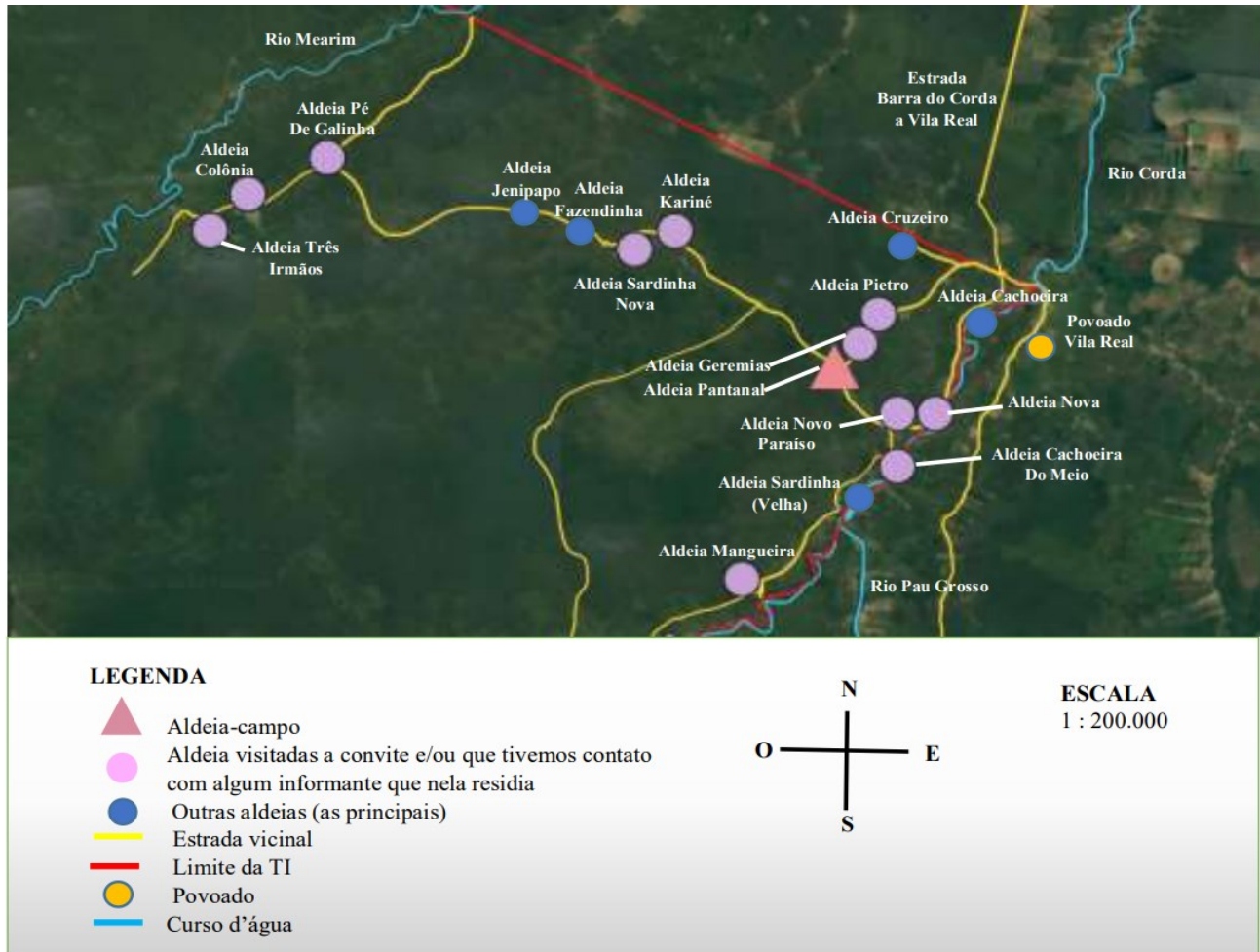


## CAPÍTULO II - OS ATORES SOCIAIS E O CAMPO DE PESQUISA

### 2.1 A ALDEIA-CAMPO E O SEU ENTORNO

A aldeia Pantanal e o seu entorno estão identificados no mapa abaixo.

**Mapa 4** – Localização espacial da aldeia Pantanal, do seu entorno e de outras aldeias



**FONTE:** Google Maps (2022). Adaptado

A história da aldeia Pantanal é relativamente recente. Pelas informações dos atores, a comunidade foi fundada por volta do ano de 2008. O senhor Abílio Guajajara e a senhora Dalva Guajajara, os mais velhos da aldeia, moraram em diversas comunidades antes de fundarem a Pantanal: Baixão do Peixe, Sardinha Velha, Paraíso Velho e numa aldeinha (sem identificação) próxima a Aldeia Nova. Devido a algumas divergências nesta última localidade, foram morar na cidade, onde adquiriram um lote de terra no bairro Tamarindo, em Barra do Corda (*Namara*). Entretanto, o desejo de voltar a residir na aldeia sempre foi pulsante. Nesse sentido, vejamos um trecho do que nos contou uma das filhas do cacique da Pantanal:

Aí, o pai foi pra Barra. Passou uns dias lá na Barra. Nós tudim. Nós fomos. Sempre as meninas acompanhavam também. Aí queimaram a casa do pai ali (referindo-se à aldeia que seu pai tinha construído próximo à Aldeia Nova). [...] Nós se criemo lá na Barra. Aí o tempo foi passando. Aí veio uma coisa na cabeça do pai. Rapaz, lá

(referindo-se à vida na cidade) o pai sofreu tanto pra criar nós. [...] Aí veio na cabeça da mãe também, que sempre era a cabeça, entendeu? “Rapaz, aqui (referindo-se à cidade) não dá pra nós. Nós têm que fazer uma aldeia pra nós. E nós vamos fazer!” (Esta teria sido a fala da Dona Dalva ao seu esposo). [...] Aí o pai veio da Barra e fez... Ele ficou aqui um tempo sem casa, debaixo do pé de pau ali dormindo. [...] (*sic*) (DIÁRIO DE CAMPO nº 7, de 27 de fevereiro de 2021.)

O depoimento supra apresenta também informações pertinentes à dinâmica das aldeias *Tentehar-Guajajara* nessa porção do território. Uma nova aldeia, normalmente, é resultado de um conflito, de causas variadas: disputa pelo cacicado, discórdias familiares, disputas política partidária, especialmente, na esfera municipal em que a comunidade está inserida etc. Quando não solucionadas as divergências, os dissidentes fundam uma nova aldeia, geralmente nas proximidades da que eles estavam. É comum que o cacique da nova comunidade elabore e registre em cartório um documento, contendo as informações da liderança, da localização e das famílias que compõem o recém-criado aldeamento. Em seguida, o representante dá ciência à FUNAI e às autoridades públicas (secretários municipais, gestores da unidade regional de educação etc.), com quem precisam tratar de questões relativas aos seus direitos (educação, saúde, segurança, infraestrutura). Ainda que as relações entre a aldeia noviça e a de origem possam ficar melindradas por um certo período, é comum todos se unirem nos eventos festivos e de luta em defesa de seus direitos.

No que se refere aos limites entre as aldeias, nessa região analisada, eles são muito mais simbólicos que físicos. Não há nenhum obstáculo ou marco, natural ou construído, para marcar onde começa e onde ela termina. As experiências empíricas pavimentam a percepção de que o pertencimento a um aldeamento está muito mais relacionado aos laços de parentesco, à afinidade e, em menor grau, à aceitação da liderança cacical do que à porção espacial que a família habita. Vejamos: das três famílias que antes pertenciam à Pantanal e que se reconhecem agora como da aldeia Geremias, duas permaneceram, sem nenhuma contestação dos atores da nova aldeia nem dos da anterior, com suas residências piamente no mesmo lugar de antes. O único que transferiu a residência de local foi o cacique da nova comunidade.

Tratando ainda dos antecedentes históricos da aldeia-campo, a Lei estadual nº 1.079, de 25 de abril 1923, assinada pelo governador do estado do Maranhão à época, Godofredo Viana, que concedeu uma gleba de terra aos *Tentehar-Guajajara* de Barra do Corda, cita a aldeia Cachoeira como um dos limites da gleba, ao que se pode inferir, localizada no rio Corda<sup>99</sup>. Gomes (2002), citando Abreu (1931), registra que nesse período da concessão das terras haveria, além das aldeias citadas na referida lei, a Sardinha, também no rio Corda, e outras

---

<sup>99</sup> O Mearim não possui cachoeira no trecho em que passa dentro da reserva. Além disso, os documentos consultados não apontam a existência de uma aldeia com esse nome no referido rio.

aldeias nas demais regiões da gleba. Em 1924, Snethlage (1931) cita a existência de um aldeamento nas proximidades da Cachoeira Grande do rio Corda.

Nas suas memórias sobre o tempo em que esteve com seus pais em Barra do Corda, Moreira Filho (2008, p. 111) informa que, em 1948, quando foi aprovado o projeto de autoria de seu pai, Eliézer Moreira, para implantação de uma hidrelétrica na Cachoeira Grande, a mesma citada nos documentos e bibliografias anteriores, existia uma “pequena aldeia temporária de índios Guajajaras, a aldeia Sardinha.”

Pelos relatos de indígenas da porção do rio Corda ouvidos no âmbito desta pesquisa, esse aldeamento foi transferido da Cachoeira Grande para um local próximo à Cachoeira da Fumaça, atual localização da aldeia Sardinha Velha. Essa transferência forçada realizada pelo governo tinha o objetivo de dar lugar ao empreendimento hidrelétrico da Colônia Agrícola Nacional<sup>100</sup> fundada em Barra do Corda na década de 1940.

Nos relatórios da 3ª Inspeção Regional (IR) do SPI no Maranhão da década de 1960 é elencada apenas a aldeia Sardinha no curso do rio Corda, pelo menos até junho de 1966. Para citar alguns desses documentos: no ofício<sup>101</sup> datado de 06/08/1963, Olímpio Martins Cruz, na ocasião Chefe da IR no estado, declarou apenas a aldeia Sardinha no curso do rio Corda. Igualmente consta noutro documento com a demografia dos aldeamentos que compunham o PI Tenente Manuel Rabelo<sup>102</sup>, de janeiro de 1966<sup>103</sup>. Em 30/06/1966<sup>104</sup>, um relatório do Posto apresenta a população das 7 aldeias sob a jurisdição desse mesmo PI, com o acréscimo das informações de um novo aldeamento, a Baixão do Peixe, no rio Corda, sem qualquer menção à aldeia Cachoeira Grande.

<sup>100</sup> A Colônia Agrícola Nacional em Barra do Corda foi criada através do Decreto n. 10.325 - de 27 de agosto de 1942.

<sup>101</sup> Ofício nº 126, de 06/08/1963. In. Inspeção Regional IR3 – CX 426 – Planilha 975 – Fls. 8 - 9. Disponível em: [http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R.&pagfis=11033](http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R.&pagfis=11033) Acesso em: 2 de abr. de 2022. As demais aldeias citadas neste ofício se localizam em outras regiões da TI.

<sup>102</sup> Em documento de 30/09/1967, há a informação de que, a partir daquela data, o levantamento demográfico indígena, realizado mensalmente por esse PI, consideraria apenas a população das aldeias São Pedro, Colônia, Jurema, Coquinho e Coroatá. A população da Sardinha teria um registro específico. Das aldeias nas proximidades do que hoje é a cidade Jenipapo dos Vieiras, a demografia indígena ficaria no novo PI, denominado Brigadeiro Eduardo Gomes, que mais tarde seria denominado PI Cana Brava. In. 061 – Tenente Manoel Rabelo – CX. 58 – Planilha 403 – Fls. 146 – 147.

<sup>103</sup> Ofício nº 16, 3ª I.R, em 25/01/1966. In. 999 – Vários Postos – CX. 60 – Planilha 420 – Fls. 79 - 81. Disponível em [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=11946](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=11946) Acesso em 2 de abr. de 2022. Apesar de a população desse aldeamento ser indicada separadamente da do PI Tenente Manuel Rabelo, outros documentos e estudos, a exemplo de Gomes (2002), corroboram que a aldeia Sardinha estava nessa época sob a jurisdição desse PI.

<sup>104</sup> In. 061 – Tenente Manoel Rabelo. CX. 58. Planilha 403. Fls. 104 - 105. Disponível em [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=8137](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=8137) Acesso em: 2 de abr. de 2022.

Somente num relatório de 1987 (CARVALHO, 1987), de autoria do sertanista José Porfírio Fontenele de Carvalho<sup>105</sup>, é que a Aldeia Cachoeira volta a aparecer nos registros. Assim, é provável que as aldeias Cachoeira e Sardinha fossem, na verdade, um único aldeamento no início do século XX ou, em outra hipótese, duas aldeias que, ao longo dos anos subsequentes, se fundiram devido à transferência forçada da primeira em 1948 por ocasião do início da construção da hidrelétrica no rio Corda.

Observando o incremento exponencial do número de aldeias na TI Cana Brava/*Guajajara* a partir da documentação disponível até o momento, entendemos que o aumento no número de aldeias se correlaciona com a intensificação dos conflitos concernentes à luta pela demarcação desse território e à desintrusão de agentes religiosos, colonizadores e posseiros oriundos de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes, na segunda metade do século XX. Concomitantemente a essas disputas, em 1963, durante o massacre perpetrado contra os indígenas *Kanela*<sup>106</sup> da aldeia do Ponto, à época vinculada ao PI Capitão Uirá, os sobreviventes da perseguição de fazendeiros locais foram, pelo órgão indigenista, alocados na aldeia Sardinha, onde permaneceram até 1966.

É possível que a coexistência entre ambos os grupos não tenha sido harmoniosa, considerando que, historicamente, os *Timbira* estiveram em constante embate com os *Tentehar-Guajajara*, como no episódio de 1901, em que os *Kanela* aliaram-se às forças estaduais para reprimir lideranças indígenas *Tentehar-Guajajara* envolvidas no conflito de Alto Alegre. Ademais, sob perspectivas culturais e sociais, ambos os grupos apresentam diferenças consideráveis, que serão abordadas mais adiante neste texto.

O número oficial de aldeias na região do rio Corda foi crescendo ano após ano, saindo de duas, em 1966 (Sardinha e Baixão do Peixe), passando a ter três em 1979<sup>107</sup> (Sardinha, Baixão do Peixe e Mangueira) e chegando a seis em 1987: Cachoeira, Aldeia Nova, Sardinha, Mangueira, Baixão do Peixe e Cachoeirinha (CARVALHO, 1987, p. 2). Atualmente, são cerca de setenta comunidades só nessa porção do território<sup>108</sup>, entre elas a Pantanal, que no início da

---

<sup>105</sup> Indigenista, José Porfírio Fontenele de Carvalho atuou na Ajudância de Barra do Corda como chefe da FUNAI no município na década de 1970. Na condição de servidor do órgão buscou destravar os processos de demarcação da TI Cana Brava e realizar a desintrusão dos religiosos, colonos e posseiros de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes, ambos encravados no território *Tentehar-Guajajara*. Por sua militância em prol da causa indígena, conquistou a confiança desse grupo, sendo, inclusive, ainda hoje lembrado positivamente pelas lideranças indígenas.

<sup>106</sup> Segundo Gomes (2002), o ataque aos *Kanela* da aldeia do Ponto aconteceu em agosto de 1963, orquestrado por fazendeiros locais, que justificaram o episódio como resposta aos constantes abates de gado que o grupo vinha realizando nas fazendas. Na ocasião, um bando de mais de 120 homens invadiram a aldeia do Ponto, afugentando toda a população indígena da aldeia e matando aqueles que resistiram, num total de seis, quase todos velhos.

<sup>107</sup> Ver relatório de Carvalho (1980).

<sup>108</sup> Estimativa obtida com o Chefe da CTL – *Guajajara* em Barra do Corda (2022).

pesquisa em campo, possuía treze famílias elementares<sup>109</sup> ligadas por laços de parentesco sanguíneos, perfazendo uma população de quase setenta indígenas, sob a liderança de um cacique.

**Imagem 1-** Visão aérea de parte da aldeia Pantanal



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (dezembro/2020)

Nesta comunidade e no seu entorno, as casas são do tipo pau a pique<sup>110</sup>, construídas com madeiras nativas de diversos diâmetros, cipós, barro e telhado cerâmico<sup>111</sup>. A estrutura da habitação é feita com forquilhas, que são madeiras de maior espessura e com um gancho em formato de Y fincadas nas extremidades da construção, conectadas na parte superior por travessas, cumeeiras, caibros e ripas, que sustentam o telhado.

Quando concluem a armação da estrutura e do telhado, os atores fixam esteios (madeiras mais finas que as forquilhas) na vertical, onde serão as paredes, numa distância média um do outro de mais ou menos trinta centímetros. Em seguida, amarram com cipós, na horizontal, varas de madeiras mais finas que os esteios, do solo até à altura do telhado. Por fim, enchem os espaços entre os esteios (na vertical) e as varas que os unem (na horizontal) com barro molhado, atividade denominada de “tampar uma casa”. No dia dessa atividade, o dono da nova edificação convida todos da comunidade para ajudá-lo; em troca, é oferecido o almoço e a merenda (lanche) aos que se dispuseram a colaborar na empreitada.

<sup>109</sup> Segundo Melatti (2007), esta é formada por um homem, uma mulher e seus filhos.

<sup>110</sup> Ou taipa, como também são conhecidas.

<sup>111</sup> Antigamente, como disseram os atores pesquisados, as casas eram cobertas com folhas de palmeira de Pati.



**Imagem 2** - Frente de casa tampada com esteios e varas à mostra (Aldeia Geremias)



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (Agosto/2021)

Em geral, as edificações são em formato de quadrilátero, contendo de dois a quatro cômodos, divididos por paredes internas, formando linhas perpendiculares, preenchidas com barro até na altura dos frechais. Toda a estrutura e técnicas empregadas na construção das residências se assemelham às aplicadas pelos não indígenas que vivem nos povoados de Barra do Corda, exceto pelo fato de que os *Tentehar-Guajajara* da região<sup>112</sup> não possuem o costume de construir janelas com acesso ao espaço externo. Wagley e Galvão (1961) constataram a ausência de janelas nas edificações familiares da região do Pindaré.

**Imagem 3** - Residência sem janela (Aldeia Pantanal)



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (Fevereiro, 2021)

<sup>112</sup> No percurso até à aldeia-campo, observamos a existência de algumas casas que possuíam janelas. Havia também casas de alvenaria (tijolos), construídas principalmente por meio de projetos de habitação financiados pelo governo federal.

A distribuição espacial das residências nas aldeias da região do rio Corda costuma acompanhar o traçado das estradas, com moradias dispostas em ambos os lados e formando uma única rua principal, no caso a própria estrada vicinal. Essa disposição, além da Pantanal, é particularmente recorrente nas aldeias com maior população, como Sardinha Velha, Paraíso Novo, Mangueira e Aldeia Nova.

No entanto, na área do Mearim, a aldeia Colônia apresenta uma organização diferente, com as casas distribuídas em quadras e mais de uma rua. A aldeia Três Irmãos, originária da Colônia, segue o mesmo padrão. Curiosamente, no primeiro quartel do século XX, Snethlage (1931) observou que a disposição das casas na Colônia era retangular e centrada em torno de uma praça central. Essa configuração, de acordo com o autor, guardava semelhanças com o modo de organização dos *Tupinambá*.

De maneira geral, o *layout* espacial das residências *Tentehar-Guajajara* se difere significativamente do aplicado pelos *Kanela* da aldeia Escalvado, localizada a sudeste da TI Cana Brava, a qual é circular, conforme Imagem 4:

**Imagem 4** - Vista aérea da aldeia Escalvado



FONTE: Ray Roberts Brown, 1970 (PIB, 2021)

As variadas formas de uso e apropriação do espaço, o trabalho desenvolvido nesses locais e as representações simbólicas e culturais associadas a eles são elementos cruciais na produção do território. A maneira como as comunidades interagem com o espaço geográfico, transformando-o de acordo com suas necessidades, perspectivas e tradições, contribui para a construção de uma identidade. Para Raffestin (1993, p. 144), todo projeto no espaço supõe o domínio de sistemas sêmicos, pelos quais se realizam as objetivações dele, “que são processos sociais.”

Ao longo das últimas décadas, alguns pesquisadores têm publicado estudos com o intuito de demonstrar que a disposição circular característica dos aldeamentos *Timbira* está intrinsecamente relacionada aos aspectos sociais e simbólicos desses grupos. Melatti (1974) foi um deles. No artigo *Por que a aldeia é redonda?* o autor sugere que esse formato das aldeias *Krahó*, no estado de Tocantins, semiotiza o princípio dual que rege suas relações sociais, particularmente, entre homens/mulheres, homens solteiros/homens casados, atividades políticas/atividades domésticas e vivos/mortos.

De acordo com Melatti (1974), no centro da aldeia circular, acontecem as reuniões exclusivas para os homens e o descanso noturno dos rapazes solteiros, enquanto na periferia (na borda da circunferência) as mulheres cozinham, os homens casados dormem e onde enterram os mortos, marcando uma separação simbólica entre o mundo dos vivos (centro da aldeia) e o dos mortos (periferia). Ou seja, o padrão circular, com centro e periferia, expressa simbolicamente as relações sociais encampadas no cotidiano intragrupal.

Entretanto, se por essa interpretação a circularidade da aldeia realiza as objetivações do espaço, no seu sentido social, por outro prisma, ela é a fronteira que delinea a pertença indígena e, ao mesmo tempo, exclui os não membros. Nessa direção, Ladeira (1983) documenta que os *Timbira*, quando convidados a falar de sua própria sociedade, destacam a aldeia como a unidade fundamental para suas referências, associando a identidade étnica, primordialmente, à disposição circular de suas comunidades.

Em relação aos *Kanela Apaniekrá*, grupo *Timbira* e habitantes da aldeia Porquinhos, também vizinhos dos *Tentehar-Guajajara* da Cana Brava, a autora mencionada afirma que aqueles “não consideram os índios Guajajara (tupi) [...] como “índios de verdade”, porque estes não moram em aldeias circulares.” (LADEIRA, 1983, p. 13), ou seja, a partir destes relatos, é possível inferir que a disposição circular das comunidades *Timbira* possui uma relevância simbólica e funcional, atuando, num primeiro plano, como representação das relações sociais internas e reforçando a identidade cultural. Por outro lado, na relação com o *outro*, essa configuração espacial é enfatizada pelos atores sociais com um elemento distintivo – uma fronteira - entre esses grupos indígenas *Jê* e os *Tupi*, contribuindo para a construção de uma visão de pertencimento e de diferenciação étnica.

## 2.2 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL

A comunidade Pantanal, bem como todas as demais identificadas ao longo da investigação científica, possuem como líder formal um cacique. Frequentemente, os membros



dessas comunidades chamam essa liderança de *kàpitàw*<sup>113</sup>. A similaridade fonética e ortográfica entre o primeiro termo e a designação em língua portuguesa para a patente militar "Capitão" sugere uma correlação com práticas históricas nas quais o Estado nomeava líderes para as comunidades.

Neste contexto, localizamos um documento datado de 1969<sup>114</sup>, no qual um representante da Ajudância de Barra do Corda concedeu o título a um indivíduo indígena para exercer a função de "Capitão dos índios Guajajaras da aldeia Baixão do Peixe". Este documento estabeleceu as atribuições do líder, incluindo nesse rol a supervisão enérgica dos indígenas, principalmente no que tange ao consumo de bebidas alcoólicas, e à proibição de eles viajarem. Assim, é possível inferir que a figura do Capitão atuava majoritariamente como um representante governamental, servindo aos interesses do Estado, em vez de representar e defender exclusivamente os interesses dos liderados.

Atualmente, o órgão indigenista não interfere no processo de indicação das lideranças cacicais. Cada aldeia é autônoma e aos seus moradores cabe a escolha do representante. Não se observa um processo eleitoral nos moldes convencionais, conforme praticado nas sociedades não indígenas nem mesmo há um tempo (mandato) para exercício da representação. As vivências em campo indicam que a habilidade de estabelecer diálogos com instituições e autoridades alienígenas, bem como a fluência na língua portuguesa, constituem fatores cruciais para que a liderança cacical obtenha prestígio e reconhecimento entre os membros da comunidade, pois o *kàpitàw* e seu vice, quando existente, são responsáveis por reivindicar benefícios externos à aldeia (água potável, saúde, educação etc.) em nome de seus liderados. Dessa forma, a eles incumbe a tarefa de representar a comunidade e intermediar as negociações junto ao universo fora da aldeia.

Na hipótese de haver contestações à liderança, três desfechos poderão ocorrer:<sup>115</sup> (1) quem encabeça o movimento de insatisfação procura convencer as demais famílias a substituir o representante; (2) decide fundar uma nova aldeia, e nesta, normalmente se intitula cacique ou mesmo se transfere para uma outra comunidade existente ou (3) chegam a um consenso. Embora o cacique seja a autoridade representativa da comunidade, seu poder sobre os liderados não é ilimitado. Dificilmente, ele interferirá nas decisões e nas práticas das famílias elementares

<sup>113</sup> Em raras ocasiões, utilizam *tuwihaw* ou *tuwixaw*. Esses termos são utilizados mais para autoridades externas à organização tradicional, como por exemplo, um político, diretores de escola etc.

<sup>114</sup> In. 260 – Ajudância de Barra do Corda – CX. 61 – Planilha 434 – Fls. 43. Disponível em [https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=10286](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=10286) . Acesso em: 2 de abr. de 2022.

<sup>115</sup> Não os elencamos como um rol finalístico.

da aldeia. A hora que chegam, quando saem, onde vão, onde trabalham, se plantam ou se deixam de plantar, não são da alçada do cacique.

Abreu (1931) fez observações análogas quando visitou as aldeias São Pedro e Colônia, em 1929, no rio Mearim. No seu registro, o autor ressaltou que a figura do Capitão em uma aldeia *Tentehar-Guajajara* não pode ser comparada ao diretor de uma instituição educacional, responsável por centenas de estudantes. Em vez disso, assemelha-se mais ao presidente de uma associação científica, eleito pela maioria dos membros, porém sem a autoridade de impor decisões de natureza privada ou moral. Apesar das similaridades reconhecidas, isso não implica que, em situações específicas, a exemplo da permanência de um estranho na aldeia, o *kàpitàw* não tenha que ser consultado ou, pelo menos, informado. Vejamos:

Cheguei à aldeia Pantanal. Dessa vez, em um contexto muito diferente das outras vezes que por lá estive. Os apertos de mão e os cumprimentos mais próximos precisaram ser adaptados. A pandemia estava à porta. Com máscara no rosto, álcool em gel na mão, parei logo na casa do senhor Geremias Guajajara, que havia se prontificado de me dar abrigo durante a pesquisa. Com punhos cerrados, cumprimentei-o. De imediato, foi preciso fazer-lhe uma fala para explicar alguns cuidados que adotaria a fim de evitar a contaminação com o vírus da COVID-19. Depois de alguns minutos de conversa a esse respeito, o patriarca da casa entendeu os cuidados que adotaria. Na sequência, como de costume e como gesto de respeito à autoridade local, aquele anfitrião e o seu filho pediram que fôssemos à casa do senhor Abílio Guajajara, cacique (*Kàpitàw*) da aldeia Pantanal, para cumprimentá-lo. Esse era um ritual que precisava repetir todas as vezes que chegava por lá, ou pelo menos até o momento em que minha presença se tornasse mais constante. (DIÁRIO DE CAMPO n° 1, de 09/11/2020).

O respeito e o prestígio dispensados à liderança da aldeia-campo pelos demais indígenas eram muito mais condicionados ao fato de ele ser o chefe da família extensa<sup>116</sup>, o ancião (*tàmuz*), do que pelo exercício das atividades como *kàpitàw*. Quem realmente fazia as tratativas com as instituições externas era outro indígena, muito jovem por sinal, a quem muitos consideravam vice-cacique. Passada a pesquisa, o jovem foi elevado ao posto principal sem que houvesse qualquer ruptura na comunidade ou o esvaziamento do prestígio do ancião, chefe da família extensa.

Assim, *kàpitàw* e chefe de família nem sempre foram ou são tomados no mesmo sentido. O papel social do segundo é genuinamente da organização *Tentehar-Guajajara*, enquanto que a instituição do cacicado deve-se fundamentalmente a ações alienígenas, isto é, de fora para dentro da aldeia. Como já citado na inicial deste tópico, o *kàpitàw* foi, historicamente, uma patente atribuída pelo Estado, prática que desconsiderava a liderança exercida previamente pelo chefe de família. No atual cenário, um mesmo indígena pode ocupar simultaneamente as funções de liderança e as de chefe de família extensa.

---

<sup>116</sup> Mais adiante explicaremos melhor esta expressão.

Cabe notar, ainda, a abrangência e a complexidade que o termo liderança engloba nas comunidades *Tentehar-Guajajara*, uma vez que, embora o cacique desempenhe o papel de representante formal e seja responsável pela interlocução com o mundo externo, ele não detém poderes absolutos sobre os outros membros da comunidade. Essa característica favorece a emergência de outras figuras representativas no agrupamento social.

Frequentemente, os atores sociais dessas comunidades atribuem o título de liderança a mais de um indivíduo numa mesma aldeia, como professores da escola local, enfermeiros e técnicos do posto de saúde ou mesmo a um indígena de boa eloquência etc., independentemente do gênero. Entretanto, é essencial que essas lideranças apresentem capacidade de interação com o mundo externo e habilidades para canalizar esse acesso em benefícios para o grupo. Conseqüentemente, o poder nessas comunidades apresenta uma natureza multicêntrica e relativamente descentrada.

O padrão de ocupação espacial adotado pelos *Tentehar-Guajajara* evidencia, em nossa perspectiva, a aludida diversidade nas relações de poder, onde as aldeias podem apresentar uma organização linear, com base no traçado de uma única via, ou um arranjo em quadras, contemplando múltiplas vias. Essa disposição não é recente. Wagley e Galvão (1961) relataram que seus informantes do Pindaré, o mais antigo território habitado por este grupo que se tem notícia, não recordavam de outro esquema de distribuição das moradias além de ruas, tal como ocorre atualmente.

Desse modo, é possível correlacionar as relações de poder com a forma como os atores ocupam o espaço. Vejamos: a moradia do líder formal em uma aldeia *Tentehar-Guajajara* quase sempre não se situa em um local privilegiado, não sendo edificada no centro, no alto ou no início da comunidade para se sobressair. Aliás, o traçado espacial tal qual adotado por esse grupo não permite a projeção de uma centralidade. Seria difícil para um estrangeiro identificar a residência do cacique ou o lugar destinado a tomada de decisões baseando-se unicamente no arranjo espacial da comunidade.

Já na aldeia Escalvado, do povo *Kanela*, a organização política se diferencia<sup>117</sup> em muitos aspectos, o que, a nosso ver, também se projeta na configuração espacial da comunidade. Primeiro, todas as decisões de grande impacto tomadas pelo cacique (*pahi* na língua *Kanela*) devem ser apreciadas no pátio (centro da circunferência) pelo conselho de anciãos (*prokham*). Até mesmo a substituição do *pahi* tem que ser avalizada pelo *prokham*. De fato, em unidade, o conselho é quem define as decisões. Em segundo, os homens detêm o monopólio das relações

---

<sup>117</sup> Ver Panet, 2010.

com o mundo externo. Terceiro, o poder é concentrado, isto é, exclusivo a apenas alguns homens, e concêntrico simultaneamente.

As resoluções estabelecidas consistentemente em uma localização centralizada - no centro da circunferência - corroboram a seguinte conclusão: o epicentro do poder encontra-se no cerne da comunidade *Kanela*. Neste contexto, a concentricidade é evidenciada. A figura geométrica do círculo, portanto, representa de forma mais apropriada a simbolização das interações de poder entabuladas naquela comunidade.

Assim, as diferenças identificadas estabelecem uma fronteira não apenas em relação aos *Tentehar-Guajajara*, mas, de maneira abrangente, com os agrupamentos étnicos pertencentes à família linguística *Tupi*, demonstradas por meio dos aspectos socioculturais, políticos e territoriais que se manifestam nas práticas cotidianas e nas estruturas de governança dessas etnias.

Entre os *Tentehar-Guajajara*, a liderança cacical não recebe remuneração para exercício do cacicado, nem benesse de qualquer natureza. Se algum liderado prestar um trabalho a ele, este receberá pelo serviço, em forma de pecúnia, alimentos ou troca de diária. O único e relativo “privilégio” que o cacique possui em relação aos liderados é a prerrogativa de endossar os nomes de profissionais para ocupar cargos nas repartições instaladas no interior da aldeia, como escolas, postos de saúde e gestão de poços artesianos perfurados na comunidade. Esta prerrogativa pode, eventualmente, trazer benefícios pessoais à liderança e à sua família, ao mesmo tempo que reforça sua autoridade e influência dentro e fora do grupo.

Nas comunidades investigadas, a educação escolar indígena, de responsabilidade do governo estadual, é a atividade que mais demanda profissionais (professores, diretores, coordenadores, agentes de limpeza). O recrutamento deles ocorre, primeiramente, por meio de processos seletivos públicos, onde indígenas e não indígenas podem concorrer, se satisfeitos os requisitos de formação acadêmica. No entanto, além da aprovação no processo seletivo, o candidato deverá apresentar uma carta assinada pela liderança indígena, autorizando a efetivação do contrato. Caso contrário, o candidato não poderá exercer o cargo.

A mencionada prática, considerada essencial e relevante, visa respeitar a estrutura sociopolítica local, consolidando a governança e a autodeterminação dos grupos e comunidades envolvidos. Todavia, pode ocasionalmente gerar disputas internas pelo posto de liderança formal. Essas disputas, contudo, não implicam necessariamente em ameaça à coesão do grupo nem fornecem argumentos para depreciação da imagem grupal. Pelo contrário, os conflitos internos evidenciam a complexidade das relações sociais e das dinâmicas de poder que permeiam o cotidiano de qualquer agrupamento social, além de contribuir para se

desromantizar a figura do indígena, particularmente aquela advinda do senso comum que oscila entre a selvageria e a passividade/inocência.

Outra característica é que o cacicado *Tentehar-Guajajara* é interdito aos não indígenas, apesar de ser muito frequente a presença destes residindo na região pesquisada, decorrente, principalmente, da relação marital estabelecida com indígenas do grupo. Ao casar, o marido *karaiw* passa a, normalmente, morar na comunidade da esposa (*mireko*). Faz a sua roça nas proximidades da aldeia, participa do ritual de passagem da menina-moça e das caçadas com os indígenas e a sua descendência é considerada *Tentehar-Guajajara*.

Em algumas situações, os atores se referem aos filhos oriundos do casamento interétnico como mestiços<sup>118</sup>, sem que isso cause desconforto aparente à família dos assim denominados. Na prática, não há diferença entre o tratamento dispensado aos descendentes ditos mestiços e àqueles nascidos de um casal em que ambos os genitores sejam indígenas.

Se, por um lado, existe a interdição de que o *karaiw* seja cacique, por outro, verificamos que é cada vez mais frequente a participação feminina de mulheres indígenas ocupando o posto de liderança. Na TI Cana Brava/*Guajajara*, regiões do Corda e do Mearim, identificamos a partir de informações prestadas pelos próprios indígenas quatro cacicas (*kàpitàw kuzà*). Na TI Rodeador, próxima à margem direita do rio Corda, há, pelo menos, duas cacicas, a da aldeia *Mainumy* (beija-flor) e a da Tabocal.

A constatação do protagonismo feminino não se limita ao âmbito do cacicado. Em movimentos sociais, nas esferas virtual e política<sup>119</sup>, por exemplo, as mulheres indígenas têm ocupado cada vez mais espaço e se consolidando como importantes agentes de transformação, de resistência e de lutas. Esse protagonismo evidenciado entre os *Tentehar-Guajajara* se insere num movimento recente e mais amplo, abrangendo diferentes povos no Brasil.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2020), o empoderamento feminino impulsionou a criação de organizações sociais<sup>120</sup> e departamentos geridos por mulheres indígenas, que visam reforçar a luta pela demarcação de territórios, o combate a todas as formas de violência e, sobretudo, a preservação dos valores culturais dos povos originários.

<sup>118</sup> Testemunhamos alguns atores, especialmente jovens que participam dos movimentos de mobilização indígena, rechaçando o uso do termo *mestiço* para designar o descendente oriundo de uma união interétnica entre indígena e não indígena (*karaiw*). Segundo esses atores, não há que se falar em mestiço, pois ou o “*indivíduo é indígena ou ele não é.*”

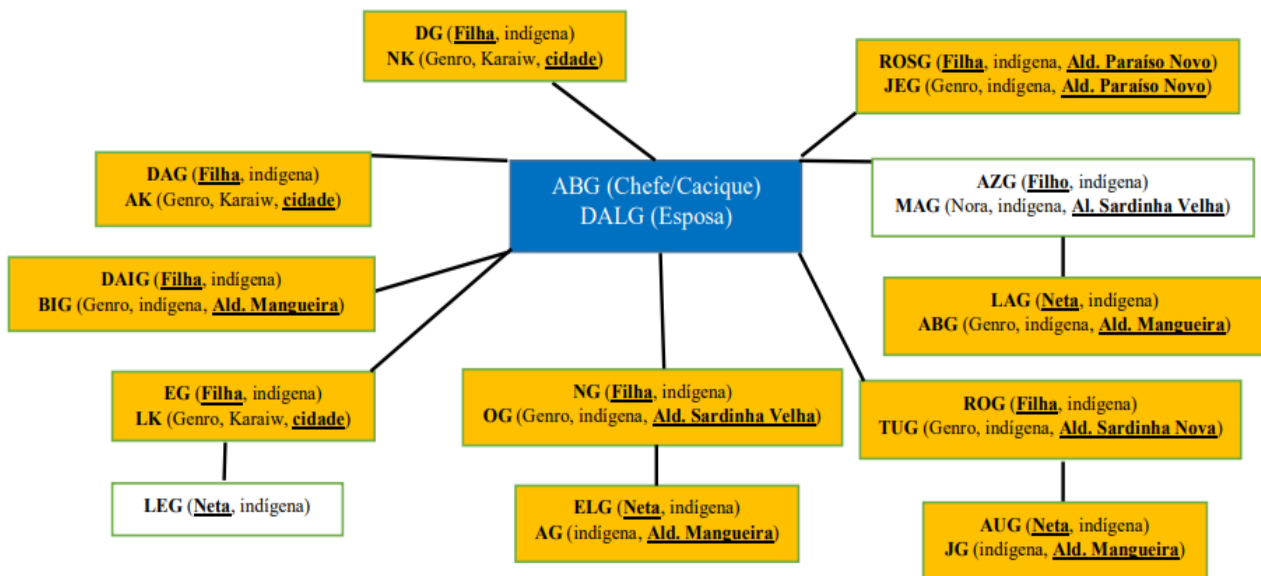
<sup>119</sup> A Deputada Federal eleita, Ministra do Ministério dos Povos Indígenas e líder indígena Sônia Guajajara foi apontada pela Revista Time, em maio de 2022, como uma das cem personalidades mais influentes no mundo.

<sup>120</sup> Dados de fevereiro de 2020, do Instituto Socioambiental (ISA), mostram que naquela ocasião havia 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações indígenas que possuem departamentos de mulheres, totalizando 92 organizações, presentes em 21 estados do Brasil. Disponível em <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo> Acesso em 2 de abr. de 2022.

Ao abordar o protagonismo feminino indígena, é importante destacar que a organização social dos *Tentehar-Guajajara* as considera fundamentais em sua estrutura, não somente em relação à reprodução biológica, mas, primordialmente, no que concerne aos aspectos culturais e sociais da comunidade. Basta lembrar que o mais significativo e praticado ritual tradicional tem a mulher como protagonista.

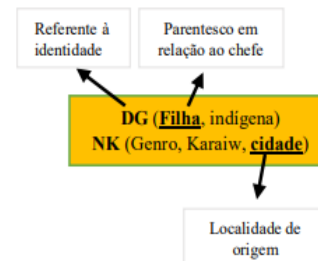
Wagley e Galvão (1961) registraram que, no Pindaré, os homens quando casavam passavam a residir na aldeia da esposa. Diniz (1994) a partir de sua pesquisa etnográfica realizada em diversas aldeias *Tentehar-Guajajara*, entre elas a São Pedro, no Mearim, nos anos de 1977 (janeiro, setembro e novembro) e 1979 (janeiro), verificou ocorrência análoga. Em campo, também chegamos a conclusões similares. Vejamos:

**Imagem 5 - Estrutura Social (Aldeia Pantanal)**



#### LEGENDA

- Família Simples/Ocorrência da uxurilocalidade
- Família simples/Anciãos
- Exceção à uxurilocalidade



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Novembro/2020)

Melatti (2007) conceitua a família extensa como sendo o conjunto de várias famílias elementares que vivem agregadas e desenvolvem suas atividades de modo coordenado. Wagley e Galvão (1961) acrescentam que as famílias elementares que compõem a família extensa estão baseadas nos laços de parentesco. Dizem ainda que, teoricamente, a família extensa tenetehara

é um grupo de mulheres relacionadas por parentesco, sob a liderança de um homem (o pai delas). Isso só é possível porque, em se tratando das relações maritais, há uma tendência<sup>121</sup> entre os *Tentehar-Guajajara* de que o homem recém-casado resida na comunidade da esposa. Na Antropologia, essa prática é denominada de uxurilocalidade ou matrilocidade.

A etnografia das relações de parentesco da Pantanal no início da pesquisa (novembro/2020) nos mostra que mais da metade das famílias elementares (sete no total) são formadas com maridos oriundos de outras localidades; outras 3, do enlace matrimonial das netas do chefe da família extensa com indígenas da aldeia Mangueira. Ou seja, o fortalecimento e o crescimento populacional da aldeia se dão pela atuação das mulheres, responsáveis por levarem os maridos para as comunidades dos pais delas:

Ora, as mulheres têm, na sociedade *Tentehar-guajajara*, um papel fundamental para o crescimento, também populacional, das aldeias, não só do ponto de vista reprodutivo, mas porque, quando casam, os maridos devem segui-las, ou seja, são mais indígenas na aldeia que estarão sob o comando de um chefe. Essa constatação, compartilhada com eles naquela conversa, gerou uma situação, para mim, inusitada, mas muito coerente dentro da lógica cultural daquele povo: a dona ROSG, mãe de CG, suspirou e disse que não via a hora de a filha casar para “*aumentar a aldeia*”. A filha, por outro lado, retrucou sob risos que ainda demoraria muito para isso acontecer. É importante registrar que, nos mais de 5 anos que convivo entre os *tentehar-guajajara*, especialmente com os do Rio Corda, nunca observei nenhum caso de casamento forçado ou que os pais da menina determinassem o seu pretendente. Isso não quer dizer também que os pais não tentem influenciar veladamente essas relações ou que não sejam consultados acerca de uma provável união conjugal. Os relacionamentos maritais acontecem normalmente e dão-se entre indígenas, assim como também entre indígena e *karaiw*. Neste último caso, é mais comum a relação entre mulheres indígenas e homens não indígenas. (DIÁRIO DE CAMPO nº 1, de 09/11/2020).

A concepção de ampliar a aldeia por meio da matrilocidade desempenhou diferentes funções estratégicas ao longo da história desse grupo indígena. No passado, quando as disputas intertribais eram intensas, a segurança de um aldeamento e a aquisição de novos territórios dependiam, em grande parte, da quantidade de guerreiros aptos para o combate. Nesse sentido, conforme Zannoni (2021), tanto o genro quanto o pai deste, que ainda hoje são considerados aliados do líder da família extensa por meio do casamento com a filha do chefe, poderiam reforçar as estratégias de sobrevivência física e cultural da comunidade da esposa (*mireko*). Tal dinâmica, de acordo com o mesmo autor, propiciaria uma coesão capaz de sustentar uma espécie de congregação composta “de sábios e guerreiros.” (ZANNONI, 2021, p. 98).

Neste primeiro quartel do século XXI, as disputas não são mais as mesmas e não possuem os mesmos adversários; o que exigiu que as funções da

---

<sup>121</sup> É importante frisar que a matrilocidade não é, atualmente, uma regra absoluta. Vimos vários casos em que ela não foi seguida.

uxurilocalidade/matrilocalidade fossem adaptadas. Temas como educação, saúde, meio ambiente, defesa e demarcação de territórios tradicionais, preservação de práticas e valores socioculturais, infraestrutura, renda, entre outros, fazem parte das reivindicações das comunidades tradicionais. Em todas essas questões, o crescimento populacional das comunidades, seguindo os padrões socioculturais desse grupo *Tupi*, fortalece o movimento: quanto maior o número de famílias nucleares, mais aliados estarão disponíveis para pressionar as autoridades públicas em busca da melhoria das condições de vida. Esse cenário também amplia a visibilidade da comunidade e o prestígio das lideranças.

A manutenção da cultura também é favorecida pela uxurilocalidade/matrilocalidade, uma vez que, conforme mencionado anteriormente, tanto o genro quanto sua família estabelecem, em geral, uma relação de cooperação com a aldeia do sogro, inclusive do ponto de vista cultural. Essa dinâmica foi observada durante o trabalho de campo.

No caso do ritual de passagem da menina-moça, particularmente na etapa de agregação (pós-liminar), a presença de cantores é essencial para o sucesso da celebração que marca o encerramento do ritual. No entanto, nem todos podem exercer ou desempenhar a função de cantores. Trata-se de uma tarefa de grande prestígio entre eles, que demanda tempo e instrução específica para o interessado.

Durante o ritual de passagem da menina-moça realizado em setembro de 2021, na aldeia Pantanal, não havia ninguém da aldeia habilitado e com prestígio para cantar na congregação. No entanto, a cooperação com as comunidades de origem dos genros do chefe e *kàpitàw* proporcionou a presença de cantores renomados na celebração. Esses cantores eram provenientes das aldeias Mangueira, Paraíso Novo e Aldeia Nova.

Desse modo, o ritual de passagem, praticado pelas jovens *Tentehar-Guajajara*, assume um papel preponderante, pois é uma premissa indispensável para que as mulheres possam assumir a união conjugal. A perpetuação deste ritual, tanto no tempo quanto no espaço, evidencia de maneira inequívoca que a mulher indígena desempenha um papel crucial, não somente no aspecto da procriação biológica do grupo, mas também, e mais importante, na preservação da estrutura social tradicional. Sem o ritual, essa estrutura provavelmente não subsistiria

De forma objetiva, a prática do ritual de passagem feminino funciona como um sustentáculo para o desenrolar da vida social nas comunidades indígenas que o praticam. A nosso ver, esta constatação oferece uma explicação substantiva para a resiliência desta tradição, que se mantém forte até este momento, ao passo que outras tradições tiveram suas práticas cessadas.



### 2.3 SISTEMA PRODUTIVO-CULTURAL

Segundo Zannoni (2021), o trabalho para os *Tentehar-Guajajara* possui um relacionamento estreito com sua própria cultura. Maíra, o sobrenatural e herói cultural para eles, foi quem os ensinou a trabalhar na roça, como plantar e o que plantar. A esse respeito, Wagley e Galvão (1961) colecionaram uma narrativa contada pelos seus informantes do Pindaré:

Maíra, o herói cultural, lhes trouxe a mandioca, que a esse tempo se plantava por si mesma, amadurecia em um dia, e era colhida sem grande trabalho. Era um tempo de lazer e fartura. Porém, a mulher de Maíra envelheceu e ficou doente. Maíra tomou uma jovem por esposa que ao fazer o trabalho de sua companheira, duvidou e recusou-se a acreditar que a mandioca pudesse se desenvolver em tão pouco tempo. Maíra zangou-se e falou que daí em diante os Tenetehara teriam que esperar todo um inverno até a mandioca crescer. Desse dia em diante a mandioca se desenvolve lentamente e a humanidade tem que trabalhar no plantio, cuidado e colheita. (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 47 – 48)

A farinha de mandioca (*tyrà̀m*), por sua vez, teria sido dádiva de *Tupàn*, deixada ao *Maíra*. Wilson Marques (2017) reconta, a partir da perspectiva desse povo indígena, esse legado gastronômico e cultural ensinado pelo sobrenatural:

#### A origem da farinha

Um dia Maíra estava deitado em sua rede. Sentindo-se fraco e adoentado, chamou a mulher e o filho e disse:

- Vão à mata colher Kamamôs, preciso me alimentar.

[...] Ao retornar com a mãe da floresta, o filho de Maíra foi entregar os Kamamôs que o pai havia pedido. Eram frutos maduros, belos e suculentos que, no entanto, Maíra recusou. [...]

- Não se preocupe – disse Maíra, e ficou quieto.

Voltando então os olhos para baixo da rede, como se no chão de terra pudesse estar inscrita alguma resposta, o jovem observou algo que chamou sua atenção: grãos encaroçados que ele juntou e foi mostrar à mãe, perguntando:

- Sabe a senhora o que é isto?

- Não – ela disse.

[...] Nos dias que se seguiram colheram mais e mais kamamôs, que ofereciam a Maíra. Mas este invariavelmente os recusava. Ao mesmo tempo que deixava sem explicação a presença daqueles caroços estranhos que sempre apareciam quando os dois retornavam da floresta. [...]

Um dia saíram para a mata com a desculpa de colher Kamamôs, se esconderam e ficaram observando. Não demorou para que algo acontecesse. Do nada apareceu Tupã trazendo nas mãos uma cuia. Na cuia, um alimento encaroçado, que ofereceu a Maíra, e que Maíra comeu com prazer. O mesmo alimento, concluíram mãe e filho, que aparecia salpicando o chão sob a rede de Maíra depois que ele era deixado sozinho.

[...] Depois se aproximou e, tomando um punhado do alimento, pôs na boca, oferecendo em seguida ao rapaz. [...] E comeram tudo, imaginando, ao verem a cuia vazia, se Tupã voltaria para trazer-lhes mais daquele substância saborosa. Então Maíra disse:

- Não se preocupem, Estão vendo aquelas varas de maniva?

[...] – Pois peguem essas varas e plantem agora mesmo – disse Maíra.

[...] Foi feito o que Maíra pediu. No dia seguinte, Maíra disse:

- Agora voltem na roça e tragam da maniva que foi plantada ontem. Vão ver que está no ponto de colher.

E a mulher foi e colheu a mandioca. E dela produziu, em grande quantidade, o mesmo alimento trazido na cuia por Tupã. Que hoje chamamos de farinha. (MARQUES, 2017, p. 8 – 11)

O binômio produtivo-cultural é empregado aqui para destacar a relação intrínseca entre o sistema produtivo e o conjunto cultural desenvolvido por um grupo étnico. Aspectos como alimentação, métodos de produção e até mesmo restrições alimentares são influenciados em grande medida pela cultura, em vez de serem determinados unicamente por questões de saúde. Para exemplificar: enquanto algumas comunidades proíbem o consumo de carne suína, outras não apresentam tal restrição.

No entanto, essa constatação não elimina a possibilidade de mudanças nos hábitos alimentares ao longo do tempo, que ocorrem principalmente devido aos contatos interétnicos frequentes e contínuos. Essa dinâmica tem sido observada entre os *Tentehar-Guajajara*, cujos costumes alimentares têm passado por transformações, resultantes das interações com outros grupos, especialmente não indígenas.

Com mais frequência, alimentos produzidos e consumidos pela sociedade envolvente estão presentes na dieta alimentar deles. Contudo, na aldeia-campo e no seu entorno, a produção e o consumo de alimentos que remetem aos seus ancestrais e a uma cosmovisão genuína, principalmente a mandioca (*mani'ok*) e a farinha azeda de mandioca (*tyrà̃m hazahy*), são abundantes. À beira da estrada, nas adjacências da residência, nas proximidades da fonte de água (poço, rio, lago etc.) e nas roças, a presença mais constante é a da *mani'ok*. Em campo, nossa atenção foi atraída logo no primeiro dia de pesquisa:

Naquela manhã, a mandioca era a paisagem unânime: plantada nas roças à beira da estrada, nos terreiros das casas. Até parecia uma planta ornamental de tão presente no espaço geográfico daquelas comunidades. Isso me fez refletir sobre a presença mítica da mandioca no imaginário social dessas comunidades indígenas: era um alimento para o corpo, como também para a alma. (DIÁRIO DE CAMPO nº 1, de 09/11/2020).

Adaptada às condições adversas do verão<sup>122</sup> seco na maior parte do ano, a planta de mandioca oferece aos seus cultivadores uma boa fonte de alimento o ano todo, sem contar que suas raízes podem permanecer sob o solo por até três anos, favorecendo o consumo no ritmo da necessidade alimentar de cada família. Geralmente o plantio dela se dá no mês de dezembro, quando acontecem as primeiras precipitações, em espaços dedicados exclusivamente a ela ou em consórcio, junto com outras culturas agrícolas, como o milho, o feijão, a fava e a abóbora.

Durante todo o processo produtivo, desde a etapa de plantio, passando pela colheita, até a preparação da farinha, é comum a participação ativa de todos os membros da família nuclear,

---

<sup>122</sup> Na região, predomina o clima tropical subúmido, com duas estações bem definidas: a seca ou verão, geralmente iniciada em maio e permanece até dezembro; e a chuvosa ou inverno, de dezembro a maio do ano seguinte.

bem como de integrantes de outras famílias da aldeia. Essa cooperação coletiva fortalece o sentimento de comunidade e evidencia a importância da interação social na realização das atividades cotidianas.

A união social aparece em diversas ocasiões em que a farinha se constitui o principal alimento consumido. No ritual da menina-moça, durante o ato de agregação, cantores e convidados presentes à celebração, depois de quase três horas ininterruptas de cantorias e de danças sob o sol escaldante e inclemente das 15h, dão uma pausa ao pôr do sol para reporem suas energias, valendo-se da farinha de mandioca embebecida pelo caldo da carne aferventada, a que chamam de *chibé* ou *chibel*. Todavia, esta não é uma refeição individual e silenciosa, pelo contrário, ela é compartilhada, conversada. É a hora de revigorar as forças, como também de fortalecer os laços afetivos e os de comunhão. Sentados no chão de terra, próximos ao fogo que aquece a carne da moqueação, centenas de indígenas pegam a farinha oferecida pelos pais da menina-moça e a compartilham com os demais, às vezes, no mesmo prato.

Ao término da festa, outra demonstração de vultoso valor simbólico é dada, que consiste na distribuição dos bolos produzidos à base de farinha e de carne moqueada.

**Imagem 6** - Distribuição do bolo ao final da Festa da Menina-moça (Aldeia Pantanal)



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (setembro/2021)

Nas comunidades *Tentehar-Guajajara*, a farinha, enquanto elemento nutritivo, desempenha não apenas uma função vital para o sustento físico, mas também contribui para o fortalecimento do espírito colaborativo e se consolida como um símbolo de coesão social. Nesse sentido, os atores indígenas se dedicam ao cultivo, colheita e consumo desse alimento não

apenas para suprir suas demandas biológicas de nutrição, mas, primordialmente, por considerar que tal costume é uma dádiva outorgada pelo *Maíra*. A mencionada prática evidencia a intrínseca relação entre os processos naturais (biológicos) e sobrenaturais (cosmovisão) que permeiam a vida desses atores.

Em uma perspectiva mais abrangente, a farinha, como símbolo cultural, faz emergir representações que transcendem o escopo das relações sociais internas das aldeias. Por esse olhar, ela funciona, juntamente com outros elementos culturais distintivos, como um fator de identidade que diferencia o grupo em questão. Durante a pesquisa de campo, na presença de um *outro*, os participantes enfatizavam frequentemente a qualidade de sua farinha, referindo-se a ela como “*ure tyràm hazahy*”, que, literalmente, significa “*nossa farinha azeda*”.

Essa expressão não visa simplesmente sublinhar a semântica de posse, mas, antes disso, ressaltar a singularidade e a exclusividade do produto. Nesse sentido, o pronome *Tentehar* exclusivo *ure*<sup>123</sup>, que em palavras simples significa “*é a farinha dos Tentehar-Guajajara*”, reitera a singularidade do símbolo. E de fato, as características sensoriais dessa iguaria, de sabor azedo e de aparência escura, diferem significativamente da farinha produzida pelos grupos regionais circunvizinhos. Tais peculiaridades são de tal magnitude que a farinha se torna um índice distintivo e exclusivo do grupo, ativado nas interações sociais objetivas para reforçar o pertencimento entre seus membros e, ao mesmo tempo, o reconhecimento pelo *outro*.

A noção de saliência (ou realce), conforme discutida por Poutignat e Streiff-Fenart (2011), oferece um importante apoio para abordar a questão dos símbolos ativados na definição de um grupo étnico. Os autores argumentam que a identidade pode ser enfatizada através de signos visíveis que são facilmente reconhecíveis e associáveis a um grupo específico, ou seja, que possuam operatividade para marcar a fronteira.

Dito de outro modo, significa dizer que, entre muitos signos igualmente diacríticos e disponíveis, os indivíduos selecionam estrategicamente um ou mais para destacar, pois percebem que ele (ou eles) projeta de maneira mais eficiente a imagem e reafirma a existência do grupo étnico em questão. “As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças “objetivas”; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas.” (BARTH, 2000, p. 32)

É o que acontece com a *ure tyràm hazahy*. Os atores “selecionam” o signo dístico que consideram importante e que seja capaz de operar a contrastividade. Dessa forma, a ênfase à

---

<sup>123</sup> Em *Tentehar*, existem dois pronomes de primeira pessoa do plural para expressar o “nós, nosso etc.”. O *ure*, utilizado com a ideia de exclusão do interlocutor e o *zane*, que inclui locutor e interlocutor. No capítulo V aprofundaremos essas noções.

expressão *nossa farinha*, aliada às características azeda e escura, diametralmente opostas aos predicativos do mesmo item produzido pelos *karaiw*, além de marcar a fronteira pelas diferenças objetivas do alimento tradicional, consigna eficientemente o símbolo à pertença *Tentehar-Guajajara*, sendo lembrado pelos não indígenas como “*a farinha do índio Guajajara*”.

No que se refere à economia, a farinha azeda tem baixa receptividade no comércio local, e, por isso, normalmente, os regionais adquirem dessas comunidades tradicionais a mandioca *in natura* para, então, produzirem conforme suas técnicas, a farinha de puba. Cada família indígena cultiva em média três linhas da planta (equivalentes a quase uma hectare ou 10.000 m<sup>2</sup>). A maior parte da colheita é utilizada para consumo próprio, e o excedente, para a venda.

**Imagem 7** - Fermentação da mandioca para produção da farinha (Aldeia Pantanal)



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (julho/2021)

Além da mandioca, os atores agricultam no mesmo espaço destinado àquela, o feijão, o milho, a fava e a abóbora. Raramente plantam o arroz nessa região da TI. A seguir, apresentamos um quadro com a relação dos principais alimentos cultivados pelos *Tentehar-Guajajara* da região pesquisada.

**Quadro 3 - Principais alimentos cultivados**

<b>Produto</b>	<b>Período de Plantio (Mês)</b>	<b>Tempo para Colheita</b>	<b>Área Plantada<sup>124</sup></b>
Mandioca ( <i>Mani'ok</i> )	Dezembro, janeiro, fevereiro	A partir de 9 meses	3 linhas
Macaxeira ( <i>Makaxer</i> )	Dezembro, janeiro, fevereiro	A partir de 7 meses	0,25 linha
Milho ( <i>Awaxi</i> )	Dezembro, janeiro	3 meses	2 linhas
Feijão ( <i>Kumana'i</i> )	Dezembro, janeiro, fevereiro, março	70 dias	0,5 linha
Fava ( <i>Kumanata'yr</i> )	Dezembro, janeiro	4 meses	* <sup>125</sup>
Abóbora ( <i>Zoromo ka'ok</i> )	Dezembro, janeiro, fevereiro	2 meses	*
Melancia ( <i>Zoromoapyw</i> <sup>126</sup> )	Dezembro, janeiro	50 dias	*
Arroz ( <i>Aroz</i> )	Dezembro, janeiro	4 meses	0,5 linha

FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2020 - 2021)

O sistema básico de agricultura ainda é a roça. Sempre feita nas proximidades das residências, esta começa a ser preparada entre os meses de julho e setembro, com o broque (derrubada da mata). Para esta atividade, utilizam foices e, às vezes, motosserras para vastação das árvores de troncos grossos. Este é um labor exclusivamente masculino, e pode demandar o pagamento de diária em dinheiro (*tamatarer*) ou a permuta (troca) de dias de trabalho de homens da mesma ou de outras comunidades para auxiliar o dono do roçado. Após a derrubada, aguardam, pelo menos, um mês para a queima da folhagem seca. Quanto mais tempo passar entre o broque e a queimada, maior será a eficiência do fogo. Por isso, retardam o máximo que podem a queima. Ao menor sinal de chuva, se apressam em fazê-la.

Apesar de todo esse cuidado, após a queimada ainda permanecem na área da roça restos de galhos e de troncos de árvores. Os mais finos são organizados em *coivaras*, para uma nova queima.

<sup>124</sup> Estimativa. Invariavelmente, a mandioca é a que tem a maior extensão reservada para cultivo.

<sup>125</sup> Os atores não destinam uma área específica, portanto, não há como mensurar o tamanho da mesma. Normalmente, eles aproveitam a área destinada a outros produtos para plantarem a fava e a abóbora.

<sup>126</sup> Ou *Zoromo*.



**Imagem 8 - Coivara (Aldeia Pantanal)**

FONTE: Arquivo dos pesquisadores (novembro/2020)

Os troncos mais grossos são utilizados para a produção de carvão vegetal, principal combustível empregado no cozimento dos alimentos nas comunidades. Quando produzem em grande quantidade, separam o necessário para consumo familiar durante todo o ano, e o excedente vendem na cidade ou para não indígenas vizinhos à TI.

A época do plantio acompanha o início das chuvas, normalmente, em dezembro de cada ano. É comum se orientarem pelas fases da lua (*zahy*). Dizem, por exemplo, que o feijão (*kumana'i*) não pode ser plantado na lua cheia (*zahy huwahu*<sup>127</sup>), pois ““viça muito (*sic*)<sup>128</sup>”. Em outras palavras, significa que se plantado no plenilúnio, o legume dará muita folhagem e pouca vagem. Atenção parecida dão ao momento da colheita: o arroz (*aroz*) jamais pode ser colhido na lua nova (*zahy pyahu*), sob pena de pubá-lo, isto é, azedá-lo.

**Imagem 10 - Roça recém-plantada**

FONTE: Arquivo dos pesquisadores (novembro/2020)

**Imagem 9 - Roça de mandioca, milho e feijão**

FONTE: Arquivo dos pesquisadores (março/2021)

<sup>127</sup> É também conhecida entre os atores pesquisados a seguinte grafia: *zahy ruwàhu*.

<sup>128</sup> Diário de campo nº 1, de 09/11/2020.

Wagley e Galvão (1961) registraram que o milho (*awaxi*) era a única planta cujo desenvolvimento tinha relações com os sobrenaturais. No mesmo trecho, apontam, inclusive, a existência da Festa do Milho, onde os xamãs invocavam espíritos sobrenaturais para proteger as colheitas das intempéries. Devido ao protagonismo dos pajés (*paze*), esta celebração também era conhecida como Festa dos Pajés. Na aldeia-campo e no seu entorno, a mencionada celebração existe apenas na memória.

Além da agricultura, fazem parte do sistema produtivo do grupo a caça<sup>129</sup> de animais silvestres, exercida exclusivamente pelos homens, e a pesca de peixes, praticada por homens e mulheres. Dos primeiros, os mais caçados são o veado (*arapuha*<sup>130</sup>/*mahaw*), o macaco (*ka'i*), a nambu (*tururi*<sup>131</sup>), o peba (*tatupehu*), o tatu (*tatu*) e a paca (*pak*); dos segundos, o piau da cabeça gorda (*piratapezu*) e a traíra (*tari'yr*). Sempre com o intuito de subsistência, na caça e na pesca são utilizadas técnicas similares as dos não indígenas: anzol (*pina* ou *piraputaw*) para pescar e espingarda (*mukaw*) de fabricação caseira para acostrar, muito conhecida como “por fora” ou “bate-bucha”.

A melhor época para caçar é na estação seca, pois a disponibilidade de água e de alimento para os animais é drasticamente reduzida, o que facilita atraí-los por meio de iscas, deixadas no mato, a que chamam de “serva”, e vasilhas com água, denominadas “bebida”. Quando o animal acostuma-se a visitar a serva e/ou a bebida, é feito um mutá<sup>132</sup> para a espera<sup>133</sup> do bicho. A caça com cachorro (*zawara*) é menos comum, já que, segundo os atores pesquisados, o cheiro e o latido do cão afugentam as presas. O canino é melhor empregado quando o alvo é um tatu ou um peba, pois aquele denuncia com latidos bravios o buraco onde estes entraram.

Há, ainda, a produção artesanal de rede (*kyhaw*), tipoia (*tupa'ry* ou *tapopary*), brincos e colares, todos ofícios femininos. Redes e tipoias são feitas com lãs coloridas adquiridas no comércio urbano e utilizadas no cotidiano das próprias comunidades que as produzem. As tipoias têm uma função específica: servem para carregar os bebês e mantê-los junto ao corpo da mãe, mesmo quando estas estão realizando atividades laborativas. Brincos e colares têm

<sup>129</sup> Devido à escassez, as caçadas têm sido discretas e esporádicas, além de não serem suficientes para nutrir durante todo o ano uma família nuclear.

<sup>130</sup> Os atores nos informaram que o *arapuha* é o veado mateiro, de grandes dimensões; e o *mahaw*, mais conhecido como veado foboca, de menor tamanho. Ambos são os mais cobiçados, tendo em vista que um único animal é capaz de sustentar com sua carne uma família por cerca de um mês.

<sup>131</sup> Espécie de nambu. Normalmente, os não indígenas a designam de lambu e, raramente, inhambu.

<sup>132</sup> É uma espécie de assento feito na copa da árvore.

<sup>133</sup> Este termo pode se referir ao local utilizado para esperar o animal que se quer abater.



como matéria-prima principal miçangas coloridas, em diferentes tamanhos, e fazem parte do repertório estético ostentado pelas mulheres.

**Imagem 12** - Criança na tipoia (*tupa'ry*)



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2021)

**Imagem 14** - Rede (*kyhaw*) em produção



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2021)

**Imagem 11** - Produção de tipoia (*tupa'ry*)



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2021)

**Imagem 13** - Jovem produzindo pulseiras



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2021)

Em resumo, a cadeia produtiva dos atores analisados ainda tem na agricultura sua principal fonte de subsistência, em que a produção é quase toda destinada ao consumo próprio, e o excedente, para comercialização. Dentre os alimentos cultivados, a mandioca (*mani'ok*), matéria-prima da farinha, é o que ocupa maior espaço nas roças. Como observado, a presença invariável desse tubérculo no cotidiano dos *Tentehar-Guajajara* pesquisados deve-se não somente a fatores físicos e biológicos, já que é a planta mais resistente às intempéries climáticas e às pragas biológicas, sendo, portanto, uma fonte de energia alimentar o ano todo, mas sobretudo a fatores cosmológicos, visto que o seu cultivo bem como a produção de farinha a partir dela teriam sido heranças deixadas pelo *Maira*.

Entretanto, observamos que esse sistema produtivo-econômico tem passado por mudanças. O contato com o homem *branco* e a instalação de instituições não indígenas nas comunidades desde há muito tempo têm impactado significativamente as práticas de produção, a divisão do trabalho e a economia do grupo, introduzindo novas necessidades e funções.

No que toca às necessidades introduzidas pelo contato interétnico com os regionais, a exemplo de vestuário, alimentos e remédios industrializados, transporte automotivo, equipamentos para a agricultura, caça e pesca, estas são supridas com a renda obtida por meio da comercialização do excedente da produção agrícola, dos programas de transferência de renda do governo federal e da prestação de serviços formais assalariados<sup>134</sup> e informais (diarista). Diferentemente do que insiste circular no imaginário local, os indígenas não recebem salário do governo em função de sua identificação étnica. Os programas sociais de transferência de renda a que têm acesso são os mesmos que os não indígenas são beneficiados. Portanto, qualquer discurso que especule a existência de uma “bolsa-índio”, como jocosamente é propagado, é inverídico.

## 2.4 O HUMANO E OS ESPÍRITOS: DICOTOMIA E COMPLEMENTARIEDADE

Eram 6 horas da manhã. Uma manhã fria do mês de junho. Acordei com a movimentação intensa de pessoas na casa vizinha a que eu estava. Alguém faleceu? Foi o primeiro pensamento que à minha mente veio. De longe, alguém gritou: - O JG está sentindo muita dor no pé da barriga. Outro perguntou discretamente: - O que ele comeu ontem? Em seguida, afirmou: - Isso é coisa pro pajé resolver! Entendi, então, que se tratava de enfermidade. NK, *Karaiw* casado com uma das filhas do cacique, sem apresentar qualquer sinal de aflição, o que para mim era sintomático de que não era tão grave a situação do vizinho, me chamou: - Professor, pode vim aqui!! É tranquilo! O JG tá sentindo uma dorzinha... nada que um chá de casca de laranja não resolva. Aceitei o convite. Aproximei-me do enfermo. “A mãe e o pai dele tão chegando. Vão rezar pra tirar o espírito da ... doença”, disse alguém. [...] Mais tarde,

<sup>134</sup> Excetuando os casos de indígenas que trabalham para a iniciativa privada na cidade, a maioria dos atores sociais que são assalariados possuem vínculo com os órgãos públicos, desempenhando diferentes funções: professor, diretor de escola, responsável pelos poços artesanais das aldeias, técnicos de enfermagem da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) etc.

o NK me explicou que os pais do doente, que moram numa aldeia próxima à Mangueira, são pajés “fortes” (*sic*). (DIÁRIO DE CAMPO nº 10, de 20/06/2021)

Vários acontecimentos da vida diária *Tentehar-Guajajara*<sup>135</sup> podem ser justificados pela vontade dos espíritos. A dor espraiada em diferentes partes do corpo humano e o adoecimento do recém-nascido são justificados na ação do *hupiwar* (espírito do animal). O sucesso da caçada noturna pode ter sido uma benesse outorgada pelo *miara'zar* (donos dos animais). O indígena que submerge no rio é resultado do encantamento da *'yzar*<sup>136</sup> (mãe d'água ou dono da água). Os espantalhos ou almas que assustam os caçadores à noite na mata são os *àzàng* (espírito errante). O desmaio é, certamente, por obra de um *pajé* mau, que jogou o *karowara*<sup>137</sup> sobre o seu desafeto. O caçador ou o madeireiro que desapareceu na mata pode ter sido vítima da cólera do *ka'a zar* (dono da mata).

Wagley e Galvão (1961) registraram na região do Pindaré os mesmos espíritos e ações, exceto, em alguns casos, com designação diferente: *Ywan* (ou *y-póra*), por exemplo, seria o dono da água (*'yzar*) e o *marana ywa* (ou *ywíra-zara*), o da floresta (*ka'a zar*); o primeiro castiga aqueles que incorrem em seu desagrado, como sujar a água do rio; o segundo é inclemente com os homens que abatem em excesso a caça ou que sem motivo justificado destroem as árvores da floresta. O *piwara*, registrado em campo por nós como *hupiwar*, por sua vez, é o espírito de certos animais, danoso à saúde humana em situações específicas; o *àzàng* é o espírito do ser humano que, em vida, foi errante.

Claudio Zannoni categorizou os seres espirituais acreditados por esse povo em quatro espécies:

1. em primeiro lugar, estão os heróis culturais, ou espíritos criadores, que deram origem ao mundo e ensinaram aos Tenetehara como produzir a terra, [...] entre os quais destacam-se os gêmeos: Maíra-ira e Mucura-ira;
2. há, depois, os espíritos do dono da floresta (*Ka'a zar*) e do dono das águas (*Y'zar*) [...]. Existe também o dono das caças (*Miar'i'zar*), o dono das árvores (*Wira'zar*) e o dono da noite (*Pitun'zar*);
3. as almas dos que foram mortos – chamadas *Têko-Kwêr* – são muito perigosas; as dos que morreram na velhice – chamadas *Têkwé* – são almas benfazejas. Os espíritos maus são chamados de *Azang*. [...]
4. enfim, há os espíritos dos animais, que são particularmente perigosos, e que devem dominados pelo pajé. Eles são malignos e provocam doenças nas pessoas se estas não respeitarem certas regras a que estão sujeitas. (ZANNONI, 2021, p. 120)

<sup>135</sup> Com o avanço de diferentes denominações religiosas cristãs nas comunidades pesquisadas, que agem, em relação a esses espíritos tradicionais, ora para demonizá-los, ora para desacreditá-los, a crença nesses espíritos não é unânime entre o grupo no atual momento.

<sup>136</sup> Às vezes, os atores chamam de *ypora*. Sarmiento (2018), Sá (2021) e Zannoni (2021) registraram, respectivamente, este espírito com as seguintes denominações: *ywan*, *ywàn* e *iwán*. Os atores sociais com quem nos relacionamos desconheciam esses termos.

<sup>137</sup> Alguns indígenas entendem como feitiço, outros, como um espírito genérico.

Consoante o autor citado, as atitudes de *Ka'a zar*, *Miar'i'zar* e *Y'zar* estão condicionadas ao comportamento dos *Tenetehara* em relação às regras culturais, podendo ser benéficas ou maléficas na hipótese de haver respeito ou transgressão a estas, operando, portanto, como mecanismos de controle do equilíbrio entre homem e natureza. (ZANNONI, 2021)

Em nossa análise, a dualidade dos espíritos, benéficos e maléficos, decorrente diretamente das ações de respeito e transgressão por parte dos atores sociais, respectivamente, evidencia não apenas um mecanismo de controle social, mas também, semiotiza a lógica dialética subjacente às interações intra e intersociais.

É, pois, com essa perspectiva que analisaremos a seguir uma das versões registradas em campo da narrativa de origem dos *Tentehar-Guajajara* sobre o nascimento dos gêmeos *Maíra-yr*<sup>138</sup> (filho do *Maíra*) e *Mikura-yr* (Filho do Mucura), filhos da mesma mãe, mas de pais diferentes.

A história do *Maíra* é assim: Ele foi pro mato, num tem? Aí viu uma árvore. Num tem aquelas árvores que num tem nenhuma... sei lá... nenhuma mancha nela, que é lisinha. Aí ele viu essa árvore e falou: se essa árvore fosse mulher eu casaria com ela. Aí só pegou na árvore e foi embora. Aí demorou alguns minutos, a árvore se partiu no meio. Aí de lá saiu uma mulher, e ela estava grávida. E a mulher tava grávida do *Maíra*. Aí essa mulher foi atrás dele (do *Maíra*). Foi, foi, foi! Onde o *Maíra* ia, essa mulher seguia ele. O pai da criança lá. Aí foram, foram. A história é muito longa. Entendeu? Aí o filho dela, que era filho do *Maíra* (*Maíra-yr*) lá falava com a mãe dele (de dentro da barriga). Quando ele via uma flor assim ele pedia: mãe, pega aquela flor pra mim!. Toda flor que ele via, ele queria. Aí, a mãe pegava essas flor pra ele. Aí eles foi indo atrás do pai dele (do *Maíra*). [...] E teve uma vez quando a mãe dele ia pegar uma flor, as abelhas atacaram ela. Esporaram ela tudim no rosto. Aí ela começou a brigar com ele (com o filho, o *Maíra-yr*). Aí, acho que bateu na barriga também. Aí o filho dela, chateado com ela, não falou mais como era o caminho por onde o pai dele tinha ido. (*sic*). (DIÁRIO DE CAMPO Nº 6 - 22, 23, 24, 25 E 26 de fevereiro de 2021)

Sem o auxílio de seu filho, a mãe seguiu por um caminho desconhecido, sem ter certeza de seu destino. Depois de um tempo caminhando, exausta, ela encontrou uma casa habitada pelo *Mikura*, que gentilmente a acolheu. Quando chegou a hora de dormir, começou a chover intensamente. Os pingos pesados molhavam a mãe do *Maíra-yr*, que estava deitada de costas para o gambá. Em contraste, o lado onde o bicho-homem<sup>139</sup> repousava permanecia completamente seco, sem receber uma única gota de água.

Aí ele [o *mikura*] falava para a mulher: - deixa eu ajeitar aqui pra você. Quando ele ia lá, fazia era piorar, só pra ela deitar com ele. Aí, sei que teve uma hora lá que ele pediu pra ela deitar com ele, não tem? A mulher deitou com ele. Só que passaram a noite deitados juntos. Sabe como é que acontece, né? Mas ele queria era outra coisa (risos). Aconteceu! (*sic*). (DIÁRIO DE CAMPO Nº 6 - 22, 23, 24, 25 E 26 de fevereiro de 2021)

<sup>138</sup> O 'yr significa "filho de".

<sup>139</sup> Há momentos que os informantes afirmam que este ser é um animal, outrora o descrevem como homem.

No dia seguinte, a mulher seguiu viagem em busca do *Maíra*. Entretanto, após copular com o *Mikura* na noite passada, ela engravidou deste também, carregando, pois, agora dois gêmeos no ventre: o *Maíra-yr* e o *Mikura-yr*. Durante o trajeto, de acordo com nossos informantes, ela encontrou um grupo de indígenas canibais<sup>140</sup>. Eles a capturaram e, em seguida, a levaram para ser lançada ao fogo.

Aí quando tiraram a panela de cima dela [da mãe dos gêmeos], de lá saiu um veado (Arapuha) de lá. E como o Maíra era... como o menino que tava na barriga era o Maíra, ele transformou a mãe dele num veado. Só que esses índios lá mataram a mãe dele e comeram ela todim. Tiraram os filhos dela e colocaram dentro da panela. No dia seguinte ia comer eles também, só que eles viraram... só que no dia seguinte quando foram ver, eles tinham virado passarinho. [...] Aí, viraram passarinho. Aí, só que a vó desse, desse... Aí viraram pássaros, e a avó desses canibais cuidou desses pássaros como se fosse os neto dela. Aí eles foram crescendo, crescendo, até... Aí eles tiveram umas aventuras dele também, que meu vô conta, que eles faziam um bando de coisa, não tem? [...] Aí, só que no final da história, tinha um pássaro e falou pra eles, não têm? Que eles estavam morando com as pessoas que mataram a mãe deles. Aí esse pássaro falou pra eles. Aí como forma de vingar a morte da mãe deles, eles começaram a ter pensamentos e a pensar de como matar todo mundo e vingar a mãe deles. Aí teve um dia, aí como eles tinham poderes sobrenaturais, eles fizeram um rio, um mar. Fizeram uma ponte e no outro lado do rio eles fizeram um monte de coisa. Buriti, essas coisas. Plantas, um monte de coisa. Encheram o rio só de piranha, essas coisas tudo. Arraia, tubarão, essas coisas, entendeu? Aí foram avisar eles, que nesse tal lugar tinha um monte de coisas, frutas, pássaros. Aí todo mundo queria ir, aí avisaram para todo mundo que tal dia iriam para lá. E eles, os dois, sabia que todo mundo ia, como... Quando chegou o dia de eles irem, eles foram, entendeu? Eles foram lá. Um irmão ficou do lado rio e o outro ficou lá, no outro lado. E quando todo mundo tinha subido na ponte, aí os dois empurraram todo mundo no rio, com todo cheio de piranha, arraia. Derrubaram a ponte. Aí todo mundo morreu lá no rio. Rio cheio de sangue. Aí vingaram a mãe deles. (*sic*). (DIÁRIO DE CAMPO Nº 6 - 22, 23, 24, 25 E 26 de fevereiro de 2021)

Após concluir o projeto de vingança pela morte de sua mãe, os gêmeos seguiram viagem em busca do *Maíra*. No caminho, encontraram uma casa habitada por um ancião (*tàmuz*), a quem passaram a chamar de avô. Ele costumava contar histórias aos gêmeos, que decidiram averiguar pessoalmente se as narrativas eram verdadeiras.

[...] tinha um gigante que pescava toda vez, no riacho. Aí, o Maíra-yr e o Mikura-yr eles se transformava em cada coisa, qualquer tipo de coisa. Nesse dia eles se transformaram num peixe. A única coisa que o Mayra disse pro irmão dele foi que ele não mordesse o anzol que o gigante tava pescando lá. Mas como viraram peixe, ele não resistiu àquilo que tava no anzol. Aí ele mordeu o anzol. Aí esse gigante puxou o Mikura-yr que tinha mordido a isca lá. Puxou e jogou logo lá no fogo. Aí, começou a assar ele. E comeu todinho. Comeu tudo. O irmão dele, o Maíra-yr, saiu da água e se transformou em humanos de novo e caçou tudinho, os ossos do irmão dele. Cada osso! E colocou dentro assim ... Nesses folha de banana assim. Aí cobriu ele todinho assim. Aí ressuscitou o irmão dele. Só que ele fez igualzinho a ele. Ai contou pro irmão dele o que gigante tinha feito com ele.

Em 1908, o alemão Wilhelm Kissenberth, quando esteve em Barra do Corda, questionou "o ancião Trajano, o Guajajara mais velho conhecido na época" (KISSENBERTH, 1912, p. 40,

<sup>140</sup> Numa das versões coletadas por Zannoni (2002), os canibais eram onças.

tradução nossa<sup>141</sup>) sobre a origem de seu grupo. Trajano contou-lhe uma narrativa envolvendo os irmãos gêmeos, os quais eram considerados responsáveis pela ação mítica e pelo desenvolvimento da cultura de seu povo. Conforme destacou Kissenberth (1912), a presença de uma narrativa mítica envolvendo gêmeos não era exclusividade dos *Tentehar-Guajajara*, sendo encontrada também em outras culturas, como na América do Norte e na Polinésia.

Lévi-Strauss (1978) mostrou essa difusão da narrativa dos gêmeos entre os diferentes povos e lugares do globo. Numa de suas análises, o Antropólogo apresenta a versão contada pelos *Tupinambá* da costa brasileira, recolhida inicialmente por André Thevet no século XVI, e duas versões norte-americanas, encontradas no Noroeste dos Estados Unidos e no Canadá.

Na perspectiva *Tupinambá*, Lévi-Strauss (1978) relata que uma mulher partiu em busca do deus que seria seu esposo. Entretanto, durante sua jornada, um trapaceiro cruzou seu caminho e a convenceu de que ele era a divindade que a mulher procurava. Dessa união, ela gerou um filho. Posteriormente, a mulher finalmente encontrou a verdadeira divindade e, com ele, também concebeu um descendente. Em seguida, nasceram os gêmeos com paternidades distintas.

A convergência entre a narrativa *Tupinambá* e a versão contada pelos *Tentehar-Guajajara* é notável, sobretudo no aspecto em que a mulher é ludibriada. Na primeira, o impostor assume a identidade do deus e do legítimo esposo, enquanto no relato dos *Tentehar-Guajajara*, o personagem *Mikura* finge consertar o furo no telhado para evitar que a mulher se molhasse. Contudo, ele apenas agravava a situação com a intenção de forçá-la a dormir com ele.

Nas narrativas indígenas da América do Norte, Lévi-Strauss (1978) identifica enredos similares, embora haja variações em alguns aspectos. Na versão originária do Canadá, ocorre somente uma fecundação, resultando no nascimento de gêmeos que, posteriormente, se transformam em entidades celestiais: um deles na Lua e o outro no Sol.

Já na versão proveniente da Colúmbia Britânica, duas irmãs são ludibriadas, aparentemente por dois indivíduos distintos, e cada uma delas dá à luz um filho. Embora não sejam verdadeiramente gêmeos, Lévi-Strauss (1978, p. 35) argumenta que “dado que nasceram precisamente de circunstâncias semelhantes, pelo menos dum ponto de vista psicológico e moral, são em certo sentido semelhantes a gémeos.”

Nesta discussão que propomos, o foco recai sobre a constatação de que os gêmeos de pais distintos “têm caracteres opostos” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 35), independentemente de

---

<sup>141</sup> Texto original em alemão: “unter anderen solehe aus dem Munde des alten Trajano, des altesten damals bekannten guajajara”



onde a narrativa é contada. Essa ênfase é vital porque o princípio que define a identidade dos gêmeos míticos é o mesmo que organiza e produz a identidade étnica dos grupos étnicos; ou seja, ao analisar os gêmeos e suas características contrastantes, é possível compreender como diferentes grupos estabelecem sua identidade em relação aos outros, em situação de contato. Nesse sentido, a produção da identidade “Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. [...] que surge por oposição. [...] não se afirma isoladamente.” (OLIVEIRA, 1976, p. 5)

A contrastividade denunciada acima pode ser verificada em várias passagens da narrativa *Tentehar-Guajajara*. A primeira delas é o modo como foram gestados os irmãos gêmeos *Maira-yr* e *Mikura-yr*: o primeiro foi fruto de uma ação sobrenatural; o outro, de um ato físico; pelo coito. Ambos os processos remetem, respectivamente, ao que é do domínio sobrenatural e ao que é do natural. A partir daí, é possível inferir mais dois pares dialéticos, a saber: sagrado e profano, força e fraqueza.

Refletindo sobre as esferas do sagrado e do profano, o Antropólogo Mércio Pereira Gomes (GOMES, 2011) interpretou<sup>142</sup> que o sagrado origina-se do sentimento que une as pessoas, em comunhão de identidade coletiva, acima de qualquer indivíduo. O profano, por outro lado, é, segundo Gomes (2011, p. 136), “aquilo corriqueiro, que pode ser compreendido e calculado pelo interesse individual.”

Desse modo, o *Maira-yr* e o *Mikura-yr* personificam as esferas do sagrado e do profano, respectivamente: *Maira-yr* é resultado de um ato extraordinário envolvendo a entidade sobrenatural *Maira* e que une o grupo, vinculando-o ao sagrado. Em contrapartida, *Mikura-yr* é obra do desejo sexual, individual e das artimanhas enganadoras perpetradas pelo *Mikura*, relacionando-o, portanto, ao profano. Daí decorre o segundo par dialético, no qual a força ilimitada e sobrenatural da descendência do *Maira* se correlaciona ao sagrado, na mesma proporção que a fraqueza do *Mikura-yr* está para o profano.

De acordo com Zannoni (2002, p. 57), o *Maira-yr* “engloba em si todas as características do ser Tenetehera. [...] é o que todos querem ser.”. Concordamos plenamente com esse autor, todavia, propomos ampliar a perspectiva, tomando os gêmeos míticos para analisar a produção da identidade étnica por meio da dicotomização entre o *nós* e o *outro*. Nesse prisma, o *Maira-yr* é a insígnia dos *Tentehar-Guajajara* e o *Mikura-yr*, o signo que representa os *outros* com os quais esse grupo étnico entabula contato. Vejamos a seguir o porquê.

Numa das versões da narrativa dos gêmeos contada a Cláudio Zannoni, o informante *Riwara* afirma, especificamente no trecho onde descreve as estratégias do *Mikura* para forçar a

---

<sup>142</sup> Cabe pontuar que, para chegar a esta interpretação, Gomes (2011) recorreu à teoria de Émile Durkheim (DURKHEIM, 1996) presente na obra *As formas elementares da vida religiosa*.

mulher a se deitar com ele, o seguinte: “Aí Maíra, que estava na barriga da mãe, pensou: "eh, esse camarada quer deixar **outra nação aqui**".” (ZANNONI, 2002, p. 239, grifos nossos). Portanto, *Maíra-yr* e *Mikura-yr* metaforizam nações distintas em contato; simbolizam o *nós* e o *outro*.

A descendência de *Maíra* representa, pois, simbolicamente os *Tentehar-Guajajara*, o que justifica a ideia de que o grupo se entende como os filhos legítimos do *Maíra*, isto é, os verdadeiros seres humanos. Pelo que interpretamos, essa percepção é reforçada pela autodefinição *Tentehar* (ou *Tenetehara*), que remete a essa autenticidade: “é composta pelo verbo /ten/ (“ser”) mais o qualificativo /ete/ (“intenso”, “verdadeiro”) e o substantivador /har(a)/ (“aquele, o”). [...] exprime orgulho [...] **a encarnação perfeita da humanidade.**” (GOMES, 2002, p. 47, grifos nossos)

Na aldeia Escalvado do povo *Kanela*, os astros Sol e Lua, que encenam a narrativa de criação dos seres humanos, assumem aspectos psicológicos semelhantes aos expressados pelos gêmeos *Maíra-yr* e *Mikura-yr* na narrativa *Tentehar-Guajajara*. A propósito, Lévi-Strauss (1978) afirma que os gêmeos, entre os indígenas Kootenaya que habitam as montanhas no Canadá, se transformaram em astros celestiais: um, no sol, o outro, na lua, o que igualmente pode ter acontecido com o grupo *Timbira Kanela*.

Na síntese que fez a pesquisadora Rose-France Farias Panet da narrativa recolhida por Curt Nimuendajú, o “Sol só faz pessoas bonitas, enquanto Lua faz pessoas muito feias, cegas, doentes ou com malformações.” (PANET, 2010, p. 68). Foi o Sol quem colocou os machados e os facões para trabalharem sozinhos, enquanto a Lua os fez parar. (GIRALDIN, 2000). Em suma, quanto ao caráter:

**Sol é o indivíduo ideal para a comunidade *Timbira*:** não briga, cede ante os rogos impertinentes e importunas do companheiro, é modesto, quieto, acomodado, não faz valer seus direitos (embora convencido deles), a fim de não desencadear disputas, pois evita o mais possível as brigas. **Lua é criatura arrogante, exigente, insatisfeita,** que insiste em satisfazer todas as suas vontades, que rezinga e briga por qualquer coisinha, que impõe a prioridade de seus desejos sobre os desejos dos outros e que por isso mesmo acaba levando na cabeça e fazendo papel ridículo; é, pois, o tipo desprezado pela cultura *Timbira*. (QUEIROZ, 1976, p. 300 – 301)

Assim, Sol e Lua evocam a contrastividade do modo equivalente como os gêmeos *Maíra-yr* e *Mikura-yr*, em que o primeiro relaciona-se à esfera do sobrenatural, do sagrado, do que é legítimo, que encapsula a verdadeira humanidade e do exemplo ideal a ser seguido; enquanto a lua refere-se ao profano, ilegítimo, reforçando mais uma vez a contrastividade.

Neste contexto, a dicotomia entre os seres sagrados e os profanos pode ser interpretada como uma representação simbólica da identidade étnica, operada na oposição entre o *nós* e o *outro*. Através destas narrativas, as comunidades reforçam a ideia de pertencimento e,



simultaneamente, de distinção em relação aos estrangeiros, atribuindo qualidades positivas ao grupo ao qual se identificam (representado pelos seres sagrados) e características menos positivas ao grupo externo (representado pelos seres profanos).

Todavia, não se trata apenas de uma oposição pura e simples, que isola, afinal, as fronteiras étnicas não são mantidas pela separação, mas sim pelas interações. (BARTH, 2000). Nesse sentido, o *nós* só tem consciência de si na relação com o *outro*. Disso decorre o princípio da complementariedade/interdependência, que implica a coexistência de diferentes identidades étnicas para a produção e a continuidade de cada uma delas.

O centro e a periferia do discoide da aldeia Escalvado, embora simbolize a dualidade, estão conectados pelas linhas ou “caminhos” radiais (ver Imagem 4), o que, pelo que propomos, reflete a interdependência entre o que cada lugar emblema. Na narrativa *Tentehar-Guajajara* sobre os gêmeos a complementariedade está representado eficazmente. Vejamos. *Maíra-yr*, mesmo sendo detentor de poderes sobrenaturais, portanto, ilimitados, não pôde abdicar do auxílio do irmão para vingar a morte da mãe deles: “*Um irmão ficou do lado rio e o outro ficou lá, no outro lado. [...], aí os dois empurraram todo mundo no rio, com todo cheio de piranha, arraia*”, contou o informante. Em seguida, no episódio envolvendo o pescador gigante, foi *Mikura-yr* quem precisou do *Maíra-yr*.

Assim, *Maíra-yr*, objetivação e inspiração dos *Tentehar-Guajajara*, e *Mikura-yr* estão interconectados e se complementam, apesar de possuírem caracteres antagônicos. Transportando essa lógica para a análise dos processos identitários, inferimos que o *eu* e o respectivo coletivo *nós* só o são na interface com o *outro*; com o diferente.

Essa complementariedade não garante que os grupos em contato escapem de conflitos. Na verdade, os embates sempre existirão, ora latentes, ora manifestos. Todavia, é preciso também avaliarmos a questão sob a ótica das negociações que fazem os grupos. A esse respeito, em campo colecionamos a seguinte narrativa:

Certo dia meu avô foi caçar, aí nesse dia, ele andando pelo mato, ele não encontrou nenhum animal. Até que... Um certo ponto da floresta, ele encontrou um pequeno homem e me vô quando se aproximou dele, ele viu que o tal homem era pequeno e tinha... Usava umas coisas cobrindo as partes íntimas dele e ficou assim, uns 5 metros de distância do meu avô. Aí nesse período, meu vô, como ele não sabia da existência do *miara'zar*... Ele lembrou do pai dele que contava as histórias que, se por acaso ele tivesse a chance de encontrar o *miara'zar* ele teria que fazer uma troca com ele, tipo: oferecer o que ele tem para dar pra ele e o *miara'zar*, que é o dono dos animais, em troca dava o animal pra ele, pra ele levar pra casa e comer. E meu vô de frente com o *miara'zar* lembrou da história que o pai dele tinha contado. Aí ele tava como a arma e tinha o fumo coringa, que chamam. Aí nesse dia, eles não se falaram, só teve essa troca de objetos entre eles. E como comunhão entre eles, o meu vô pegou o coringa, que é um fumo, e deu pro *miara'zar*. Em troca, o *miara'zar*, como meu avô não tinha matado nada naquele dia, em troca o *miara'zar*, ele ofereceu o animal pra ele, pra que

o meu avô pudesse levar pra casa e comer e repartir entre as suas famílias. (*sic*)  
(DIÁRIO DE CAMPO nº 10, de 20/06/2021)

Como temos insistido, o relacionamento entre os seres naturais/humanos e os sobrenaturais/espirituais está inserido dentro de um quadro de referência de alteridade, que é um pilar fundamental na construção de identidades e das relações sociais. Portanto, na narrativa acima, as relações entabuladas pelo caçador indígena com o espírito dono das caças representam a contrastividade de um *nós* em relação ao *outro*.

À luz dos fundamentos teóricos de Barth (2000), a negociação entre o caçador e o espírito das caças - que são, de certa forma, inevitáveis na sua relação diária, do mesmo modo que o são na relação com os não indígenas - são aspectos críticos para a manutenção e a reconfiguração das fronteiras étnicas. Em outras palavras, é através dessas negociações e do reconhecimento da alteridade que a identidade étnica do caçador é reafirmada e, possivelmente, reinventada. O caçador só existe enquanto categoria identitária na relação negociada que estabelece com o espírito. Igualmente, a identidade indígena só se torna uma questão, premente de reafirmação, na relação com o não indígena ou com indígenas de grupos diversos. Nisso residem, simultaneamente, a oposição e a complementariedade.

Quanto às atribuições do *miara'zar* (dono dos animais), vimos que, às vezes, elas se confundem com as do *ka'azar* (dono da mata). Este, inclusive, em algumas situações, foi lembrado pelos atores sociais pesquisados como sendo o *ka'apora*, conhecido nas tradições populares brasileiras como Caipora ou Caapora. Em campo, várias narrativas registram episódios em que o *ka'azar/ka'apora* fulminou os caçadores que desobedeceram à regra de abater somente o necessário para a alimentação. Couto de Magalhães, em sua expedição entre alguns povos indígenas *Tupi* da região amazônica no século XIX, fez menção à existência do *Caapora*, descrito por ele como o “gênio protetor da caça do mato”. (MAGALHÃES, 2019, p. 134)

Para Luís da Câmara Cascudo (CASCUDO, 2006, p. 123), o Caapora protege a caça e entre os seus vícios está o prazer em fumar e beber. Cintando Gonçalves Dias, Cascudo (2006, p. 123) descreve esse espírito como aquele que “veste as feições de índio anão de estatura”. Os qualitativos registrados por Magalhães (2019) e Cascudo (2006) coincidem com os predicados narrados pelos atores pesquisados na aldeia Pantanal, quais sejam: protetor, de pequena estatura, amante do fumo e andando quase nu. Tais conclusões sugerem, portanto, que o *miara'zar* é o mesmo caapora contado nas narrativas em diversas regiões brasileiras.

Outro espírito que possui particular atenção pelos atores pesquisados é o *hupiwar*. Segundo os atores entrevistados, o *hupiwar* é “o espírito do animal” que, em certas situações,

pode causar doenças aos seres humanos. A cura da enfermidade carece da intercessão do pajé, que aplica seu conhecimento xamânico para identificar, invocar e retirar o espírito do corpo do acometido.

Segundo os atores indígenas que afirmavam já terem sido curados pela intervenção de um pajé, é comum durante as sessões o xamã esfregar o fumo de mascar sobre a área enferma. O maracá, instrumento idiofônico de agitação, é um item que também não pode faltar nesses momentos, visto que ele é considerado sagrado e sígnico de força e de resistência, segundo os atores ouvidos.

**Imagem 15** - Maracá feito de Cujuba e sementes



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (setembro/2021)

Embora imprescindível nos rituais de intercessão, o pajé nem sempre goza de prestígio nas comunidades pesquisadas. Primeiro porque, naturalmente, os atores sociais guardam certo temor de que ele empregue a sua sabedoria mística em desfavor de alguém. É comum, por exemplo, atribuírem doenças advindas do *hupiwár* à ação de um pajé com quem sejam desafetos, numa espécie de feitiço jogado. Segundo, com a propagação do ideário cristão nas comunidades indígenas, é cada vez mais frequente a demonização da atuação do xamã, o que, certamente, contribui para desestimular a permanência dessa tradição. Ainda assim, na região

pesquisada, verificamos a presença confessada<sup>143</sup> de um número significativo de autoridades pajelísticas bem como a busca frequente pela intervenção desses xamãs em situações de enfermidade, inclusive, identificamos casos de indígenas convertidos a denominações cristãs que mantêm a crença na pajelança, dando testemunho de curas operadas por ação do pajé.

Para nós, essas observações confirmam, pelo menos duas coisas: a resistência cultural dos *Tentehar-Guajajara* e que a aculturação, amplamente defendida no século passado, não se confirma; aliás, sua postulação se deu muito mais para se tentar validar cientificamente a suposta superioridade europeia sobre os ditos “selvagens” do que de fato para investigar as mudanças culturais processadas no interior de uma cultura.

Além da ação intencional de um pajé, o *hupiwar* pode acometer o ser humano em outras situações. A mais emblemática e delicada ocorre no período de gestação e de pós-parto, logo nos primeiros meses de vida da criança indígena. Nessas fases, tanto a mãe quanto o pai da criança são proibidos de se alimentarem de certos tipos de animais, pois podem carregar<sup>144</sup> o *hupiwar* e, uma vez ingerida a carne, o espírito ameaçará perigosamente a saúde do filho, provocando-lhe doenças, inclusive, mortais. Registramos relatos de que o *hupiwar* também é perigoso à saúde dos pais do recém-nascido.

A interdição<sup>145</sup> não se restringe somente à alimentação, estende-se, no caso do marido, à caça. A maioria dos informantes indicou que os animais seguintes<sup>146</sup> não servem de alimento aos genitores nesse período de resguardo<sup>147</sup>, muito menos podem ser caçados, sob pena de o *hupiwar* se vingar, causando doença na criança e nos pais, como punição ao desrespeito ao tabu: peba (*tatupehu*), nambu (*tururi*), gavião (*wirahu*), macaco (*ka'i*), onça (*zawarahu*), piau (*piratapezu*), cobra (*moz*), Caititu (*tàzàhu* ou *tazahu*).

Wagley e Galvão (1961) e, mais recentemente, Zannoni (2021), registraram os mesmos tabus alimentares praticados pelos *Tentehar-Guajajara* dos seus respectivos campos de

<sup>143</sup> Houve situações em que a comunidade declarou que determinado indígena era um pajé, mas quando o perguntamos, este negou. É provável que a negativa tenha ocorrido em função da demonização que fazem dessas autoridades xamânicas.

<sup>144</sup> Temos a impressão de que a expressão “comida carregada”, amplamente pronunciada nos contextos rurílicos por comunidades não indígenas, possui relação com a cosmovisão ameríndia. Isso porque, em situações semelhantes, como na gravidez, no resguardo do pós-parto e no período menstrual, à mulher é proibida a ingestão de determinadas carnes de animais sob a alegação de elas serem “carregadas”.

<sup>145</sup> No período pós-parto, por cerca de quatro meses, o casal não pode manter relações sexuais. Os atores não indicaram a consequência à quebra desse tabu.

<sup>146</sup> Certamente, a relação de animais que não podem servir de alimentação ao casal é maior.

<sup>147</sup> Em 1856, Plagge (1857) registrou que indígenas de uma aldeamento *Tentehar-Guajajara*, às margens do rio Mearim, em Barra do Corda, se abstinham de comer carne enquanto a esposa estivesse recolhida na floresta para dar à luz ao seu rebento.

pesquisa e relacionaram o animal à doença que sua ingestão poderá provocar ao recém-nascido e aos pais se transgredida a interdição. Uma síntese dessas relações apresentamos a seguir:

**Quadro 4 – Proibições de ingestão e caça**

<b>Comida/Animal</b>	<b>Doença<sup>148</sup></b>
Anta	Cólica
Pato	Convulsão
Macaco ( <i>ka'i</i> )	Loucura
Onça ( <i>Zawaruhu</i> )	Convulsão, insônia
Gavião	Loucura
Cobra Jiboia ( <i>Arapuha moz</i> )	A criança nascerá com a cabeça chata

**FONTE:** Wagley e Galvão (1961); Zannoni (2021)

Entre os antigos *Tupinambá* habitantes do litoral brasileiro, com quem os *Tentehar-Guajajara* são relativamente semelhantes do ponto de vista cultural, o genitor masculino do recém-nascido seguia, segundo Melatti (2007), uma rígida rotina alimentar, que incluía a interdição de não comer carne, peixe e sal, alimentando-se apenas de certo tipo de farinha. Durante a gravidez da esposa, nenhum *Tupinambá* poderia matar peixe ou caça fêmea, pois acreditavam que o feto gestado poderia morrer em consequência dessa ação. (FERNANDES, 1963)

Nessas sociedades indígenas, a tradição do resguardo alimentar, da proibição de caçar e do coito sexual no período gestacional e puerpério, que segundo interpretamos se equivale ao estágio liminar de um rito de passagem, se dão muito em função da vulnerabilidade física e, sobretudo, espiritual porque costumeiramente passam nestas etapas liminares os genitores e o recém-nascido.

Nesse sentido, entendemos que a cópula, a gestação e o nascimento constituem-se em fases que representam sempre uma passagem para aqueles sob o ponto de vista social: a mulher (*kuzà*), a mulher grávida (*ipurua'a ma'e* ou *Kuzà ipurua'a ma'e*), a mãe (*hy*). Para a criança seria, nesta ordem: o embrião, o feto e o recém-nascido/criança. Já o pai, embora não identifiquemos um *status* liminar para ele, inicia o processo, antes da cópula, como o marido, e após o nascimento do primeiro filho, é lembrado como o pai. Pelas relações que apresentamos, é possível depreender a existência de fases que caracterizam um rito de passagem (GENNEP,

<sup>148</sup> Em campo, não conseguimos fazer o levantamento destas correspondências. Os informantes, quando perguntados, sempre respondiam de forma muito genérica, afirmando que o *hupiwar* causava doenças.

2013), quais sejam: separação (cópula), margem (gestação e puerpério), agregação (retorno à estrutura com assunção dos papéis sociais de pai, mãe e criança).

Assim sendo, tanto os pais quanto o filho são, em algum momento nesse processo, sujeitos liminares, e como tais necessitam ser separados do convívio cotidiano da comunidade (da caça, da pesca, do trabalho) até que, efetivamente, o recém-nascido ingresse na estrutura social do grupo como criança. Tudo isso explica, a nosso juízo, os tabus impostos aos genitores, que são próprios do período de margem. Para os *Tentehar-Guajajara*, a incorporação/agregação da criança ao grupo social, e conseqüentemente a dispensa dos tabus, é marcada por uma festividade, a que denominam de Festa das Crianças (*Kwaharer wazegar haw*). Pela descrição de Zannoni (2021, p. 55), nesse ritual a avó toma um pedaço de carne cozida de jaó e passa nas articulações das mãos e braços da criança e diz: “meu filho, agora tu vai comer todo tipo de comida e não vai te fazer mal [...]”. Depois disso, a criança, com a ajuda da avó, distribui as bolinhas de carne com farinha aos convidados da festa.

Convém esclarecer que, durante a pesquisa, não foi observada qualquer cerimônia que remetesse à etapa de agregação da criança ao seio social do grupo. No mesmo sentido, os informantes não se lembravam quando foi a última vez que essa festividade aconteceu. Ao que tudo indica, a festa propriamente dita não acontece mais na TI Cana Brava/*Guajajara*<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Na aldeia Monalisa, nesta TI, pioneiramente, a comunidade voltou a realizar essa festividade.

**PARTE II**

### CAPÍTULO III - “ANTIGAMENTE” E O TEMPO EM QUE “NÓS VIEMOS DE MUITO LONGE, EMPURRADOS PELOS BRANCOS”

“ Resolução da 1ª assembléia da Nação Guajajara, Estado do Maranhão<sup>150</sup>

[...]

A nação Guajajara que, historicamente perseguida pelo sistema econômico e colonialidade do Estado, hoje está demonstrando o seu crescimento demográfico e político, porque quer viver e morrer ou seja, nós não somos como os brancos que vivem em qualquer lugar do mundo. Nós vamos ficar aqui, porque não temos para onde ir e amamos o nosso território e, por isso, lutamos para (que)<sup>151</sup> todas as reservas de nossos irmãos sejam demarcadas e homologadas.

A nação Guajajara já sofreu demais diante dos fazendeiros que querem tomar mais o restante de nosso território. [...]. Diante desse fato e de outros, a nação Guajajara repudia o procedimento autoritário da FUNAI que divide as nossas comunidades e, também, de(i)xamos claro que não queremos ser objetos de propaganda para enfeitar a atual república que não condiz (com) nossa realidade. [...]

Bacurizinho, dia 26 de outubro de 1986.

O fragmento do texto que inicia este capítulo foi assinado, em 1986, por cinco lideranças<sup>152</sup> da nação *Guajajara*, como eles próprios enfatizaram: Pedro Marizê Sousa, de 66 anos, escolhido na ocasião como representante desse povo indígena no corpo executivo da União das Nações Indígenas<sup>153</sup> (UNI), Cipriano Viana Guajajara, Alderico Lopes Guajajara, Belinha Guajajara e João Madrugada.

Como legítimo manifesto, lideranças e representantes de diversas aldeias *Tentehar-Guajajara* protestaram enfaticamente contra as opressões de que foram vítimas ao longo dos quase quatro séculos em que seus territórios foram invadidos pelos colonizadores europeus. Saúde, educação, direito à vida e a defesa de seus territórios foram as bandeiras defendidas naquele concílio bastante simbólico para o movimento indígena, pois significou o engajamento desse povo nos vários embates e debates políticos sobre os direitos dos povos originários no país na última metade do século XX. E não há dúvidas de que esse ativismo político garantiu às diferentes nações indígenas no Brasil conquistas importantes, expressas no texto constitucional de 1988<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> Documento disponível em <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/resolucao-da-primeira-assembleia-da-nacao-guajajara-estado-do-maranhao>. Acesso em: 20 de abr. de 2021.

<sup>151</sup> Inserido por nós.

<sup>152</sup> O Jornal Porantim, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), anunciou, em dezembro de 1986, que participaram desta assembleia “Mais de cem indígenas, entre lideranças e representantes dos Postos Indígenas Araribóia, Pindaré, Bacurizinho, Morro Branco e Caru”. (ISA, 2021)

<sup>153</sup> Organização criada em 1980, de abrangência nacional, liderada por diferentes lideranças indígenas do Brasil com o intuito de fortalecer o movimento em prol das demandas por demarcação de terras.

<sup>154</sup> Cf. CF/1988, Artigos 231 e 232.



O texto em epígrafe, além de vociferar a insatisfação com as políticas indigenistas de Estado, levadas a cabo pela FUNAI, em um contexto de transição entre o regime militar e a república democrática de direito, nos termos da Constituição Cidadã de 1988, traz afirmações identitárias dos *Tentehar-Guajajara* como povo, que difere da sociedade envolvente, bem como revela a umbilicalidade cultivada entre eles e os seus territórios. Nessa seara, a luta desse povo indígena e de tantos outros não é justificada pela sanha da posse de um bem material. Na verdade, a perspectiva do território para eles nem de perto é essa. A relação é mais profunda. É maternal. Por isso a asserção: “[...] nós não somos como os brancos que vivem em qualquer lugar do mundo”. (SOUZA, et. al, 1986)

Os territórios tradicionalmente ocupados pelos povos originários têm contornos tanto físicos quanto simbólicos, tendo estes primazia sobre aqueles. Assim, o lugar onde viveram seus ancestrais faz emergir o sentimento de pertença e, por isso, responsável por, também, forjar suas identidades. E para continuar existindo como povo, eles protegem<sup>155</sup> seus territórios dos desejos inconfessos de grupos políticos e comerciais que atuam sornateiramente sob a falácia do desenvolvimento sustentável econômico para alimentar o insaciável mercado de *commodities*.

Assim, neste e no próximo capítulos, propomos a discussão e reflexão das narrativas disponíveis em documentos e bibliografias produzidos ao longo dos mais de quatro séculos (XVII a XXI) de sucessivos e permanentes contatos interétnicos da nação *Tentehar-Guajajara*, a fim de estabelecer conexões entre o presente e o passado desse povo e buscar respostas que, talvez, somente sejam encontradas no processo de análise diacrônica. A tônica é que a apreensão da realidade presente não pode abdicar da perspectiva histórica.

Nesse percurso, interessa-nos não somente estabelecer uma cronologia histórica, mas também ratificar que esta nação indígena elaborou estratégias ao longo dos tempos para resistir às investidas do colonizador e, assim, continuar existindo, enquanto grupo étnico, bem como acionou símbolos culturais diacríticos a fim de marcarem a fronteira em relação à sociedade envolvente.

Por outro lado, estamos convictos de que os acontecimentos históricos aqui analisados não elucidam a totalidade da história desse povo, nem ousamos pretendê-la, pela sua

---

<sup>155</sup> Segundo matéria veiculada, em 25/03/2021, no site da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), com base no novo relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), intitulado “Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais e a Governança Florestal”, há evidências fortes que permitem concluir que os povos indígenas e comunidades tradicionais são os melhores guardiões das florestas da América Latina e Caribe. Disponível em <http://www.fao.org/americas/noticias/ver/pt/c/1381044/> Acesso em 23 de jun. de 2021.

inatingibilidade, isso porque, a reconstrução do passado é sempre um recorte e, portanto, é falível, incompleta, inexata e, em certa medida, contestável.

Jacques Le Goff (1990, p. 13) expressa esta dificuldade que tem o historiador para reconstruir fidedigna e objetivamente um fato histórico. Vejamos: “A história só é história na medida em que não consente nem no discurso absoluto, nem na singularidade absoluta [...] A história é na verdade o reino do inexato”. É, pois, assumindo a incompletude e a inexatidão da história que interrogamos o passado, buscando compreender o presente. Nessa perspectiva, passado e presente agem um sobre o outro, de forma mútua e interativa.

Destacamos, entretanto, que a história desse povo indígena não se inicia com a invasão do Maranhão pelos franceses, em 1612; pelo contrário, ela é de tempos antigos, é de “*antigamente*”, como afirmam os atores em campo. Não podemos, portanto, condicionar a existência de nenhum povo indígena à chegada dos alienígenas europeus. Antes dos colonizadores, existiam incontáveis nações indígenas nessas terras “descobertas”, o que desconstrói a ideia do isolamento com que supostamente viviam esses grupos indígenas.

Neste e no próximo capítulos, refletiremos também sobre as narrativas expressas pelos atores indígenas, transmitidas nas *histórias de antigamente*, e em documentos e bibliografias produzidos ao longo dos últimos séculos em relação aos *Tentehar-Guajajara*. Para tanto, dividimos as discussões em dois capítulos, capitulados a partir da temporalidade e ideologias expressas pelos atores indígenas.

Este capítulo III, intitulado “*antigamente*” e o tempo em que “*nós viemos de muito longe, empurrado pelos brancos*”, abrange duas temporalidades distintas, assim expressas: o tempo “*antigamente*” e o tempo em que “*Nós viemos de muito longe, empurrados pelos brancos*”<sup>156</sup>. “*Antigamente*” é uma referência ao período anterior à chegada dos *Karaiw* e aos primeiros contatos com eles a partir do século XVII. A fase em que “*Nós viemos de muito longe, empurrados pelos brancos*” remete ao período de migração dos *Tentehar-Guajajara* de suas terras tradicionais no rio Pindaré para a região central do estado, via rios Mearim e Grajaú, consolidado nas primeiras décadas do século XIX.

O capítulo seguinte, denominado “*Identidade, Fronteira e Território: 'Nós não somos como os brancos que vivem em qualquer lugar do mundo'*”, explora as ações postas em prática pelo povo *Tentehar-Guajajara* em defesa de seus territórios tradicionais, em que os atores indígenas destacam a ocupação tradicional de um território como uma fronteira étnica que os distingue dos *brancos*, portanto, é um componente crucial de sua identidade.

---

<sup>156</sup> Fizemos pequenos ajustes de concordância. No diálogo, a liderança indígena nos falou da seguinte forma: “*nós viemos de muito longe, empurrado dos branco, empurrado de São Luís.*”

De forma geral, tais temporalidades e ideologias serão analisadas nesta parte do trabalho tendo como *background* historiográfico determinados eventos históricos situados nos períodos colonial (1612 a 1822), imperial (1822 a 1889) e republicano (1889 até 1995), com o objetivo de evidenciar o dinamismo, a elaboração de fronteiras e as estratégias de resistência do povo.

### 3.1 “ANTIGAMENTE”

#### 3.1.1 O “antigamente” pela memória dos atores indígenas

Se perguntarmos a um *tàmuz* (anceião) *Tentehar-Guajajara* como era “antigamente” é provável que ele forneça uma descrição de dois momentos distintos, porém mais ou menos contínuos e interligados: o pré-contato e o pós-contato com o *karaiw* (não indígena). Não é que o grupo estivesse em completo isolamento antes da invasão europeia à terra de pindorama. Havia, sim, uma relativa interação com outras nações indígenas, ora em condição de rivais, ora de aliadas. Todavia, é crucial notar que muito provavelmente esses contatos não ocasionavam transformações significativas nos seus modos de vida.

Por outro lado, a interação dos grupos indígenas com os não indígenas legou profundas mudanças na realidade sociocultural das comunidades tradicionais em contato. Esta transformação foi marcada pela introdução de novos elementos que influenciaram diretamente os padrões de subsistência tradicionais, além de modificar as relações sociopolíticas intra e intersociais. Novos bens materiais foram incorporados ao cotidiano dos grupos indígenas, e novas práticas culturais surgiram como reflexo dessas mudanças.

A maioria dessas transformações estão representadas nas narrativas míticas de cada grupo. São, a propósito, as narrativas orais contadas por eles a forma como os atores indígenas registram a história de seu povo, em contraste com o paradigma ocidental, uma vez que a história das sociedades ameríndias é para seus atores “uma História sem arquivos, sem documentos escritos, apenas existe uma tradição verbal, que aparece ao mesmo tempo como História.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 46), a qual, embora não baseada em registros escritos, é dotada de robustez e consistência.

Lévi-Strauss defende a perspectiva de que a fissura entre História e Mitologia, comum no paradigma ocidental, não é a única forma de conceber o passado. Aliás, ele sugere que há a possibilidade para uma perspectiva que vê História e Mitologia como uma continuidade (LÉVI-STRAUSS, 1978), em que as narrativas míticas de um povo pode ser encarada como parte integrante da História, e não algo separado dela.

Nesse sentido, as narrativas orais rememoradas pelos grupos são a História deles e constituem o seu passado histórico. Essa noção desafia a compreensão ocidental convencional

da História como uma sequência linear de eventos que ocorrem ao longo do tempo, geralmente estruturados em torno do calendário cristão. Em vez disso, sugerimos acrescer uma compreensão da História como uma complexa interação entre narrativas orais e experiências vividas, a fim de revelar como os atores sociais indígenas expressam a seu modo a sua história.

Nesse sentido, as *histórias de antigo* contadas pelos *Tentehar-Guajajara*, registradas por nós e por outros pesquisadores, na sua complexidade e riqueza, proporcionam subsídios para o estabelecimento de uma interface com a historiografia convencional.

O *antigamente* ou o *tempo de antigo*, como geralmente os atores indígenas afirmam, é descrito em suas narrativas orais como a época em que os animais falavam, em que a relação homem-natureza era plena e que o seu povo não tinha a necessidade de plantar para prover a subsistência alimentar. A esse respeito, na narrativa *Como os Tenetehara receberam a farinha*, recolhida por Wagley e Galvão (1961, p. 137), na região do Pindaré está registrado que “Foi há muito tempo. Os Tenetehara não tinham fogo nem conheciam a mandioca. *Maira* estava deitado na rede e mandou que a mulher e o filho fossem colher *kamamô*, uma fruta silvestre.”

Noutra história também registrada por Wagley e Galvão (1961), desta feita sobre a origem da agricultura, há a informação de que quando *Maira* vivia neste mundo, os Tenetehara não precisavam trabalhar, pois as hastes de mandioca se plantavam sozinhas, cabendo à esposa do *Maira* a tarefa de colher no dia seguinte as raízes tuberosas.

Em ambas as histórias ocorre a evocação de um tempo em que a subsistência do grupo não estava atrelada às práticas agrícolas, mas se fundamentava primordialmente nas atividades de caça e coleta. Essa representação narrada pelos atores indígenas nas *histórias de antigo* foi, inclusive, testemunhada por regionais e expedicionários a serviço dos governos coloniais e imperiais à medida que interagiam com comunidades que estavam afastadas dos núcleos urbanos ou que estavam em uma situação de recente contato e que, por isso, o modelo de subsistência alimentar ainda não havia sofrido interferência advinda do contato interétnico.

O exemplo de aldeias *Tentehar-Guajajara* que migraram nos séculos XVIII e XIX da região do Pindaré para a região central do estado maranhense por meio dos rios Mearim e Grajaú ilustra satisfatoriamente essa situação. Enquanto os indígenas *Tentehar-Guajajara* que permaneceram no Pindaré já tinham incorporado a agricultura como modo de obtenção de alimentos, as aldeias que povoavam em 1856<sup>157</sup> as adjacências do que hoje é Barra do Corda, e que até então gozavam de relativo afastamento em relação aos não indígenas, tinham a caça e a coleta como principais fontes de subsistência alimentar.

---

<sup>157</sup> Manoel Rodrigues Melo Uchôa, considerado pela História Oficial como o fundador de Barra do Corda, chegou ao município em maio de 1835.

Nesse sentido, o engenheiro agrimensor Carlos Plagge<sup>158</sup>, que esteve em Barra do Corda<sup>159</sup> em 1856, registrou nessa ocasião que, entre os *Tentehar-Guajajara*, “os homens apenas caçam. Alguns têm espingardas, mas a maioria ainda usa arcos e flechas, que manejam com grande habilidade.” (PLAGGE, 1857, p. 206<sup>160</sup>, tradução nossa).

Além disso, as atividades de caça e coleta estabeleciam a base para uma divisão de trabalho socioeconômica por gênero, em que a responsabilidade pela coleta recaía sobre a mulher, enquanto a caça era atribuição do homem, conforme apontado tanto por Plagge (1857) quanto no conjunto de narrativas colecionado por Wagley e Galvão (1961).

Entretanto, é imperioso destacar o fato de que essa divisão social do trabalho era, antes de mais nada, fundada na complementariedade, em que à mulher cabia a provisão dos carboidratos, principalmente provenientes de raízes e tubérculos como a mandioca, que são essenciais para o fornecimento de energia e manutenção das funções corporais básicas, e ao homem estava a incumbência de prover proteínas e lipídios, obtidos em sua maior porção através da caça.

Essa divisão complementar de funções, além de garantir uma alimentação equilibrada, corroborava para a manutenção da coesão intersocial do grupo. Desse modo, através da interdependência das funções de coleta e caça, homens e mulheres contribuíam de maneira equitativa para a sobrevivência e crescimento da nação *Tentehar-Guajajara*.

Todavia, o equilíbrio de outrora foi perturbado com a chegada dos europeus ao Maranhão, primeiramente franceses, depois portugueses, no que a historiografia oficial convencionou chamar de período colonial. Esse contato trouxe imediatamente uma série de transformações que impactaram todos os níveis da vida social dos *Tentehar-Guajajara*. A escravização num primeiro momento, a política de aldeamento em seguida, a usurpação dos territórios, o genocídio, o desrespeito aos valores sociais e culturais tradicionais desse povo, tudo trouxe impactos profundos ao grupo, os quais estão representados nas narrativas orais contadas pelos *tàmuz*.

Nesse sentido, o cacique da aldeia Pantanal conta uma narrativa que, por nossa análise, pode representar o desequilíbrio causado com a chegada dos *karaiw* ao continente americano, numa referência ao período dos primeiros contatos:

---

<sup>158</sup> Carlos Plagge foi enviado a Barra do Corda para realizar as medições das terras no município em 14/07/1856. (O PUBLICADOR MARANHENSE, Ano XV, nº 162, de 17/07/1856)

<sup>159</sup> Snethlage (1931) presume que Carlos Plagge esteve num aldeamento nas proximidades da aldeia Colônia, no rio Mearim.

<sup>160</sup> Texto original em alemão: “der Mann ist nur Júger. Zum Theil haben letztere Flinten, grósstentheils bedienen sie sich jedoch noch des Bogens und Pfcils, die sie mit grosser Geschicklichkeit handhaben.”

Cantando para o mel<sup>161</sup>

Havia uns caras que iam comer mel, pois se você está junto para comer mel você tem que cantar para o mel, não só naquela hora, e a ter naquele lugar [do] mel e todos os tipos de animais iriam que cantar naquela hora, e na hora de tirar o mel chegaram lá todo tipo de animal, pois todos os animais eram índios e sabiam falar naquela época, por isso que na televisão eles demonstram isso como os animais falavam, pois nos tempos antigos eram assim e todos aqueles animais que estavam ali tiravam mel era criança, adulto, os mais velhos etc. [...] e no meio daquela cantaria toda chegou a onça lá também cantando “coro de veado cheio de mosca”, e o veado tupã achou aquilo muito desnecessário e deu uma trovoada, duas lá na hora com raiva e ele foi embora com muita velocidade e todos os animais perderam o jeito de falar assim como macacos, raposa, cutia, pássaro, tatu, Catitú etc. aqueles animais que antes sabiam falar, depois de toda a confusão perderam o jeito de falar de se comunicar e acabaram que se transformando em verdadeiros animais selvagem, só por causa das besteira que a onça tinha falado. (GUAJAJA, 2018, s/p.)

A despeito da interpretação seguinte não ser explicitamente confessada pelos atores sociais indígenas durante a pesquisa em campo, estamos convictos de que a referida narrativa pode apresentar um caráter claramente metafórico, vista como uma expressão da chegada dos colonizadores, que atacou o equilíbrio anteriormente existente entre os diversos grupos indígenas e os territórios onde habitavam.

Embora seja importante destacar a subjetividade e a complexidade da interpretação das narrativas míticas, uma análise mais ampla e contextual nos mostrará que existem elementos nessa história que fazem lembrar aspectos da colonização europeia. Primeiramente, a perda da habilidade de fala dos animais pode ser compreendida como uma alegoria ao silenciamento das línguas nativas e à perda da autonomia dos povos indígenas, que se seguiram à invasão pelos *brancos*.

A personagem da onça, cuja fala desrespeitosa enseja a perda da comunicação dos animais, que antes também eram indígenas, pode ser interpretada como a semiotização dos colonizadores europeus, os quais, com sua chegada e posterior desconsideração das tradições e culturas indígenas, provocaram uma redução drástica no arcabouço cultural dos povos e comunidades ameríndias.

A diversidade da fauna descrita na narrativa, por sua vez, possui, a nosso ver, duas interpretações possíveis. Primeiro, pode ser interpretada como representante da extensa biodiversidade brasileira, que foi reduzida e transformada pela chegada dos europeus. Segundo, pode simbolizar a diversidade de grupos indígenas que habitavam os territórios que hoje

---

<sup>161</sup> Esta narrativa foi coletada no bojo do Projeto de Iniciação Científica – Ensino Médio (PIBIC-EM), intitulado *Histórias de hoje e histórias de antigamente: um encontro com a literatura oral indígena*, nos anos de 2017 a 2019.

correspondem ao Brasil, se considerarmos a premissa confessada pelo ancião de que “todos os animais eram índios e sabiam falar naquela época”.

Em resumo, as narrativas, codificadas através de simbolismo e metáforas, representam as amplas e intrincadas mudanças instigadas pela invasão dos europeus ao Brasil, elucidando, desse modo, a história dos povos indígenas. Além disso, essas narrativas não veem o passado como óbice, mas sim como um ponto de referência contextual para a incorporação das dinâmicas contemporâneas experimentadas no presente.

Em que pese o fato de estarem enraizadas nas tradições e experiências passadas, as narrativas indígenas também incorporam e expressam mudanças atuais, adaptando-se. Isso fica evidenciado na presença de elementos cristãos, como Deus, Jesus e Santos, em diversas narrativas contadas pelos *Tentehar-Guajajara*, como veremos nos capítulos vindouros. Esta dinâmica permite que as *histórias de antigo* sirvam tanto como um repositório para a preservação da memória cultural do grupo quanto como instrumentos para dar significado às práticas atuais.

### 3.1.2. O “antigamente” segundo a historiografia

Diogo de Campos Moreno, capitão e sargento-mor, que serviu juntamente com Jerônimo de Albuquerque na campanha portuguesa da conquista do Maranhão, no século XVII, inicia sua crônica, intitulada *Jornada do Maranhão*, referindo-se a uma tentativa frustrada dos portugueses de conquistarem esse território.

Depois que os portugueses intentaram a Conquista do Maranhão, segundo o refere João de Barros em suas *Décadas*, e nela se perderam muitos homens e muitos navios, sempre esta empresa ficou espantosa, para os que quiseram olhar para ela, e tão desacreditada pela mesma razão diante de seu dono, que poucas vezes se achou conveniente só o falar nisso. (MORENO, 2011, p. 29)

A narrativa ora transcrita faz referência à primeira tentativa de efetivo domínio português sobre o Maranhão, em 1535, financiada por João de Barros, Ayres da Cunha e Fernando Álvares Andrade, donatários das capitanias hereditárias que compreendiam as faixas de terra que se estendem desde a costa nordestina até a desembocadura do Rio Amazonas, hoje, Belém - PA. Entretanto, a expedição não logrou êxito. Os relatos posteriores a essa fracassada expedição dão conta de que a ilha de São Luís (MA) era habitada por “gentio tapuia” (GOMES, p. 113). Mais tarde, em 1560, os gentios tapuia foram obrigados pelos *Tupinambá* que fugiam da dominação portuguesa a migrarem para o interior do continente.

Sobre a chegada dos *Tupinambá* ao Maranhão, Claude d’Abbeville, francês e padre capuchinho, fez o seguinte registro:

Há sete anos mais ou menos, certo personagem, cujo nome e qualidades calarei por mais de uma razão, **sabendo que os índios tupinambás, que habitavam antes no trópico de Capricórnio, se haviam refugiado na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses**, saiu de Pernambuco com um seu companheiro, alguns portugueses e de oito a dez mil índios, entre mulheres e crianças, todos da mesma nação. (D'ABBEVILLE, 2008, p. 93. Grifos nossos)

Diversas são as controvérsias acerca dos movimentos migratórios dos indígenas *Tupi*, contudo, Almeida (2010, p. 33) afirma que a versão mais defendida é a de que, no processo de sua expansão territorial, os *Tupi* “[...] teriam expulsado grupos tapuias da costa brasileira”, subdividindo-se em dois grandes subgrupos: os *Tupinambá*, ao norte costeiro, e os *Guarani*, ao sul. Dessa forma, a dinâmica migratória, especialmente, no século XVI, foi marcada por hostilidade intertribais e, no caso dos *Tupinambá*, pela constante fuga da presença dos portugueses, a quem eles temiam, devido à exacerbada espoliação e à interdição cultural a que eram submetidos.

Assim, neste primeiro momento, em que os portugueses tentavam impor sua presença no território maranhense, não há nenhuma referência aos *Tentehar-Guajajara* nas produções escritas da época, ainda que indiretamente. Ao que tudo indica, a julgar pelos documentos historiográficos disponíveis até este momento, o primeiro registro sobre essa nação indígena é feito pelo padre Yves D’Evreux, durante os dois anos em que esteve na França Equinocial<sup>162</sup>, e a eles se referiu como *pinarienses*.

O que acabo de dizer, refere-se especialmente aos tupinambás, porque as outras nações, como sejam os tabajaras, os cabelos-compridos, os tremembés, os canibais, os pacajaras, os camarapins, e os pinarienses e outros trabalham muito para viver, ajuntar gêneros, e se acomodarem tanto em casa como em suas tarefas. (D’EVREUX, 2002, p. 124)

Em uma das cartas do Padre Ivo, dirigida ao Reverendo Padre Provincial da Província de Paris, datada de 15 de julho de 1613, ele noticia que a nação de índios *tabajares* o informou da existência de uma grande nação na ribeira do rio Pinaré (hoje, Pindaré). A mesma informação foi confirmada pelo Padre Pézieux, dirigida ao padre Claude D’Abbeville, acrescentando que, assim como deseja a nação *tabajares* de se fazer cristã, há “[...] uma grande nação moradora no Pinaré, que tem igual vontade.” (D’ABBEVILLE, 2008, p. 391, 396).

Pela descrição contida nestes textos epistolares, embora resumidas, é possível depreender que havia o reconhecimento por parte de outra nação indígena (*Tabajares*<sup>163</sup>) da

<sup>162</sup> A chamada França Equinocial (1612-1615) se caracterizou pela tentativa de instauração de uma colônia francesa na parte norte dos territórios portugueses na América. Neste período fundaram o forte de São Luís, o qual originou São Luís, capital do Maranhão.

<sup>163</sup> A presente descrição é importante na medida que afasta a ideia de que os indígenas viviam isolados no período pré-colonial, sem contato com outros grupos.



existência da nação pinariense. É provável que o reconhecimento identitário não tenha se dado somente pelo território que originalmente os *Tentehar-Guajajara* ocupavam (o rio Pindaré), nem pelo número de indivíduos que compunham aquela nação, mas pela diferenciação cultural entre ambas. Isso porque a diferença cultural é sempre um marcador basilar das identidades. Nesse sentido, Woodward (2000) afirma que as identidades são produzidas por meio da marcação da diferença, em que esta ocorre tanto através de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social.

Olhando a literatura antropológica indígena, objetivamente a produzida por Roberto Cardoso de Oliveira, resultante de suas pesquisas na década de 1960 com os indígenas *Terena*, do sul do estado de Mato Grosso, e *Tukuna*, do Alto Solimões, no Amazonas, regiões de intenso relacionamento intertribal (situação, ao que parece, semelhante à do Maranhão nos anos iniciais do século XVII), Oliveira (1976, p. 5) chega à conclusão de que a identidade contrastiva, que implica “a afirmação do *nós* diante do *outro*”, constitui-se na essência da identidade étnica de grupos indígenas da América meridional. Isto é, um grupo étnico só se afirma quando nega o *outro*, considerando, para tanto, as diferenças culturais. Com efeito, acreditamos que a nação pinariense era reconhecida como um grupo étnico distinto dos demais graças a sua organização cultural. Eram *Guajajara* porque era possível negar sua identificação como *Tabajaras*, *Tupinambá* etc., apesar das semelhanças<sup>164</sup> culturais entre aqueles e os *Tupinambá*.

Já em 1615, após a expulsão dos franceses da ilha de São Luís, em uma ação comandada pelo capitão-mor português Jerônimo de Albuquerque, os registros documentais apontam que, iludido com as notícias de que no rio Pindaré havia “os principaes thesouros”, esse Capitão enviou Bento Maciel “[...] com a força de 45 soldados, e 90 índios [...] se recolheu depois de alguns mezes, sem tirar fruto de seu muito trabalho, que o de fazer guerra aos Tapyas Guajaras com fatal estrago de sua nação”. (BERREDO, 1849, p. 175).

Mais tarde, em 1640, os registros apontam outra expedição escravista promovida contra essa nação. Desta vez, comandada pelo Capitão-mor do Pará, Sebastião Lucena de Azevedo, que capturou 600 *Tupinambá* e 50 casais da Nação Pinaré (ZANNONI, 1999, p. 41). Segundo Gomes (2002, p. 112), entre os anos de 1616 a 1652, os *Tentehar-Guajajara* estiveram sob a escravidão promovida pelos portugueses, em que, a captura dos casais da Nação Pinaré por Lucena de Azevedo ratifica que a força de trabalho escravo indígena era bastante utilizada pelos colonos, principalmente porque a inserção de escravizados africanos no Maranhão só veio

---

<sup>164</sup> Cf. Fernandes (1963). In. *A organização social dos tupinambá*

acontecer na segunda metade do século XVII<sup>165</sup>. Apesar de toda a espoliação, os *Tentehar-Guajajara* resistiram.

Para Gomes (2002), quatro razões concorreram para que esse grupo não fosse dizimado. A primeira delas refere-se à dificuldade de acesso às aldeias<sup>166</sup>, que se localizavam desde o médio até o alto rio Pindaré, em face da estreiteza do rio. Em segundo lugar, essa população indígena era pouca numerosa e viviam em aldeias dispersas, o que aumentaria o custo de uma expedição escravista. Como terceira razão, o referido autor elenca o fato de que os jesuítas se interessaram por essa nação indígena, por suas terras e por sua mão de obra. De alguma forma, os *Tentehar-Guajajara* responderam com alguma deferência, pontua o autor. Ficar sob os cuidados jesuítas ajudou relativamente a protegê-los de novas expedições escravistas. Por fim, Gomes (2002) vê no fato de as terras habitadas pelos *Tentehar-Guajajara* não serem tão adequadas ao sistema de fazendas estabelecidas pelos colonos, a principal razão da sobrevivência deles.

Nessa seara, interpretamos que a deferência dos *Tentehar-Guajajara* à aproximação dos padres jesuítas pode indicar uma estratégia dessa nação indígena com vistas a garantir a sua sobrevivência; do contrário, as expedições escravistas, mais cedo ou mais tarde, os exterminariam. Sem dúvidas, era o mal menor naquele contexto. Ressalvamos, contudo, que não significa que a ação jesuítica não foi negativa aos ameríndios, ou que tenha protegido efetivamente todos eles da escravidão. Ocorre que, naquela situação, estar sob a proteção dos religiosos poderia significar a sobrevivência física daquela nação indígena. Tal reflexão, em caráter opinativo, joga luz sobre os relacionamentos estabelecidos entre indígenas e colonos/religiosos, que, ora eram de intensos conflitos, ora de alianças e mediações. Além disso, as relações guiavam-se de acordo com interesses e possibilidades de ganho tanto para os indígenas quanto para não indígenas, o que afasta, pelo menos se olharmos a partir desse prisma, a suposta passividade com que agiam os povos originários.

No Maranhão, por exemplo, os *Tupinambá* tinham os franceses como aliados:

Perguntei a alguns anciãos por que consentiam que as crianças trabalhassem, distraíndo mais os que os vigiavam, especialmente os pais e mães, do que contribuindo

<sup>165</sup> Não há precisão quanto a data em que chegaram os primeiros escravizados africanos ao Maranhão. Contudo, Mário Martins Meireles (MEIRELES, 1983, p. 21) aponta a década de 50 do século XVII como a data provável da chegada de escravizados ao estado, visto “[...] que já em 1655 se criava, em São Luís, um cargo de Juiz da Saúde para, dentro de suas atribuições, visitar os navios que chegavam com negros, naturalmente em não muito bom estado de sanidade”

<sup>166</sup> A terminologia “aldeia(s)” difere, neste capítulo, de “aldeamento(s)”. A primeira refere-se à organização tradicional dos povos indígenas, sem a interferência de outrem; a segunda é a expressão da política de descimentos, em que indígenas eram forçados ou mesmo convencidos a se mudarem para locais (aldeamentos) próximos às povoações portuguesas.

para adiantar a tarefa, ainda mais que corriam risco estando nus e sendo tão pequenos, podendo se ferir no desmoronamento de algum barranco ou de alguma pedra. Respondeu-me assim o intérprete: Temos muito prazer vendo nossos filhos conosco trabalhando neste Forte, para que um dia já idosos digam a seus filhos e estes aos seus descendentes “eis as fortalezas, que nós e nossos pais fizemos para os franceses”, que trouxeram padres, que levantaram casas “a Deus, e que vieram **defender-nos contra nossos inimigos**”. (D’EVREUX, 2002, p. 21)

Na relação dos *Tentehar-Guajajara* e os jesuítas, simbolizando uma espécie de aliança, os religiosos “[...] não devem receber indevidamente o crédito pela sobrevivência de povos indígenas [...]” (GOMES, 2002, p. 176). Entretanto, é fato que a postura contrária à escravidão de indígenas aldeados adotada pelos padres enfureceu fazendeiros e evitou a morte de centenas de ameríndios, e sob esse aspecto, a concordância de se aldearem certamente a eles pareceu positiva.

Foi, inclusive, a defesa antiescravista dos jesuítas o estopim para a rebelião de fazendeiros em março de 1684, no Maranhão, conhecida como Revolta de Bequimão, em que os padres dessa ordem foram expulsos da província. Após a repressão aos revoltosos, a ordem jesuíta retornou ao Maranhão, observando, agora, a nova legislação que ficou conhecida como Regimento das Missões de 1686.

Sobre esse novo regimento, importa salientar que ele significou uma tentativa de a Coroa portuguesa compatibilizar os interesses de jesuítas e de colonos, ambos basilares ao projeto colonizador português, sendo os primeiros responsáveis pelo convencimento e conversão indígena, garantindo a paz e o controle na colônia, e os segundos, garantidores do desenvolvimento econômico. Nesse cenário, a metrópole não poderia simplesmente dar privilégio a um grupo em detrimento do outro. Era preciso “agradar a gregos e troianos”.

Beatriz Perrone-Moisés (PERRONE-MOISÉS, 1992), ao analisar a legislação indigenista do período colonial, aponta que, pelo Regimento das Missões de 1686, os jesuítas teriam o poder temporal (de administração) e espiritual sobre os aldeamentos, onde era necessário que houvesse bastantes índios que servissem tanto para a segurança do Estado como para o trato e serviço dos moradores e defensores das cidades<sup>167</sup>.

Além disso, por esse regimento, até metade do contingente indígena de um aldeamento poderia ser repartido entre os moradores para prestação de serviço remunerado e temporário. Dessa forma, a nova legislação garantia a mão de obra de que precisavam os colonos; aos jesuítas, a manutenção do controle temporal e espiritual sobre os indígenas, o que concorria

---

<sup>167</sup> Segundo o Alvará de 21/08/1582 e a Provisão Régia de 1680, os aldeamentos deveriam ser construídos (ou transferidos para) próximo das povoações coloniais, objetivando incentivar o contato com os portugueses e a utilização dessa mão de obra tanto na segurança da colônia contra invasores quanto nas fazendas dos colonos. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118)

para a consecução do projeto missionário; e à Coroa, essa era a certeza de lucros, de segurança do território colonial e a pacificação das nações indígenas consideradas hostis à colonização.

O poder temporal dos jesuítas permaneceu até 1757<sup>168</sup>, quando o Decreto<sup>169</sup> com 95 itens, que compilava regras dispostas em dois decretos de 6 e 7 de junho de 1755, emanados da Coroa portuguesa, sob a autoridade de Sebastião José de Carvalho e Mello (conhecido como Marquês de Pombal), esvaziou o poder que dispunha os religiosos sobre as nações indígenas. Agora, o poder temporal passou a ser exercido por diretores não eclesiásticos. Para Gomes (2002), neste momento encerrava o período de que ele denominou “fase da servidão” para os *Tentehar-Guajajara*.

Para finalizar as discussões e reflexões sobre o período de 1653 a 1759, observamos que os indígenas, de maneira geral, e certamente os *Tentehar-Guajajara*, utilizaram estratégias de resistência variadas que, a nosso ver, podem justificar, em parte, sua sobrevivência étnica. As fugas e recusas de aldear-se na Missão de Maracu<sup>170</sup>, quando esta foi transferida para o Rio Monin, e em outras ocasiões, revelam que, em certa medida, essa nação indígena não reagia tão passivamente, como se supõe, frente às imposições coloniais. Havia um apertado espaço, e eles souberam aproveitá-lo, para negociar.

Sob outra perspectiva, olhando, agora, para os que permaneceram aldeados nas missões jesuítas, não se pode interpretar a aceitação de aldear-se como ato de integral submissão. Não intentamos diminuir os muitos reflexos negativos à organização sociocultural *Tentehar-Guajajara* trazidos pela política de aldeamento, porém, avaliamos que as nações indígenas se reelaboraram e (re)existiram para reivindicar direitos, utilizando, inclusive, os próprios termos impostos pela ordem colonial da época.

Sintomático disso são as inúmeras ações dirigidas por indígenas da província maranhense à Junta de Missões (1738 - 1777), em que os atores escravizados acionaram sua identidade indígena para exigirem a liberdade. Apenas para citar alguns desses exemplos:

Termo de junta em que foi analisada uma petição da índia Antônia, da aldeia Taguapiry, escravizada por Diogo Freire, que a recebeu do principal da aldeia, como

---

<sup>168</sup> Em documento de 13/04/1757, o governador da Capitania dá publicidade ao alvará régio, força de lei e provisão régia que extingue a legislação que permitia aos religiosos realizarem a administração temporal das aldeias. (APEM, 1997, p. 44. Doc. 089, Cópia de bando, Fls. 74v - 76). No Termo de junta, de 23/06/1757, o governador da Capitania expõe as medidas legais que transferem o poder temporal aos governadores, ministros e seus principais. (APEM, 1997, p. 45. Doc. 091, Termo de junta, Fls. 76 - 77)

<sup>169</sup> Este decreto compilativo é comumente chamado de Diretório dos índios.

<sup>170</sup> Conhecida como *Aldeia dos Guajajaras*, no Lago Maracu, a Missão de Maracu foi transferida para o Rio Monin, mais próximo do litoral, onde estavam os engenhos e povoados portugueses. Entretanto, muitos deles se recusaram a ir, provocando a retirada para o Capiytuba<sup>170</sup>. Os indígenas que foram para a região do Monin passaram muitas necessidades, o que exigiu do jesuíta João Felipe Bettendorff providenciar a volta deles à Missão de Maracu. (GOMES, 2002, p. 162)

pagamento de uma dívida equivalente a 18 resgates; tendo a junta declarado livre a índia. [...] (APEM, 1997, p. 16. Doc. 005, Termo de junta, 08/06/1739, Fls. 4v. 5v)  
 Termo de junta em que foram analisados: requerimentos da índia Clara solicitando declaração de liberdade; da índia Quitéria solicitando declaração de liberdade [...]” (APEM, 1997, p. 34. Doc. 065, Termo de junta, 08/07/1755, Fls. 55 – 56v.)

Em relação ao Diretório dos Índios (1757), este deve ser avaliado num contexto histórico mais amplo, especialmente, o da edição do Tratado de Madrid (1750) e o Iluminismo. O primeiro é fruto de um acordo entre Espanha e Portugal, que estabeleceu novas fronteiras entre os reinos espanhóis e portugueses na América do Sul. Assim, Portugal buscava reforçar sua dominação sobre as regiões já ocupadas e avançar sobre aquelas em que a presença de indígenas considerados hostis representava um obstáculo.

No bojo das ações, as missões foram transformadas em vilas e lugares, a exemplo da Missão de Maracu, no Maranhão, elevada, em 1757, à categoria de vila com o nome Viana. Por seu turno, os ideais iluministas de liberdade, progresso e separação entre Igreja e Estado também influenciaram a nova política indigenista: os jesuítas foram expulsos (1759), o projeto colonizador abandonou a catequese para abraçar a ideia de civilização assentada no ideário de progresso eurocêntrico. Para tanto, era preciso que o indígena fosse assimilado, e dele extirpado qualquer traço cultural, especialmente o uso da língua.

[...] Para desterrar este pernicioso abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo de modo algum, que os meninos, e meninas, [...] e todos aqueles índios, [...], usem da Língua própria de suas nações [...]. (DIRETÓRIO, 1757, item 6)

Nessa senda, outras ações foram ordenadas: os indígenas passaram a receber sobrenomes portugueses e o casamento entre brancos e indígenas foram incentivados, a fim de que “[...] se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção [...]” (DIRETÓRIO, 1757, item 88). Evidentemente, com a tentativa de homogeneização cultural em curso, a legislação pombalina pretendia acabar com as diferenças entre indígenas e não indígenas, tornando aqueles súditos da coroa, porém, o novo regramento não foi capaz de escamoteá-las, pelo contrário, essas diferenças se tornavam mais evidentes.

A esse respeito, a pesquisa de Maria Leonia Chaves de Resende (RESENDE, 2003) traz importantes contribuições que podem ser aplicadas ao contexto do Maranhão colonial. Segundo a autora, indígenas das vilas de Minas Gerais, identificados por uma ampla gama de categorias mestiças, rejeitam tal condição, para reivindicarem perante a justiça colonial a sua origem indígena e, dessa forma, conseguirem a liberdade. (RESENDE, 2003).

No Maranhão não foi diferente. Vários são os documentos que mostram o acionamento da identidade indígena em situações de busca de liberdade. Em 6 de outubro de 1759, por

exemplo, a Junta das Missões, de São Luís - MA, analisou os autos de apelação de liberdade da mameluca<sup>171</sup> Ana contra o prior do Convento do Carmo de Tapuitapera e do cafuzo<sup>172</sup> Silvestre e seus parentes contra José da Mota Verdade, que culminou na declaração de liberdade a todos os impetrantes (APEM, 1997, p. 47. Doc. 098, Termo de junta, Fls. 89 – 89v.), com base na Lei das Liberdades (1755), a qual beneficiava apenas indígenas. Pelo exposto, concluímos que a identificação indígena sobrevivia, apesar das tentativas da Coroa de afastá-la. Em suma, as diferenças precisavam continuar existindo para garantir a liberdade (e a sobrevivência física e cultural) de nações indígenas à época, que como vimos, não era um mecanismo isolado na colônia, mas acontecia em outras regiões.

Ainda no tema das identidades, outra premissa a considerarmos é a de que as categorias étnicas, consoante Oliveira (1976, p. 21), são componentes de um sistema ideológico, carregadas de valor, este oscilando entre “positivo/ganho” e “negativo/perda”. Por esse viés, o processo de identificação étnica, em situações ambíguas, pode levar à manipulação, em que se abre diante do sujeito ou do grupo alternativas para a “escolha” de identidades étnicas, considerando os valores de um sistema ideológico.

Em decorrência desse entendimento, acrescentamos que a identidade não pode ser encarada como fixa, estanque; antes, fluida e em constante (re)construção. É nessa perspectiva que avaliamos o acionamento da identidade indígena daqueles que a reivindicaram, no século XVIII, quando estavam sob o jugo da escravidão. Para finalizar este ponto, afirmamos que a referida manipulação não é indicativa de desvio de caráter, mas sim, deve ser interpretada como estratégia do ator social e do grupo para alcançarem sua sobrevivência física e cultural.

Sobre a situação dos *Tentehar-Guajajara* no período compreendido entre 1757 até o início do século XIX, a documentação disponível até o momento não faz nenhum apontamento, no entanto, vários estudiosos importantes já citados neste capítulo (GOMES, 2002; ZANNONI, 1999) interpretam que, devido à estagnação econômica do Vale do Pindaré (região mais a oeste do estado), em consequência das iniciativas instauradas pelo Marquês de Pombal, que levaram a um surto econômico na região leste do Maranhão, e, ainda, devido à baixa presença dos jesuítas na região do Pindaré, a nação *Tentehar* passou a ter uma relativa liberdade.

Livres da subjugação jesuíta em 1757 e sendo menos utilizados como de mão de obra devido à estagnação econômica nesse período, muitos desses indígenas fugiram<sup>173</sup> das vilas e

<sup>171</sup> Filho de indígena com não indígena.

<sup>172</sup> Ascendência indígena.

<sup>173</sup> Em uma portaria do governador e capitão-geral do Estado Maranhão é ordenado ao diretor de Viana (antiga Missão *Guajajara* de Maracu) que recolhesse todos os índios e índias, pertencentes à sua povoação, e que dela se achavam ausentes. (APEM, 1997, p. 98 – 99. Doc. 245, Portaria, 25/06/1800, Fls. 129v.)

povoações, juntando-se a outros *Tentehar-Guajajara* autônomos<sup>174</sup>, e retomaram sua economia de subsistência e as formas de organização social, política e cultural. (ZANNONI, 1999). A partir desse período, Zannoni (1999) acrescenta que essa nação indígena expandiu o seu território, partindo do Alto Pindaré rumo ao oeste para o rio Gurupi; e do baixo e médio Pindaré penetraram pelos sertões através dos rios Mearim e Grajaú, tendo esse processo de migração se consolidado até 1830.

No final do século XVIII, o Diretório foi abolido por força da Carta Régia de 12 de maio de 1798, assinada por Dom João VI. No seu lugar, a administração das vilas e povoações ficou sob a responsabilidade de juízes de paz ou juízes da comarca. Nas palavras de Coelho e Santos (2013), tal decisão deu-se porque muitas foram as críticas formuladas por emissários da Coroa aos diretores das vilas e povoações, os quais se apresentavam como uma emergência de poderes que colocavam em risco o projeto colonizador português, sobretudo, na região amazônica.

A recente legislação, além de reafirmar o projeto assimilacionista em relação às nações indígenas, legitimou a prática de descimentos de indígenas tidos como hostis para aldeamentos próximos a vilas e retomou a possibilidade de realizar guerras defensivas, podendo manter prisioneiros, por um certo período, os indígenas atacados.

No Maranhão, os indígenas *Gamela* e *Timbira* estiveram permanentemente sob a vigilância e ataques promovidos por particulares e pela Coroa portuguesa. Os registros históricos a esse respeito se avolumam, a exemplo do Ofício do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, de 1810, no qual comunica ao juiz e oficiais da Câmara da Vila de Viana o envio de tropa comandada pelo tenente do Regimento de Linha Francisco de Paula Ribeiro para repelir as contínuas e hostilizantes incursões daqueles gentios (APEM, 1997, p. 120. Doc. 330, Ofício, 20/08/1808, Fls. 51v.).

A propósito, na documentação verificada neste capítulo, constatamos que os *Timbirás*, grafia abundante no início do século XIX, era, na verdade, o termo genérico utilizado indistintamente a diversas nações indígenas ditas selvagens, que ficavam mais na região central e centro-sul da província maranhense.

Nesse sentido, Francisco de Paula Ribeiro, militar português que veio ao Maranhão no final do século XVIII, e que aqui permaneceu até a sua morte, em 1823, escreveu as memórias de suas expedições de quando esteve incumbido de demarcar os limites geográficos entre as capitanias de Goiás e do Maranhão, em 1815 e 1816. Nelas, Ribeiro (2002, p. 158, 171) ratifica a generalidade do termo *Timbirá*, bem como observou que todas as nações pertencentes a esse

---

<sup>174</sup> Refere-se a indígenas que não estavam sob a administração de religiosos e da Coroa.

ramo tinham no último assento de seus nomes o Crãs ou Gês<sup>175</sup>, à exceção dos “Guajojaras”. Em uma das poucas vezes em que se refere a essa nação, este militar a classifica como índios *Timbirás*, os quais, segundo ele, estão entre o rio Mearim e o baixo Grajaú, com povoações formais estabelecidas a oeste do Pindaré. (RIBEIRO, 2002).

Todavia, o termo *Timbira* engloba os seguintes povos, todos do tronco linguístico Macro-Jê: *Apinayé*, *Kanela Apanyekrá*, *Kanela Ramkokamekrá*, *Gavião Parkatejê*, *Gavião Pykopjê*, *Krahô* e *Krikatí*. O equívoco de considerar os *Tentehar-Guajajara*, do tronco linguístico *Tupi*, como sendo *Timbira*, cometido por Francisco de Paula Ribeiro, revela, de certa maneira, a indiferença sobre as nações indígenas à época, o que é justificado no fato de que o objetivo mais pulsante naquele momento era a “desinfestação<sup>176</sup>” dos sertões maranhenses, levadas a cabo por meio dos estatutos da limpeza étnica, que, neste contexto, consistia na eliminação física e/ou cultural do grupo étnico que obstasse ao desenvolvimento econômico da província. Em outras palavras, os indígenas que apresentavam resistência às ações da Coroa eram violentamente massacrados.

Dessa “desinfestação”, amplamente reiterada (e fomentada) nos documentos oficiais do final do período colonial e início do império no Brasil (1822), é muito provável que os *Tentehar-Guajajara* dela tenham sido alvos, posto que, além de, genérica e equivocadamente terem sido vistos como *Timbira*, a quem as guerras punitivas eram também diariamente dirigidas, os atores autônomos dessa nação, ao lado dos *Gamelas*, são apresentados por Antônio Bernardino Pereira do Lago<sup>177</sup> (LAGO, 2001, p. 18), como “índios selvagens”, o que pode indicar que eles apresentavam certa resistência ao avanço das povoações nas regiões em que habitavam.

É oportuno lembrar que, naquele primeiro quartel do século XIX, as nações indígenas eram classificadas em três categorias, de acordo com a relação que estabeleciam com os colonos. Uma referência inequívoca a esses grupos está no trabalho de Lago (2001), segundo o qual, havia os índios civilizados, os domesticados e os selvagens. Os indígenas que viviam de acordo com as leis, costumes e religião impostos pela administração portuguesa eram posicionados no primeiro grupo; os que estavam em aldeias separadas das povoações, mas sem cometerem hostilidades, estavam no segundo; e os hostis, no terceiro grupo.

<sup>175</sup> *Timbirás Sacamecrãs*, *Timbirás Piocobigês* etc. Cf. Ribeiro (2002).

<sup>176</sup> Conta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão a Sua Majestade, em que expõe a necessidade de serem armadas expedições para desinfetar do gentio as cabeceiras dos rios Mearim e Grajaú. (APEM, 1997, p. 67. Doc. 156, Conta do Governador, 24/02/1785, Fls. 54 - 56).

<sup>177</sup> Tenente-Coronel do Real Corpo de Engenheiros, foi nomeado, por decreto de 21 de novembro de 1818 de D. João VI, para servir na Capitania do Maranhão. Foi autor do trabalho intitulado “Estatística histórico-geográfica da Província do Maranhão”, publicada em 1822.



Analisando as informações coligidas por Lago (2001) e as disponíveis em documentos oficiais oitocentistas, constatamos que para a Coroa era preciso, primeiro, buscar a domesticação dos ditos selvagens e, em seguida, civilizá-los. Nesse ímpeto, o governador da província maranhense, por meio de um ofício, faz as seguintes considerações<sup>178</sup> ao juiz de fora da Vila Nova de Caxias (região centro-leste do estado), quando fosse tratar com os índios *Kanela* aldeados naquela região: “utilizar-se de meios análogos aos seus presentes sentimentos e proficuos de os congregar, domesticar e familiarizá-los, até se conseguir fazê-los bons vassalos de Portugal” (APEM, 1997, p. 177 – 178. Doc. 487, Ofício, 06/09/1816, Fls. 193v - 195). Na mesma comunicação, o governador aponta que o melhor método para conseguir a civilização dos selvagens seria aldeá-los nos terrenos de suas habitações, conduzindo-os, habilmente, à congregação com os civilizados.

Quanto aos *Tentehar-Guajajara*, estamos convencidos de que, pela classificação da época em análise, eles estavam posicionados nas três categorias, a saber: “índios domésticos”, “índios civilizados” e “índios selvagens”. Sobre a existência de *Tentehar-Guajajara* ditos civilizados e domésticos, naquele momento histórico, parece não restar dúvidas, especialmente porque as Missões de Maracu e de São Francisco Xavier, ambas transformadas em Vila de Viana e Monção, no século XVIII, respectivamente, e a povoação de Capivari,<sup>179</sup> levaram a cabo o processo de assimilação dos descendentes *Tentehar-Guajajara* que lá permaneceram após a expulsão dos jesuítas, convertendo-os, segundo a categorização da época, em índios civilizados e/ou domésticos.

Contudo, há controvérsia sobre a hostilidade dos *Tentehar-Guajajara*. A desconfiança, segundo a análise de Gomes (2002), é motivada pela ausência de documentos históricos que noticiem correrias<sup>180</sup> que porventura fossem praticadas por essa nação indígena. Nós, por outro lado, acreditamos que muitos dos *Tentehar-Guajajara* espalhados nos chamados sertões maranhenses empreenderam ações que visavam afastar a presença dos colonos, assim como proteger seus territórios, o que exigia certa hostilidade.

Defendemos tal perspectiva com base nos registros de Francisco de Paula Ribeiro (2002) e de Lago (2001). Nesse sentido, Ribeiro (2002, p. 63) afirma que, em 1811, foi muito perto das povoações de uma nação de Timbiras, fixada entre o Mearim e o baixo Grajaú, a qual

<sup>178</sup> Em outro ofício, desta vez encaminhado ao capitão Francisco Alves dos Santos, nomeado em 16/03/1815 ao cargo de comandante desde as Missões de São Félix para cima até o distrito de Grajaú, o governador da província faz considerações semelhantes. (APEM, 6/9/1816; fls. 193v-195).

<sup>179</sup> Na povoação de Capivari, Lago (2001, p. 36) aponta 36 almas de índios “Guajajaias” domesticados.

<sup>180</sup> Refere-se a ataques a povoações e a fazendas, promovidos por indígenas considerados “selvagens” no período colonial.

julgamos como sendo, provavelmente, de *Tentehar-Guajajara*, visto que, num outro texto do mesmo autor, escrito em 1819<sup>181</sup>, ele localiza os “Guajojaras” entre o Mearim e o baixo Grajaú.

Ao primeiro registro aqui citado, o Sargento-Mor acrescenta que, algumas vezes, as lavouras do rio Itapecuru padeciam com as correrias promovidas por esses indígenas. Ainda segundo Ribeiro (2002, p. 169), os “Guajojaras” atreviam-se atacar estabelecimentos do baixo Itapecuru, cometendo diversos tipos de hostilidade, inclusive, investindo contra embarcações que navegavam o dito rio, como aconteceu com ele e sua tropa em 1815, quando estavam a caminho da divisa entre a província do Maranhão e a do Goiás.

O expedicionário finalizou seu registro com a conclusão de que essa nação indígena impedia o desenvolvimento do comércio, da cultura (referindo-se às plantações) e da população da área central da província, que coincide com aquela descrita por Lago (2001), como veremos a seguir.

**Mapa 5 - Localização dos Tentehar-Guajajara “selvagens” (1819)**



**FONTE:** Ribeiro (1819). Disponível em [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/img%3A4/ribeiro\\_1819\\_mappa.jpg](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/img%3A4/ribeiro_1819_mappa.jpg)

Em seguida, Lago (2001) reforçou a descrição das hostilidades praticadas pelos *Tentehar-Guajajara*, as quais, interpretamos neste texto como traços de resistência. De acordo com Lago (2001, p. 72, 76), na província maranhense havia numerosa quantidade de índios

<sup>181</sup> Cf. Paula Ribeiro (2002, p. 167).

selvagens, entre os quais estavam os “Guajajaras”, considerados, ao lado dos “Gamelas”, “os mais perversos, ladrões e indolentes”.

Somado a esses registros historiográficos, a posição de resistência, adotada por esse povo indígena, fica mais sobressalente quando olhamos para a informação de que a última região ocupada por colonos foi justamente a região central da província, onde estavam (e estão até hoje) parte dos indígenas *Tentehar-Guajajara*. Ademais, a alegada carência de documentos que comprovem a intensa hostilidade/resistência desse grupo, consoante Gomes (2002), pode não ser, de fato, ausência, posto que a denominação genérica *Timbira* era, equivocadamente, utilizada para se referir a essa etnia. Por esse ângulo, é possível que os documentos conhecidos que tratam das correrias *Timbira* contemplem as realizadas também por *Tentehar-Guajajara*.

Afastando-nos um pouco do tema da hostilidade dos ditos “selvagens”, apontamos que a questão da defesa dos territórios tradicionais indígenas é emergente e irrenunciável, principalmente quando intentamos compreender a dinâmica no presente desse e de outros povos originários. Sobre essa matéria, a legislação colonial, a exemplo do Alvará de 1596, da Provisão-Régia, de 01/04/1680 e do Diretório dos índios de 1757, garantiam às nações indígenas o direito de posse sobre a terra, afirmando, respectivamente, o seguinte: “o gentio [...] será senhor de sua fazenda, asi como o he na serra”, “E para os Gentios que assim decerem [...] sejam senhores das suas fásendas como o são no Certão” e “[...] são os primários, e naturaes senhores das mesmas terras”. (PERRONE-MOISÈS, 2000, p. 109, 115 -116).

Parecer que a metrópole estava doando a terra, e, por conseguinte, garantindo a sua posse, era parte de um esforço ilusório para convencer indígenas a permanecerem nos aldeamentos, afinal, “ser senhor” do que já era deles não se apresenta coerente, a menos que a lógica colonial estivesse assentada na premissa de que esses indígenas eram sem-terra, o que parece estar implícito nos regramentos.

Semelhantemente era feito quando povos originários hostis saíam derrotados da guerra: doavam-se lotes de terras, por meio de sesmarias, a indígenas e colonos, que deveriam utilizá-las na lavoura. Na documentação do século XIX sobre a província maranhense, encontramos um fato que ilustra tal questão, em que, após<sup>182</sup> o estabelecimento de paz com os *Timbirás*

---

<sup>182</sup> Provavelmente, a aliança com a “nação gentio” aconteceu em 1818, a julgar pela intensa comunicação estabelecida entre o governador da capitania e o capitão Francisco José Pinto de Magalhães. Em ofício 7/12/1817, o governador reclama da falta de providências adotadas pelo capitão com o intuito de reduzir à sociedade o gentio da ribeira de Grajaú. (APEM, ofício de 7/12/1817, Fls; 94 - 94v.). Em outro ofício, de 19/02/1818, ele ordena ao intendente da Marinha e Armazéns Reais a fornecer insumos para subsistência da nova povoação de “índios selvagens” de Grajaú, comandada pelo capitão Francisco José Pinto de Magalhães. (APEM, ofício de 19/02/1818; Fls. 99v - 100v.)

*Piocobgés*, considerados obstáculos ao progresso da ribeira de Grajaú, o governador da província dar as seguintes ordens ao comandante da nova povoação de Grajaú, o Capitão Francisco José Pinto de Magalhães: “separar terrenos suficientes para cada uma das “nações selvagens” e designar terreno de lavoura a cada um dos povoadores nacionais.” (APEM, 1997, p. 188. Doc. 513, Ofício, 14/03/1818, Fls. 109 – 109v.).

O arcabouço legal colonial não estabelece critérios claros para definição da extensão dessas terras doadas aos indígenas alvos da política de aldeamento. Consoante Perrone-Moisés (2000, p. 113), o Alvará-Régio de 1587 determinava que fossem dadas aos índios “tantas terras de sesmaria quantas bastarem para comodamente fazerem suas lavouras e se manterem”. Após o Diretório dos Índios, de 1757, no Maranhão, o critério a ser observado deveria ser o da suficiência (item 19 do Diretório dos índios), o que não clarifica a questão.

Com efeito, entendemos que essa mensuração não levava em conta a valoração e as perspectivas dos povos originários, já que o projeto colonizador buscava justamente afugentar qualquer marca cultural deles. Além do mais, a diminuta terra separada às nações indígenas descidas era frequentemente usurpada por colonos; é o que revela o ofício do governador da capitania ao comandante das vilas de Viana e Monção<sup>183</sup>, em que ele ordena aclarar os rumos para que fique evidente a demarcação das terras dos indígenas de Viana, a fim de evitar a usurpação cometida seguidamente por terceiros. (APEM, 1997, p. 196. Doc. 539, Ofício, 11/02/1820, Fls. 113v. – 114v.).

Assim, enquanto as terras separadas para os indígenas aliados eram objetos de cobiça e de invasão, as nações consideradas hostis estavam espalhadas pelos sertões maranhenses defendendo seus territórios das ações de bandeiras e entradas, as quais tinham a finalidade de “desinfestação dos gentios” e o domínio de seus territórios. Contudo, o ponto que damos destaque é o sentimento de pertencimento/posse nutrido pelas nações indígenas daquele período, o que, a nosso juízo, pode explicar, em parte, os muitos conflitos atuais travados entre indígenas e não indígenas, inclusive, contra governos, na defesa e demarcação de seus territórios tradicionais.

Em um raro momento, senão único, a documentação colonial expressa a perspectiva, ainda que mutilada, dessas nações originárias sobre os lugares que ocupavam. A esse respeito, Lago (2001, p. 73), ao fazer uma descrição jocosa dos habitantes da província maranhense do final do período colonial, expõe que os “gentios” chamam “[...] sempre *seu* àquele (lugar) que

---

<sup>183</sup> Essas vilas foram, no final e início dos séculos XVII e XVIII, respectivamente, missões constituídas principalmente por *Tentehar-Guajajara*.

habitam e ocupam, sendo isto causa de continuadas mortes.” Daí, afirmamos convictamente que os conflitos oriundos da luta indígena pela defesa de seus territórios fizeram sempre parte do cotidiano das comunidades tradicionais desde antes até o presente.

Todavia, para os povos originários as motivações e a própria perspectiva que tinham (e têm) sobre esses territórios são opostas às do colonizador. Se para este o território não passava de uma faixa de terra ou terrenos, medidos com o impreciso critério da suficiência; para aqueles, os territórios (e não terras e terrenos) em que viviam significava(m) muito mais: eles são (eram) a sua casa, onde física e culturalmente se (re)produzem(iam). Portanto, nem que a vida tivessem que perder, mas o mais essencial era lutar e resistir! É, pois, a partir dessa perspectiva, latente nos documentos, que se darão as nossas reflexões sobre o que historicamente denomina-se império e república no Brasil.

### **3.2. O TEMPO EM QUE “NÓS VIEMOS DE MUITO LONGE, EMPURRADO PELOS BRANCOS”**

#### **3.2.1 Independência ou morte!**

A narrativa da “independência ou morte” frequentemente atribuída a Dom Pedro I, proclamando a independência às margens do rio Ipiranga em um contexto de suposta tensão, é emblemática das fundamentações sobre as quais o recém-independente Estado estava ancorado: construções narrativas inverídicas. A suposta audácia e valentia do Príncipe-Regente serviam como a narrativa ideal para legitimar as "glórias do Brasil", buscando, assim, promover a unificação cultural, territorial e o patriotismo entre os cidadãos.

Entretanto, trata-se meramente de uma construção narrativa, literalmente ilustrada pelo artista Pedro Américo, sob encomenda da Família Real, no século XIX, intitulada originalmente como "Independência ou Morte", porém mais conhecida como "O Grito do Ipiranga". De fato, a independência política do Brasil, em 1822, demandou a necessidade de edificar a nação brasileira, até então uma colônia de Portugal. Neste processo, houve a tentativa de estabelecer uma identidade nacional, contudo, sem desvincular-se dos ideais europeus, que se fundamentavam na supremacia do homem *branco*. O resultado desse ideal encontra-se representado no documento inaugural do Estado: na constituição.

Nesta, aprovada em 1824, não há qualquer menção aos indígenas. O silenciamento eloquente da primeira constituição brasileira aponta para o tratamento dispensado aos diversos povos originários que tinham resistido ao período colonial. A ideia do “índio” como aquele que ficou no passado, portanto, que já morreu, que deixou de existir física e culturalmente, passa a

guiar todas as ações da política imperial, e o governo central e os presidentes de províncias tentavam a todo custo extinguir as populações originárias que resistiam.

Na verdade, a existência desses povos, exotizados, supostamente passivos e obedientes à ordem imposta pelos não indígenas, como são obtusamente representados na figura de *Peri*, em *O Guarani*, de José de Alencar, foi tema de diversas produções literárias de autores brasileiros do século XIX, como parte do esforço para plantar uma narrativa em torno de uma identidade nacional. Todavia, essa construção, naquele contexto, buscava freneticamente apagar as diferenças culturais, o que significava desconsiderar a diversidade de povos originários e de negros escravizados que habitavam o país, ao mesmo tempo que emulava a exaltação dessas diferenças. São práticas claramente paradoxais.

Por outro lado, a história brasileira, desde o período colonial até o momento hodierno, está repleta desses paradoxos. À guisa do exemplo, basta lembrarmos que aos indígenas nunca foi negado, no ordenamento legal, o direito natural sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam. A legislação sempre os declarou “primários, e naturaes senhores das mesmas terras<sup>184</sup>”. Entretanto, na prática, não faltavam incentivos por parte da administração colonial à usurpação, inclusive, com a utilização de métodos violentos.

Atualmente não é diferente. Assistimos cotidianamente à encenação de um Estado, ora assumindo o papel de protetor, ora o de perseguidor. Em que pese o fato de haver direitos consagrados no mais importante instrumento legal do Brasil, o qual determina à União a proteção dos territórios tradicionais indígenas, bem como a sua demarcação, não faltam propostas e ações para sequestrá-los. Tudo protagonizado, especialmente, por aqueles que têm o dever constitucional de assegurar o fiel cumprimento do que foi conquistado na CF de 1988.

Voltando à inicial desta reflexão, especificamente à Constituição de 1824, na omissão desta, ficou a questão indígena sob a responsabilidade de diversas instâncias provinciais ao longo do período imperial. A lei de 20 de outubro de 1823 delegou ao Presidente de província a função de “promover as missões, e catechese dos Indios” (BRASIL, 1823). Em 1834, a lei nº 16, de agosto daquele ano, outorgou às Assembleias Legislativas Provinciais o dever de “Promover, cumulativamente com a Assembléa e o Governo Geraes, a organização da estatística da Província, a catechese, e civilização dos indigenas, e o estabelecimento de colonias”. (BRASIL, 1834)

Mas foi em 1845, por meio do Decreto nº 426, que a legislação reuniu as principais diretrizes para persecução dos ideais imperiais sobre os indígenas. Segundo esse normativo,

---

<sup>184</sup> PERRONE-MOISÈS, 2000, p. 109, 115, 116

que instituiu o Regulamento das Missões, haveria, em cada província, um Diretor-geral, nomeado pelo imperador, e, em cada aldeamento (ou diretoria parcial), um diretor (comumente designado de diretor-parcial), nomeado pelo presidente da província. Em suma, a proposta era civilizar os indígenas, tornando-os aproveitáveis como mão-de-obra, valendo-se, especialmente, da catequese católica. A tônica, em face disso, era “catequese e civilização”. Para nós, importa, neste estudo, analisar as implicações que esse processo dito civilizador trouxe às identidades indígenas, principalmente às dos *Tentehar-Guajajara*, e, em paralelo, discutir a mobilização desses originários frente às agruras daquele momento histórico.

Nessa esteira, e considerando que havia um forte trabalho para dar conta de construir um Estado brasileiro, essencialmente portador de uma identidade una, avaliamos que o projeto imperial tinha pressa em “transformar” os indígenas, o que certamente passa pela questão identitária, em nacionais, supostamente aptos ao convívio social e ao trabalho, nos termos da época.

Para o governo imperial, aquela era, sem dúvida, a oportunidade para decretar o perecimento cultural e físico das nações consideradas gentias que se opusessem, posto que, agora, como Estado independente, todos os esforços e aparelhos estatais poderiam ser direcionados a essa finalidade: Educação, Religião, Força Militar, todas essas instâncias, com o financiamento do Estado, objetivavam a civilização dos diferentes povos originários.

Pelo Regulamento das Missões, caberia ao Diretor de aldeias alistar os “índios, que estiverem em estado de prestar algum serviço militar, e acostumarlos a alguns exercícios”. (BRASIL, 1845). A documentação analisada revela que os *Tentehar-Guajajara* chegaram a ser alistados no serviço militar da Marinha de Guerra. Nesse sentido, um ofício do Presidente da Província do Maranhão, enviado ao comandante do vapor São Salvador, de 2 de fevereiro de 1846, ordena a este que ele deveria transportar vinte e seis índios para serem entregues ao ministro e secretário de Estado de Negócios da Marinha para serem alistados, sendo que destes, nove eram indígenas Guajajara. (APEM, 1997, p. 226. Doc. 652, Ofício, 02/02/1846, Fls. 92)

No que concerne à educação, os documentos apontam que a instância educativa era vista como um instrumento também importante para consecução dos objetivos da política indigenista imperial. Nesse sentido, em Ato do Presidente da Província maranhense, de 11/04/1854, foram criadas duas colônias<sup>185</sup> indígenas, que deveriam observar, entre outros aspectos, o dever de ensinar aos índios a língua portuguesa e a doutrina cristã.

---

<sup>185</sup> No governo imperial havia três tipos de colônias: as de índios, as de estrangeiros e as militares. As colônias indígenas funcionavam paralelamente ao sistema de diretorias e pretendiam, segundo Gomes (2002, p. 223), “[...]”

Por certo, o ensino da língua lusitana em substituição às de origem indígena era um preceito colocado em prática antes do império, com a instituição do Diretório dos Índios, mas que, agora, o Brasil-independente assumia a prática de extermínio linguístico como uma política de Estado. O repertório documental mostra que indígenas da Colônia São Pedro do Pindaré, em sua maioria habitada por *Tentehar-Guajajara*, estiveram com alguma frequência na Casa dos Educandos<sup>186</sup>, como revela duas comunicações realizadas entre o Presidente da Província e o Diretor da referida casa. A primeira, publicada no jornal *Publicador Maranhense*<sup>187</sup>, Ano VIII, nº 915, de 1850, ordena ao Diretor da Casa dos Educandos que admitisse três índios da colônia São Pedro a fim de ensinar-lhes um ofício. Na segunda, de 1851, encontrada nos arquivos do APEM, recomenda ao Diretor da Casa que continue a receber os índios do Pindaré para educá-los. (APEM, 1997, p. 227. Doc. 658, Ofício, 21/06/1851, Fls. 24v.)

Sobre a aliança entre Igreja e Estado, em tese abalada pelo Decreto pombalino de 1755, é notório que mesmo formalmente desprovidos do poder temporal sobre os indígenas, foram os missionários religiosos muito presentes em toda a história brasileira. É farta a documentação que demonstra o acionamento de missionários, inclusive com propostas de pagamentos, para catequização e civilização indígena, na tentativa de docilizar essas nações ditas gentias.

Para catequizar os chamados índios selvagens da Ribeira do Grajaú, onde havia também indígenas *Tentehar-Guajajara*, o Presidente da Província do Maranhão enviou ao vigário-geral pelo menos três ofícios<sup>188</sup>, no curto intervalo temporal de 30/4/1827 a 10/5/1827, em que reiterou a necessidade de missionários para aquela localidade. Tal insistência, confirma a importância da missioação para cumprimento dos desígnios imperiais.

Do ponto de vista histórico, os fatos acostados representam a continuidade de um projeto colonialista posto em prática desde 1500. O extermínio das populações indígenas no Brasil não se deu somente pela tentativa de se alterar modos e costumes, mas também pela usurpação dos territórios ocupados tradicionalmente por elas. Nesse aspecto, que ocupa condição importante para a questão identitária naquela ocasião, o Regulamento das Missões o alcança também, ao ponto de, no parágrafo terceiro do artigo primeiro, relativizá-lo ainda mais ao condicionar a permanência dos indígenas nas terras a “[...] quando tenham bem comportamento e apresentem

---

formar comunidades de índios-camponeses para povoar e colonizar uma determinada área, assim como vincular esta mesma área econômica e politicamente ao governo provincial”.

<sup>186</sup> Com o nome Casa dos Educandos Artífices, este estabelecimento educacional foi criado, no Maranhão, em 23/08/1841, com o objetivo de “[...] receber moços desvalidos, de preferência os engeitados, e dar-lhes instrução e primeiras letras e um ofício.” (VIVEIROS, 1937, p. 15)

<sup>187</sup> Fundado em julho de 1842, era um órgão oficial do governo provincial e publicado três vezes por semana até 1862, quando se tornou diário. (ARAÚJO, 2014, p. 362)

<sup>188</sup> APEM, Ofícios de 30/04/1827, 09/05/1827 e 10/05/1827.



um modo de vida industrial, principalmente de agricultura.’ (BRASIL, 1845). Clarividente é, por esse trecho, que o usufruto da terra não era perene, já que estava condicionado a fatores produtivos e comportamentais perante o padrão desejável socialmente da época, e, na hipótese de não cumprimento, estaria o governo autorizado a removê-los.

Com o mesmo intento, a legislação produzida nos anos seguintes ao da edição do Regulamento das Missões reiterou a autorização para o sequestro das terras ocupadas por indígenas quando os mesmos já não fossem identificados como tais. Com efeito, as próprias autoridades imperiais, que tinham interesse nesses territórios, utilizando critérios que concorriam ao alcance de seus projetos, é quem determinavam a existência ou não de um povo, isto é, a identidade.

Nessa direção, o Aviso n. 172, de 21/10/1850<sup>189</sup> decretou o sequestro imediato das terras ocupadas por indígenas, sob o argumento de que existia “[...] somente descendentes delles confundidos na massa da população civilizada [...]”. Ora, tanto a legislação colonial quanto a imperial buscavam submeter essas comunidades ao processo dito civilizatório, isto é, de perda de suas identidades tradicionais, o que resta evidente que, em tese, chegaria um momento em que todas elas seriam confundidas com os nacionais<sup>190</sup>. Alcançando tal feito, ficaria o Estado autorizado a confiscar as terras ocupadas por supostos índios e qualificá-las como devolutas, nos termos da Lei n.º. 601, de 18/9/1850<sup>191</sup>.

Nas palavras de Coelho (2002), a negação da condição de povos específicos passou a ser a estratégia do Estado para confiscar os territórios deles, em que já não se discutia mais a questão de registrar ou não as terras dos índios. A Lei das Terras de 1850 até abriu a possibilidade de revalidar as sesmarias concedidas e as posses mansas de indígenas, entretanto, era preciso obedecer aos prazos determinados pelo governo para medição das terras e regularização da posse, sob pena de perder a expectativa do direito sobre elas.

No caso dos indígenas, historicamente tratados como órfãos, incapazes e, por isso, tutelados, caberia aos diretores-parciais a “[...] demarcação das terras dadas aos índios, e proceder à demarcação das porções das mesmas [...]” (BRASIL, 1845), o que raramente aconteceu na província maranhense<sup>192</sup>. A inércia, a nosso ver intencional, para regularizar a posse das terras ocupadas é revelada em alguns ofícios, dentre eles numa comunicação entre o

---

<sup>189</sup> Este aviso foi enviado originalmente ao Presidente da Província do Ceará e, encaminhado como cópia, ao Presidente da Província do Maranhão para que fossem adotadas as mesmas medidas.

<sup>190</sup> Termo empregado para referir-se aos não indígenas brasileiros.

<sup>191</sup> Conhecida como Lei das Terras. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/10601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm). Acesso em: 10 de fev. 2022.

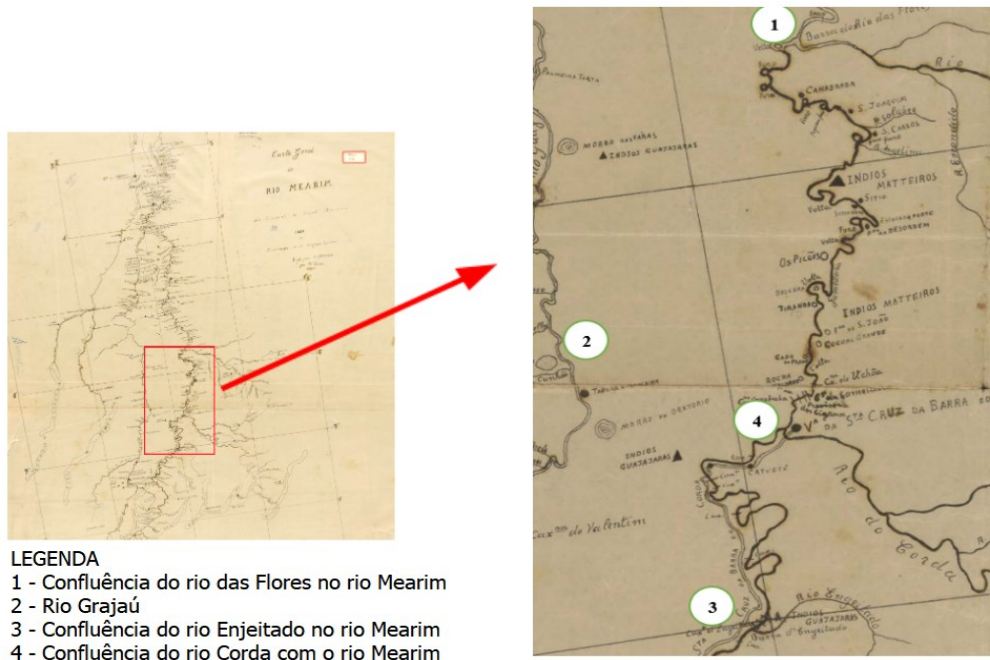
<sup>192</sup> Segundo Coelho (2002, p. 75), no Maranhão, apenas dois registros de terras indígenas foram realizados: o da sesmaria dos índios de Pinheiro e o dos índios de São José do Lugar.

Presidente da Província do Maranhão com o conselheiro, presidente do Conselho de Ministros, informando-lhe que não havia sido tomada nenhuma providência a respeito da medição das terras das aldeias de índios desta província. (APEM, 1997, p. 295. Ofício, 24/10/1959, fls. 404 - 404v.)

Em data anterior, numa publicação do *Jornal Publicador Maranhense*, Ano IX, nº 1012, de 20/09/1850, há informações sobre as diretorias-parciais existentes na província à época. Segundo o jornal, havia seis diretorias-parciais, sendo que a segunda, compreendida em ambas as margens do rio Grajaú, e a quinta, nas margens dos rios Corda e Mearim, hoje correspondente ao nosso campo de pesquisa, eram habitadas por indígenas *Tentehar-Guajajara*. Nesta última, a população indígena era de 1260 indígenas.

Em outro texto do mesmo folhetim, de 11/05/1859, nº. 106, são apresentadas informações mais precisas sobre essa diretoria-parcial em Barra do Corda, que dão conta de que a mesma foi criada em 1847 e reunia sete aldeias *Tentehar-Guajajara* e duas de *Mateiros*, sob o comando de Manoel Rodrigues de Melo Uchoa<sup>193</sup>. Pela descrição, essa diretoria englobava as margens direita e esquerda dos rios Corda e Mearim, desde a foz do rio das Flores até a embocadura do riacho Enjeitado. Para melhor compreensão, apresentamos um mapa adaptado do rio Mearim e de seus afluentes, datado de 1856, onde constam essas informações.

**Mapa 6 – Limites de Diretoria-parcial (1856)**



Fonte: SIAN (2021)

<sup>193</sup> Segundo Brandes (1994), em 1835, sob as ordens do presidente da província maranhense para “descobrir e povoar o Centro Geodésico da província, até então, sede de índios das tribos Canelas e Guajajaras”, Manoel Rodrigues de Melo Uchoa fundou, na confluência dos rios Corda e Mearim, o povoado chamado Missões, que mais tarde se chamaria Barra do Corda.

Os documentos históricos não deixam dúvidas quanto à presença *Tentehar-Guajajara* no centro geodésico da província, entre os rios Mearim e Grajaú, resultado de um processo em que o avanço dos colonizadores pelo interior do estado os fez subir os referidos rios, como nos confessou a liderança da aldeia Kariné, porém, essa presença indígena não impediu que o governo provincial reconhecesse terras devolutas nesta região<sup>194</sup>, o que fornece base para supor que os *Tentehar-Guajajara* que aqui estavam foram alvo da estratégia de apagamento de suas identidades.

Reiteradamente, a posição oscilante do governo, ora reconhecendo, ora negando a existência étnica dessas comunidades, se torna sobressalente. Agora, se era evidente a execução dessa estratégia pelo Estado, também o eram as ações indígenas no sentido de resistir como comunidade étnica. No caso dos *Tentehar-Guajajara*, especificamente os da região de Barra do Corda, atualmente, correspondente à TI Cana Brava/*Guajajara*, as revoltas e confrontos travados, coletiva ou individualmente, ao longo do terceiro quartel do XIX e por todo o XX contra clérigos, fazendeiros e outros não indígenas, visando à defesa de seus territórios e interesses, nos farão desistir da ideia de subalternidade e passividade com que supostamente esses atores agiam.

Sob a administração do Diretor-parcial João da Cunha Alcanfor, sucessor de Manoel Rodrigues de Melo Uchoa, este demitido em 1857, por exemplo, os indígenas ora analisados lançaram mão de diversas estratégias de resistência, que envolviam a evasão dos limites da comarca e retorno às matas, a mortandade de rebanho de fazendeiros da região, tentativas de homicídios àqueles que praticavam esbulho de suas terras, entre outras. Os registros coligidos nos documentos da época mostram isto:

As graves acusações que pelo jornalismo da província se tem feito ao Director dos índios da Barra do Corda, João da Cunha Alcanfor [...] “Corre por aqui a notícia, dada pelos índios Guajajaras, que toda a aldeia do Capitão Romão internou-se nas matas [...] e um outro Capitão de nome José Antônio está nos mesmos preparos de retirada. (Jornal *O Século*, Anno II, nº 61, de 07/03/1860, p. 01)

Na edição nº 69, de 05/05/1860, do mesmo folhetim, um senhor por nome Manoel Carlos da Silva, juiz substituto de Barra do Corda, fez críticas virulentas à administração de João Alcanfor, descrevendo as ações engendradas pelos *Tentehar-Guajajara* sob a administração daquele diretor. Segundo o magistrado, esse grupo indígena matava

---

<sup>194</sup> Em ofício do Presidente da Província do Maranhão ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império foi encaminhado um ofício do inspetor das medições das terras públicas dando ciência sobre o reconhecimento que fez das terras devolutas compreendidas entre os rios Grajaú e Mearim, na comarca da Chapada e determinou ao inspetor que escolhesse algumas porções de terrenos devolutos nas proximidades da vila de Barra do Corda para aldeamento dos índios ali existentes. (APEM, 1997, p. 291 – 292. Ofício de 28/6/1856).

constantemente o gado de fazendas vizinhas ao ponto de forçar os criadores a se mudarem de lugar. Além disso, segundo o denunciante, muitas aldeias estavam se evadindo da comarca e a prova estaria “nas evasões dos Capitães Maracapé, Narú, Romão, José Candido, Mathias, Queiroz e outros levando mais de 200 criaturas [...]” (Jornal *O Século*, Ano II, nº 69, de 05/05/1860)

Para esse juiz substituto, isso seria a prova da má gestão de João Alcanfor, marcada pela escravização de indígenas, ambição e despotismo; para nós é o indicativo de que as comunidades *Tentehar-Guajajara* da região central começavam a se articular entre si, num movimento mais amplo, contra as interferências dos não indígenas em seus territórios, culminando numa revolta<sup>195</sup> contra o dito diretor-parcial, em 27 de maio de 1860, promovida pelos indígenas das *aldeias do Catueté*<sup>196</sup>, localizadas a cerca de 18km da sede do município de Barra do Corda, este, à época, termo da comarca da Chapada, hoje Grajaú – MA.

João Alcanfor redarguiu que, na verdade, a rebelião das *aldeias do catueté* contra ele seria resultado da atuação dos opositores políticos dele na vila, entre os quais figurava o juiz substituto Manoel Carlos da Silva; ou seja, para o dito diretor-parcial, os indígenas rebelados foram apenas instrumentos de seus desafetos com o fim de derrubá-lo. Não é surpreendente, portanto, que esse mesmo argumento tenha sido utilizado pelos capuchinhos para justificar o conflito de Alto Alegre anos mais à frente, em 1901<sup>197</sup>.

Tais justificativas evidenciam a mesma lógica, que confirma a visão predominante de que, na perspectiva do homem *branco*, o indígena era (e talvez ainda seja para muitos) completamente desprovido de capacidade de ação para liderar uma insurreição. Em outras palavras, era (e ainda permanece) um discurso sempre voltado para esvaziar e diminuir o indígena, atribuindo-lhe a condição de *sem*: sem alma, sem terra, sem Deus, sem rei, sem ação, sem protagonismo e sem língua.

Sobre a revolta liderada pelos líderes indígenas *Tentehar-Guajajara* Romão e Goiaba, em um relatório oficial ao presidente da província, publicado em 17/04/1961, no Jornal Publicador Maranhense é feito o seguinte registro:

---

<sup>195</sup> Os relatórios emitidos ao governo da província empregam o termo “Revolta dos índios” para se referirem a esse episódio. (Relatório publicado no Jornal Publicador Maranhense, Ano XXI, nº 36, de 14/02/1962). Zannoni (1990), Gomes (2002) e Coelho (2002) falam rapidamente deste episódio.

<sup>196</sup> Pelas informações coligidas na documentação desse período (Cf. Mapa 6 e Jornal *A Imprensa*, Ano V, nº 48, de 10/06/1961), o lugar Catueté, como referido, corresponde atualmente aos povoados Siridó, Cateté de Baixo e Cateté de Cima, habitados por assentados do INCRA. Limítrofes a esses povoados estão as aldeias Maré Chico, Colônia, Pé de Galinha e São Pedro, para citar as mais importantes. O próprio termo tradicional Catueté é de origem indígena, que significa, na língua *Guajajara*, “muito bom”, numa referência à maneira como os indígenas viam aquele lugar (*Katu* = *Bom* mais a partícula intensificadora *ete* = muito ou verdadeiro).

<sup>197</sup> No capítulo IV trataremos deste conflito.

Cumpra que aqui faça menção das desagradáveis ocorrências que em Maio do ano passado tiveram lugar no Termo de Barra do Corda por parte dos índios Guajajaras. Indo João da Cunha Alcanfor, que era então diretor dos mesmos índios em companhia de seu cunhado João Alves Silva Júnior e outros, a cavalo, à aldeia do índio Romão a fim de levar d'alli quatro índios para serem empregados na obra da casa da comarca e da cadeia, se recusarão a obedecê-lo, se revoltarão e lançarão mão das armas que tinham, e dispararão muitos tiros contra o dito Alcanfor e contra as pessoas que o acompanhavam, resultando d'alli na morte de João Alves [...] Depois destes atentados seguirão para a cada do diretor, que é fora da vila, e a saquearão, fazendo reduzir a cinza tudo que não puderão levar consigo. Estas ocorrências causarão grande receio no termo da Barra do Corda, de sorte que a população residente nas proximidades do lugar do delito procurarão asilar-se nas mattas e mesmo os habitantes da vila ficarão aterrados, temendo que os índios os fossem atacar. (Jornal Publicador Maranhense, Ano XX, nº 87, de 17/04/1961)

Na repressão aos insurgentes, o governo da província mobilizou a força policial da 2ª Companhia, sob às ordens do Tenente do 5º Batalhão da Infantaria, Antônio José da Fonseca, num total de trinta soldados e a artilharia letal que tivessem, disponibilizando para o delegado de Polícia da Barra do Corda, Reinaldo Francisco de Moura, e toda a tropa “quatro mil cartuxos embalados, trinta armas com baionetas [...]” (Jornal Publicador Maranhense, Ano XIX, nº 161, de 17/07/1960)

Nesta ação contra os *Tentehar-Guajajara*, participaram os indígenas *Kanela*, pertencentes ao grupo *Timbira*, que, historicamente, mantinham uma relação conflituosa com aquele povo *Tupi*. Este recurso foi repetido no conflito de 1901, em Alto Alegre, por ação do governador do estado à época, sendo que a ideia de convocá-los novamente foi cogitada na década de 1940.

Esse período coincidiu com a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Barra do Corda, que resultou na remoção forçada de diversas aldeias *Tentehar-Guajajara*, incluindo Uchoa, Naru, situadas às margens do rio Mearim e a da Cachoeira Grande, no rio Corda. Este deslocamento tinha como objetivo de desimpedir o espaço ocupado tradicionalmente pelo grupo para o desenvolvimento de projetos agrícolas.

Ao que podemos supor, devido a essa retirada forçada dos indígenas de seus territórios, inclusive com o uso da força policial (CARVALHO, 1987), circulou no município de Barra do Corda a informação de que esses indígenas *Tupi* estariam prestes a atacar a cidade. Diante dessa suposta ameaça, a população local chegou a cogitar a possibilidade da convocação dos *Kanela* para auxiliar na defesa, rememorando as ações de 1901 (MOREIRA FILHO, 2008).

Nas ações em desfavor dos indígenas revoltosos das *aldeias do Catueté*, iniciadas em 03/06/1860, a tropa policial “regressou no dia 18, acompanhado de 71 índios, deixando outros nas aldeias do Cateté [...] Na execução desta diligência, porém, deu-se um conflito, de que sahirão mortos 10 índios.” (Publicador Maranhense, Ano XX, nº 87, de 17/04/1961)

A análise de tais registros históricos sublinha a necessidade de reconhecer os povos indígenas, particularmente os *Tentehar-Guajajara*, como protagonistas de sua própria história, ainda que, em alguns momentos, a aliança com missionários e com não indígenas, traduzida na deferência de aldear-se próximos às vilas, possa parecer signico de passividade.

Uma nova tentativa de reunir os *Tentehar-Guajajara* da região de Barra do Corda e civilizá-los sob a ótica religiosa se deu por meio da criação, em 1874, da Colônia Dous Braços, dirigida por quase todo o tempo de sua existência pelo frade capuchinho José Maria de Loro. Este empreendimento até chegou a reunir uma quantidade de cerca de mil indígenas *Tentehar-Guajajara*, em 1882, segundo texto de Izaac Martins dos Reis<sup>198</sup>, publicado no Jornal *Diário do Maranhão*, nº 2657, de 30/6/1882, todavia, no final dos anos 80, essa colônia só existia nos registros, pois, segundo Coelho (2002, p. 114), “[...] os Guajajara não viviam mais na colônia.”; haviam empreendido fuga. Para a referida autora, os motivos das fugas reiteradas foram a rigidez do sistema adotado pelo frade capuchinho, que incluíam castigos físicos e prisão àqueles que resistissem ao projeto de catequese católica.

À luz dos fatos apresentados, arriscamo-nos a dizer que, em relação aos *Tentehar-Guajajara*, o sistema de diretorias e colônias indígenas, por sinal, muito semelhante ao proposto no Regimento das Missões de 1686, além de não ter logrado êxito nos seu intentos, corroborou para que esses indígenas começassem a nutrir o sentimento de pertença e, com isso, puderam se organizar coletivamente, buscando se imporem aos ditames dos colonizadores.

Os efeitos desse processo, segundo analisamos, gestado nesse período, passam a ser sentidos mais fortemente no século XX, quando as lutas e reivindicações pelo direito ao reconhecimento étnico e aos seus territórios ocuparam o centro dos embates e discussões. Assim, refletiremos no próximo capítulo, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, os conceitos de identidade étnica, território e territorialidade,

Para finalizar, três constatações são inequívocas e oportunas: (1) não há dúvidas de que a narrativa da “independência ou morte”, ainda que fabricada, trouxe efeitos nefastos para os diferentes povos indígenas. (2) Se para uns, essa narrativa inaugurou o “nascimento” de um Estado, para outros, foi a tentativa de sentenciar à morte física e cultural de centenas de nações ameríndias. (3) Os *Tentehar-Guajajara* resistiram.

---

<sup>198</sup> Defensor dos ideais republicanos, exerceu os cargos de Promotor Público e de Juiz de Direito em Barra do Corda, nas décadas de 80 e 90 do século XIX.

## CAPÍTULO IV - IDENTIDADE, TERRITÓRIO E FRONTEIRA: “NÓS NÃO SOMOS COMO OS BRANCOS QUE VIVEM EM QUALQUER LUGAR DO MUNDO”

Hoje em dia, mais do que nunca, esse é um assunto de suma importância que deve ser tratado com muita atenção. Os territórios indígenas não são apenas terras comuns para nós, elas representam a nossa essência, modo de viver, a diversidade cultural, costumes, ensinamentos, aprendizado e principalmente é o lugar que moramos e sempre moraremos! E é aqui que os nossos pais, filhos, avós vivem e sempre viveram. Os nossos antepassados ensinaram aos nossos avós que a terra é como uma "Mãe". Pois dela tiramos geralmente tudo!

É isso que uma mãe proporciona ao seu filho: tudo de bom e mais um pouco. Sem ela o ser humano não teria vida! Sabemos sim que os nossos territórios têm bastantes riquezas, e essas riquezas atraem olhares grandes e perversos de pessoas que não querem e nunca quiseram saber qual a importância dessas terras pra nós indígenas! Só pensam em lucrar e acabar com a natureza, levando extinção a milhares de vidas, como pássaros e até mesmo de seres humanos, acabando com a fauna e flora, sem medir as consequências drásticas que podem levar à extinção de todos os seres vivos!

Geclésio Vituriano Faustino Guajajara, TI Cana Brava/*Guajajara*, Maranhão (Julho/2021)

O relato, em epígrafe, do jovem Geclésio Guajajara, da aldeia Pantanal, foi colecionado em um momento bastante delicado para as diversas etnias indígenas brasileiras, isso porque, no mês seguinte, em agosto de 2021, estava marcada a retomada do julgamento pelo Supremo Tribunal Federal (STF) do chamado “Marco Temporal”, objeto do Recurso Extraordinário com Repercussão Geral nº 1.017.365<sup>199</sup>, impetrado pelo Instituto de Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA) contra a FUNAI e indígenas do povo *Xokleng*, onde peticiona a reintegração de posse de uma área da TI Ibirama, ocupada tradicionalmente por esse povo indígena.

Em suma, a tese jurídica do “marco temporal” preceitua que o direito dos povos indígenas sobre as terras somente incluiria aquelas sob sua posse em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal (CF). Esta é, com certeza, uma proposta demasiadamente lesiva aos direitos indígenas consagrados na referida Carta, além de demonstrar o malabarismo hermenêutico que se fez ao tentar-se reinterpretar o comando constitucional contido no Art. 231<sup>200</sup> da CF de 1988.

<sup>199</sup> Disponível em <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5109720> . Acesso em 10 de nov. de 2021.

<sup>200</sup> **Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

[...]

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

[...]



Paralelamente, a Câmara Federal colocava em prática uma agenda agressiva, com ritos acelerados de tramitação de Projetos de Lei (PL) em desfavor dos povos originários, focando quase sempre na questão da demarcação dos territórios indígenas, a exemplo do PL 460/2007<sup>201</sup>, o qual teve apensado a ele outro PL, o de nº 1216/2015, que, entre outros pontos, elegia a tese do “Marco Temporal”<sup>202</sup> como a tese jurídica a ser observada nos processos de demarcação de TI. Toda essa agenda anti-índigena fez com que, por diversas vezes, diferentes etnias se mobilizassem em Brasília e nos seus territórios tradicionais para pressionar que essas pautas fossem retiradas.

Uma dessas mobilizações aconteceu em junho de 2021, denominada “Levante pela Terra<sup>203</sup>”, e reuniu um número expressivo de lideranças indígenas em Brasília, como forma de protesto a todos os ataques a que estão expostos. Neste contexto, houve registro de pontos de protestos dos *Tentehar-Guajajara*, no Maranhão, contra os citados PL: em 22/06/2021, na TI Caru, houve bloqueio da Estrada de Ferro Carajás; no dia 25/06/2021, na TI Cana Brava/*Guajajara*, a BR 226, que liga a cidade de Barra do Corda à de Grajaú, também foi bloqueada.

O discurso do jovem indígena na inicial deste capítulo expressa toda a preocupação sua e de seu povo com o futuro de povos indígenas e não indígenas, visto que a preservação da biodiversidade de seus territórios impacta direta e indistintamente todos os seres vivos. Entretanto, o que se mostra chave nesse depoimento é a perspectiva que ele apresenta (representativa também de seu povo) sobre a terra, ou melhor, sobre o território.

No capítulo anterior, chegamos a apontar rapidamente a lógica indígena sobre esse tema, contudo, será neste analisado com mais profundidade e sob perspectivas interdisciplinares, considerando as fontes históricas pesquisadas sobre o período republicano no Brasil e discursos emanados de diferentes indígenas *Tentehar-Guajajara*. Nesse sentido, discutiremos o processo de organização política indígena no Brasil, com ênfase para os *Tentehar-Guajajara*, e a luta

---

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

<sup>201</sup> Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311> Acesso em 11 de nov. de 2021.

<sup>202</sup> “Art. 3º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios aquelas que, **na data da promulgação da Constituição de 1988**, atendam aos seguintes requisitos” (PL 1216/2015, grifos nossos). Disponível em [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1199272&filename=PL+6818/2013](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1199272&filename=PL+6818/2013) Acesso em 11 de nov. de 2021.

<sup>203</sup> Mobilização encabeçada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em <https://cimi.org.br/2021/06/apib-divulga-manifesto-levante-pela-terra-mobilizacao-reune-centenas-indigenas-brasilia/> Acesso em 11 de nov. 2021.



pela demarcação e preservação da TI Cana Brava/*Guajajara*, traduzida nos conflitos de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes, no século XX. Todo esse giro histórico acerca do povo indígena em questão é imprescindível porque entendemos que, a partir dele, há a possibilidade de encontrarmos apontamentos que justifiquem a atual configuração identitária e cultural dos *Tentehar-Guajajara* pesquisados, bem como, a partir do *corpora*, analisar as estratégias de resistência, as identidades (re)produzidas, os territórios e as fronteiras.

#### 4.1 A REPÚBLICA E OS “QUASE BRANCOS”: A LUTA CONTINUA!

O período republicano no Brasil, inaugurado oficialmente em 1889, foi efusivamente contaminado pelos ideais positivistas propostos por August Comte (1852), os quais propugnavam, entre outros pontos, que a humanidade passa por três etapas, a saber: a teológica, a metafísica e a positiva. Esta última deveria ser o objetivo maior a ser perseguido pelas sociedades, visto que era a etapa que representava o progresso.

Assim, a filosofia positivista implantada no Brasil tinha a República como o último estágio para constituição da sociedade positiva e, por isso, era preciso instaurá-la para que, definitivamente, alcançassem o estágio mental da civilização. Por certo que, nesse contexto, era a sociedade do velho mundo o modelo de progresso.

Em relação à política indigenista nesse início de república, é notório que a mesma também foi impregnada pelos fundamentos comtistas, especialmente quando da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)<sup>204</sup>, em 1910, que visava a proteção e a integração harmoniosa dos índios à sociedade nacional, além de promover a implantação de colônias agrícolas. (BRASIL, 1910)

Nas palavras de Rodrigues (2019), as populações nativas estariam, segundo os positivistas da época, no primeiro estágio mental da humanidade, sendo necessário ampará-las e protegê-las para que pudessem atingir o ápice do processo civilizatório. Para conseguir tais feitos, o Estado deveria assumir a tutela<sup>205</sup> das populações indígenas com a suposta garantia de “efectividade da posse dos territorios ocupados por índios” e respeito “a organização interna das diversas tribus, [...], não intervindo para alteral-os, **sinão com brandura**” (BRASIL, 1910, grifos nossos)

<sup>204</sup> Criado pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Mais tarde, em 1918, o SPILTN passou a ser chamado apenas de Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sem mudança significativa do projeto civilizador a que se propôs realizar.

<sup>205</sup> O instituto da tutela não é, nesse contexto, inédito. Basta lembrarmos que, no período imperial, estiveram os indígenas sob a responsabilidade de diferentes instâncias provinciais, quais sejam: presidente de província, diretores gerais e parciais.

Os *Tentehar-Guajajara* da região de Barra do Corda estiveram no centro do discurso positivista que apregoava a transição do indígena ao *status* desejável à época (*branco*), utilizando-se de questionáveis meios supostamente brandos e de respeito à diferença, à liberdade e a seus territórios tradicionais. Nessa esteira, num texto de Izaac Martins dos Reis, defensor confesso do projeto de República no Maranhão, além de dirigir críticas virulentas ao sistema de diretorias e à administração do Frei capuchinho José Maria de Loro na colônia Dous Braços, em Barra do Corda, o eminente revela seu posicionamento positivista acerca da questão indígena:

Mais tarde, terão a população christan e civilisada bem proximo e de todos os lados, e virão a ser christãos e civilisados, nada produz tão felizes resultados como o contacto livre e espontaneo [...].

Nomeie o governo para esta e para as outras colônias [...] amantes da liberdade, da educação [...] que se permita aos indios a sua língua, [...] mas que se procure ensinar-lhes a nossa que mais tarde virá prevalecer em todo o território brasileiro (DIÁRIO DO MARANHÃO, Ano XIII, nº 2657, de 30/06/1882).

Em um relatório dirigido à Assembleia Legislativa Provincial, publicado no jornal *Publicador Maranhense* (1883), há a afirmação de que “Todos, mesmo os da colônia Dous-braços, composta de guajajaras, **quasi brancos** e inteligentes, não usam chapéu, nem calçados [...]” e que “Desprendidos dessa tutella improficua<sup>206</sup>, [...], procurarão o contacto dos povos civilisados [...], sob a proteção das autoridades e das leis do paiz, adquirirão os hábitos e costumes destes, cevelisando-se por sua vez. “(PUBLICADOR MARANHENSE, Ano XLII, nº 121, de 30/05/1883, grifos nossos).

Em comum, os textos de Izaac Martins e do relatório apontam a decadência do sistema de diretorias e defendem os fundamentos positivistas de liberdade e “proteção” aos indígenas como meio de torná-los civilizados, isto é, *brancos*. No entanto, a perspectiva de civilização aqui empregada reflete um paradigma eurocêntrico e etnocêntrico, pois sugere que a “civilização” ideal equivale à branquitude ou à filiação à cultura e aos costumes majoritariamente brancos.

Os editoriais também inserem a percepção dos povos indígenas como um grupo social efêmero; com a compreensão de que estes grupos estavam em processo de assimilação, que tem sido, historicamente, um processo forçado. Essa visão, porém, desconsidera a riqueza e singularidade das culturas indígenas e suas contribuições, sucumbindo todas as diferenças em favor de uma elite política e econômica.

Portanto, o progresso civilizatório, segundo os textos acima, só seria plenamente alcançado quando os indígenas deixassem de ser quem eram e fossem transformados em

---

<sup>206</sup> Referindo-se à administração dos religiosos.

*brancos*. Com efeito, e apesar da retórica paternalista de suposta liberdade e proteção aos povos originários, presente tanto nas diretrizes do SPILTN quanto nos textos destacados, não se pode deixar de notar também a defesa da perspectiva de uma presumida superioridade da cultura branca sobre as indígenas, como se aquela pudesse sucumbir a estas.

A essa altura, não apenas o positivismo comteano influenciava as políticas indigenistas no país, mas também verifica-se nelas traços do evolucionismo biológico darwinista, difundido na Europa oitocentista e que muito influenciou a Antropologia da época. Entre os antropólogos do evolucionismo cultural (de inspiração darwinista) figura Lewis Henry Morgan<sup>207</sup>, adepto eloquente da ideia de que a humanidade passa por três estágios de evolução: a selvageria, a barbárie e a civilização.

Assim, o importante para Antropologia daquele momento seria o conhecimento das origens da humanidade, em que o primitivo era o ancestral do civilizado, fadado a reencontrá-lo (LAPLATINE, 2007, p. 65). Ante o exposto, a referência aos “quase brancos” considera que os *Tentehar-Guajajara* estavam em transição, numa linha evolucionista, e que, com métodos adequados, alcançariam o desejável estado de civilizado.

Neste contexto de tentativas de reafirmação da suposta superioridade branca sobre os povos indígenas, muitas teorias antropológicas foram formuladas com a sanha de confirmar a alegada degradação destas populações aborígenes decorrente do contato contínuo e prolongado com a cultura ocidental. Essa situação não se mostrou distinta no Brasil.

Sob o pretexto do processo de aculturação, tais teorias foram amplamente aplicadas no século XX e motivaram um conjunto de pesquisadores a conduzir investigações de campo. O objetivo era confirmar a hipótese de que, inevitavelmente, os diversos grupos tradicionais que residiam no território nacional seriam subjugados pela predominância ocidental. Esta subjugação seria de tal magnitude que resultaria na indistinção dessas comunidades em relação à sociedade circundante.

Estes estudos desconsideravam a resiliência cultural dessas populações e subestimavam a capacidade destas de negociar e resistir às influências externas. Além disso, perpetuavam uma visão unidimensional de aculturação, que negligencia as interações complexas e recíprocas entre diferentes culturas. Nesse sentido, Hebert Baldus, precursor dessa corrente teórica no Brasil, afirmou que “[...] já estamos habilitados a concluir que estas tribos perderão

---

<sup>207</sup> Americano, Morgan, considerado o precursor da Antropologia Moderna, foi o primeiro a estudar o sistema de parentesco em sociedades tribais estadunidenses.

completamente a sua própria cultura, se a sua relação com os brancos for permanente.” (BALDUS, [1937] 1979, p. 183).

Em relação aos *Tentehar-Guajajara*, o prognóstico forjado sob os auspícios da aculturação dava como certo o perecimento deles:

Concluimos com a afirmação de que dentro do espaço de vida de uma geração, ou pouco mais, o processo de mudança dessa cultura tribal indígena para uma regional, brasileira, estará em vias de se completar. [...] Se o processo não vier a sofrer interrupção ou reorientação por circunstâncias que fogem à possibilidade de previsão, a distância cultural diminuirá ao ponto de permitir a transformação desses índios em caboclos. (GALVÃO, 1961, p. 10, 12)

Entretanto, as visões para o futuro falharam e, hoje, praticamente cem anos depois da pesquisa capitaneada por Eduardo Galvão, de 1941 a 1942, e, posteriormente, em 1945, com os *Tenetehara* da região do Pindaré, não só os *Tentehar-Guajajara* daquela localidade, mas também de outras regiões do estado maranhense, exibem uma consciência étnica sólida capaz de dar-lhes a coesão necessária para se manterem como grupo que difere da sociedade envolvente, não obstante a heterogeneidade intracultural e as mudanças socioculturais sofridas ao longo dos anos de contato.

Toda essa importância se reflete nos números. Os *Tentehar-Guajajara* habitam onze terras indígenas no estado do Maranhão, com uma população total de 27.616<sup>208</sup>, o que os torna a maior etnia no estado e os posiciona entre as dez maiores no Brasil. Este povo, entre os que resistiram, é considerado o que tem o mais prolongado contato com não indígenas no Maranhão, o que nos leva a questionar quais fatores contribuíram para a sobrevivência étnica deles mesmo após mais de quatro séculos de espoliação exacerbada.

Para Gomes (2002), quatro fatores corroboraram para o crescimento e estabilização desse grupo indígena. Em síntese são: (1) o relativo isolamento geográfico num primeiro momento (pelo menos até 1650), confinados na região do rio Pindaré, de difícil acesso à época; (2) a pouca atratividade que o grupo representava para os portugueses em busca de escravos, em face de essa população viver em aldeias dispersas e em reduzido número; (3) a relativa deferência de aldear-se sob a administração dos Jesuítas, o que os protegeu, em parte, de expedições escravistas e o fato de que (4) os territórios tradicionais do grupo não eram adequados ao sistema de fazendas implantado pelos colonos portugueses.

Além dessas, propomos adicionalmente os seguintes fatores: (1) a capacidade de estabelecer relações de aliança com os regionais sem, contudo, obstar a possibilidade de insurgência, exemplificada nos episódios de João Alcanfor (1860), na colônia Dous Braços

---

<sup>208</sup> Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), 2014.

(década de 80 do século XIX) e em Alto Alegre (1901), e (2) a relativa facilidade em incorporar o elemento cultural alienígena sem, necessariamente, deixar de identificar-se como indígena.

Este último fator indica, a nosso ver, uma capacidade de adaptação cultural a qual, longe de significar passividade ou assimilação acrítica, esboça uma estratégia de negociação cultural empreendida pelo grupo. Nesse processo, elementos exógenos são selecionados e adaptados de acordo com os interesses e necessidades dos atores sociais, sem que isso implique na negação ou abandono da identidade *Tentehar-Guajajara*.

É nessa pauta de lutas, negociação e resistências que insistiremos. Por isso, a sessão seguinte abordará mais um capítulo da historiografia dos *Tentehar-Guajajara*, especificamente dos da região de Barra do Corda, corporificado nos conflitos de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes, ocorridos no século XX.

#### **4.2 DO ALTO ALEGRE AO SÃO PEDRO DOS CACETES; DO SANGUE AO DISCURSO: AS (NOVAS) ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA E FRONTEIRA**

O século XX foi decisivo para a sobrevivência étnica dos *Tentehar-Guajajara*, posto que houve uma sensível consolidação do movimento indígena em defesa de seus interesses. Nesse contexto, esse povo se valeu de estratégias de resistência, que iam desde o confronto físico até o simbólico; este amplamente difundido nos discursos veiculados nos meios de comunicação no último quartel dos anos noventa.

Em todo o caso, as ações dos movimentos indígenas desse período iam em duas direções, complementares entre si: reafirmar a sua identidade étnica por meio da fronteira emblemada em traços diacríticos, dicotomizando o *nós* e o *outro*, e a defesa de seus territórios tradicionais. A aludida complementaridade reside no fato de que o direito ao território tradicional se dava justamente pela acessão à identidade indígena. Mas esse movimento só se torna mais latente, pelo menos nas fontes documentais, a partir dos episódios de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes.

Os confrontos entre indígenas e não indígenas, metaforizados nos discursos pelo *nós* e o *eles* (os *brancos*), resultaram em mortes de ambos os lados. Um desses fatídicos episódios aconteceu em 13 de março de 1901, na missão capuchinha fundada em Alto Alegre, entre aldeias indígenas *Tentehar-Guajajara*. Sobre o episódio, o *Jornal Pacotilha*, na edição do dia 4/4/1901, replicou o seguinte texto do *Jornal de Caxias*:

Índios da Barra do Corda atacaram Alto-Alegre, trucidando os frades e as circunvizinhanças. Calculado - 200 mortes de christãos. Expedição de 80 homens destrocada pelos índios. [...]. Receiam ataque a cidade, calculam índios 2000. Povo aterrorizado, sem meios de defeza, falta armamento e munição. (PACOTILHA, nº 81, 04/04/1901).

A presença missionária entre os *Tentehar-Guajajara* foi constante: primeiro os padres jesuítas, depois os da ordem capuchinha. Estes, por sua vez, estiveram à frente de diretorias e de colônias indígenas e tentaram por diversas ocasiões consolidar seu projeto catequético e de poder na região central maranhense. Foi assim na colônia Dous Braços e o mesmo se repetiu na missão de Alto Alegre, com a diferença de que nesta, o final foi sangrento, com incontáveis mortes de ambos os lados, e marcou profundamente as relações interétnicas entre indígenas e a sociedade envolvente.

Fundada em 1896, a Missão de São José da Providência se instalou numa área adquirida<sup>209</sup> pelos padres da ordem capuchinha localizada entre Barra do Corda e Grajaú, denominada Alto Alegre<sup>210</sup>. Tinha este empreendimento, segundo o Frei Carlo de S. Martino, o objetivo de civilizar os indígenas daquela região, “formar famílias legítimas, proprietárias e trabalhadoras” (PACOTILHA, Ano XVII, nº 55, 08/03/1987). Por certo, o projeto posto em prática por esses religiosos desconsiderava integralmente a perspectiva sociocultural dos *Tentehar-Guajajara*, o que contribuiu para tensionar ainda mais as relações interétnicas, culminando na insurgência violenta de 1901, liderada pelo indígena Caboré<sup>211</sup>. Na rota de colisão, destacamos no discurso do Frei Carlo contra a poliginia<sup>212</sup>, prática comum à época entre esses indígenas, ao forçar a formação de “famílias legítimas”, nos moldes cristãos.

A propósito, a memória de indígenas da região barra-cordense é praticamente uníssona em apontar como uma das causas da revolta, em 1901, o fato de Caboré ter sido espancado justamente porque praticava a poliginia. A esse respeito, transcrevemos um trecho de duas entrevistas realizadas em 2017 com indígenas da TI Cana Brava/*Guajajara*, por ocasião da pesquisa realizada por Silva (2018):

Certo dia teve a chamada (referindo-se ao toque do sino da igreja que convocava todos os indígenas à missa ao nascer do dia) e ele (Referindo-se a Caboré) não compareceu. Aí veio a ordem dos padres superiores lá pra que fosse a captura dele, que ele ia servir de exemplo pros demais indígenas. Foram atrás dele, que ele tinha ido visitar a outra família dele em outra aldeia, foi levado e foi espancado ao público na praça, no local

<sup>209</sup> *Alto Alegre (Barra do Corda): últimos acontecimentos e reflexões*. Frei Oswaldo Coronini, Superior da Vice-província Capuchinha do Maranhão e Pará, em 11/4/1983. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/vice-provincia-capuchinha-do-maranhao-e-para-alto-alegre-barra-do-corda-ultimos> Acesso em 10 de fev. de 2022.

<sup>210</sup> Segundo Monza (2016), Alto Alegre ficava muito próximo de quatro aldeias *Guajajara* (Canabrava, Coco, Jenipabu e Nanu) e, não muito longe, ficavam outras aldeias, habitadas pela tribo dos gaviões.

<sup>211</sup> João Caboré era *Tentehar-Guajajara* e foi considerado o principal líder do movimento indígena contra a Missão de Alto Alegre, em 1901. Nos meses seguintes ao episódio, o Estado organizou várias expedições violentas contra os indígenas, trucidando indistintamente indígenas desse grupo. Caboré chegou a ser preso, mas morreu na prisão em Barra do Corda antes do julgamento.

<sup>212</sup> A poliginia é a prática de o homem poder simultaneamente se relacionar maritalmente com mais de uma mulher. A poliandria é o inverso: é a mulher quem pode ter mais de um parceiro conjugal.

lá, amarraram de cabeça pra baixo e passou vários dias empendurado de cabeça pra baixo. Devido isso, as comunidades foram se revoltando [...]. (Entrevista com L.P)

Disse que os “padre” num aceitava esse Caboré ter duas “mulher” aí começou [?] Aí o padre num aceitou, aí mandou chamar ele... aí disse que num aceitava ter duas “mulher”, já “tava” preparando a corda amarrada lá de trevesa [?] aí pegaram ele e amarram de cabeça pra baixo, tava lá bebendo como cachorro. (Entrevista com Z.P) (SILVA, 2018, p. 66)

Além disso, em 1900, uma epidemia de sarampo no internato instalado na cidade de Barra do Corda, administrado pela missão capuchinha, ceifou a vida de vinte e oito meninos indígenas, o que, segundo Coelho (2002), gerou um clima de desespero entre os familiares das crianças. A partir de então, eles passaram a questionar ainda mais a retirada pela igreja de suas crianças para ficarem no internato<sup>213</sup>.

Por outro lado, os clérigos discordaram, em parte, sobre os motivos aventados para justificar a consecução do conflito em 1901. Para os religiosos, os *Tentehar-Guajajara* foram instrumentos de pessoas e de instituições que tinham inveja do progresso espiritual e material trazido por eles à região (MONZA, 2016). Entre os supostos inimigos da missão, os religiosos católicos suspeitavam figurar a maçonaria, protestantes, comerciantes, fazendeiros da região e até o próprio governo estadual<sup>214</sup>.

É fato que Alto Alegre se tornou ponto de atração para não indígenas, atraídos, em sua maioria, pela possibilidade de progresso material. De alguma forma, o rápido crescimento demográfico e agrícola experimentado na missão ameaçava os interesses de pessoas e de instituições da região, é o que Zannoni afirma, ao concordar com Gomes (1977). Assim, em que pese o fato de que cada segmento social fala de um lugar específico, com a pretensão de defender seus interesses, o episódio de 1901 deve ser analisado considerando todas estas dimensões: cultural, econômico, político e religioso.

Em nossa análise, a ação dos *Tentehar-Guajajara* em 1901 não se limitou a ser somente “instrumento” dos desígnios dos inimigos da missão capuchinha. Na verdade, esse foi mais um capítulo do processo de resistência indígena que vinha se afirmando desde o século passado. Não foi, portanto, um episódio isolado, e muito menos, obra do instinto de sobrevivência humana.

<sup>213</sup> Sob a administração religiosa havia dois internatos: um na sede do município barra-cordense, apenas para meninos indígenas, e outro em Alto Alegre, para meninas.

<sup>214</sup> Cf. Monza (2016). Salientamos a importância deste livro para compreensão do episódio em Alto Alegre por ser ele um exemplar inédito no Brasil até 2016, quando foi traduzido e publicado pela Livraria do Senado, e que traz informações importantes a partir da ótica do Frei Bartolomeu da Monza, as quais podem ser confirmadas no confronto com a documentação existente nos arquivos. O livro foi publicado originalmente em 1909, na Itália.



No caso de Alto Alegre, o progresso material da missão significava um risco iminente à sobrevivência étnica e à soberania de seus territórios, posto que, a cada dia, a ocupação da missão e de seus arredores por regionais aumentava exponencialmente e, cedo ou tarde, alcançaria o espaço das aldeias próximas.

Documentos históricos da época sugerem que as ofensivas de Caboré e de seus aliados não se dirigiram exclusivamente contra a ordem religiosa que atuava na missão. Esta constatação nos autoriza inferir que a resistência indígena se estendia além do foco imediato, procurando expulsar de suas terras quaisquer indivíduos ou instituições que pudessem representar uma ameaça à sua soberania e autodeterminação. Tal resistência não era meramente defensiva, mas também uma estratégia proativa para manter a autonomia cultural, política, identitária e territorial, que constituem elementos fundamentais para a sobrevivência das comunidades indígenas.

Corroborar tal inferência o fato de que houve ataques sistemáticos aos povoados habitados por regionais nas proximidades da missão de Alto Alegre, conforme revela a mensagem telegrafada ao Governador do estado maranhense, João Gualberto Torreão da Costa.

Nº 164 - Commando das forças destacadas no Alto-Sertão - Quartel da Cidade de Grajáhu 24 de março de 1901. Ao Ex. Dr. Governador do Estado - Cumpre-me comunicar-vos o seguinte: No dia 17 do corrente [...] chegou a esta cidade o Sr. Domingos de tal vaqueiro da fazenda Monte Alegre, o qual comunicou-me [...] que os índios residentes em Alto Alegre tinham-se revoltado assassinando frades, freiras e o povo christão n'esse logar, e que vinham matando os demais moradores **aquem desse logar**. (MARANHÃO, 1902, p. 39 – 40, grifos nossos)

Para além dos aspectos que configuram uma resistência, como temos reiteradamente defendido, o conflito de Alto Alegre contou com uma expressiva mobilização<sup>215</sup> empreendida pelos *Tentehar-Guajajara* a qual demonstra o despertar consciencioso de que era preciso uma ação coletiva de maior envergadura. Nos episódios anteriores, a exemplo do que envolveu o diretor-parcial João Alcanfor, a articulação se deu entre poucas aldeias, mas ainda assim relevante. Agora, em 1901, a documentação sugere que houve ampla articulação indígena, inclusive com aldeias *Timbira*, historicamente inimigas dos *Tentehar-Guajajara*.

Nessa direção, a edição nº 85, de 10/04/1901 do jornal *Pacotilha* noticiou que indígenas de vários aldeamentos de Barra do Corda, Grajáhu, Monção e de “tribos inimigas”, numa provável referência aos *Timbira*, estavam unidos em Alto Alegre em um número muito elevado e “[...] os seus planos de ataque perfeitamente combinados.”

<sup>215</sup> Não obstante a ampla mobilização indígena naquela ocasião, ressaltamos que nem todas as aldeias *Tentehar-Guajajara* estiveram envolvidas no episódio. A esse respeito, Monza (2016) afirma que os caciques José Viana, Policarpo e José Naru não aceitaram participar do movimento convocado por João Caboré.



Ao final das expedições ofensivas comandadas pelo capitão Goiabeira e pelo Coronel Pinto, o grupo de *Tentehar-Guajajara* que ocupava Alto Alegre foi desbaratado, culminando na prisão de trinta e quatro líderes indígenas. Destes, quinze foram a julgamento, e os demais morreram na prisão antes do júri.

Fora as dezenas de mortes, tanto de regionais quanto de indígenas, por ocasião da repressão aos insurgentes, o conflito em Alto Alegre é (re)lembrado de tempos em tempos como símbolo da selvageria dessa população indígena para justificar seu extermínio, como o que aconteceu no julgamento realizado em Barra do Corda, em fevereiro de 1991, em que estava no banco dos réus um poderoso dono de terras limítrofes a TI Cana Brava/*Guajajara*, acusado de ter assassinado<sup>216</sup> brutalmente dois indígenas desse grupo, em razão de seu inconformismo com a demarcação, em 1977, da área indígena. Para o advogado de defesa do réu (fazendeiro), os jurados precisavam considerar que seu cliente “[...] pertence também aos descendentes das pessoas que morreram em 1901! [...] que os Guajajara são "ladrões" e "violentos" e “o acusado não deve, portanto, ser responsabilizado pelo ato”. (SCHRÖDER, 1994. Tradução nossa)

Após a repressão ao movimento de 1901, os *Tentehar-Guajajara* se dispersaram, entretanto, cerca de cinco anos depois, parte dos que haviam se evadido retornou aos seus lugares de origem, segundo Coelho (2002). Para a autora, o retorno às terras de origem é percebido por ela como a necessidade de os indígenas retomar suas vidas no local que entendiam como território deles.

Em nossa análise é essa também a percepção, com o acréscimo de significar que os referidos indígenas estavam dispostos a continuar resistindo, muito embora o clima ainda fosse desfavorável a eles. Já para os capuchinhos, o conflito em Alto Alegre não foi o bastante para enterrar definitivamente o projeto catequético e de poder naquela região. Anos mais tarde, em 1960, os religiosos retornaram a Alto Alegre e tentaram reaviventar a missão, alegando a posse legítima sobre aquele espaço.

Nesse contexto, os *Tentehar-Guajajara*, agora muito mais articulados que antes, lutaram novamente e expulsaram os religiosos e colonos de Alto Alegre. Esse novo embate em Alto Alegre serviu de prévia para as batalhas travadas entre indígenas e posseiros que ocupavam o lugar denominado São Pedro dos Cacetes, localizado nas proximidades daquele lugar, na Ti Cana Brava/*Guajajara*, como veremos a seguir.

---

<sup>216</sup> Os relatos coligidos na documentação pesquisada informam que o assassinato dos dois indígenas teria acontecido na presença de policiais militares, sem que estes tivessem agido para impedir a ação homicida do acusado. Após o cometimento do crime, a região abdominal das vítimas foi dilacerada para submergir os corpos quando fossem lançados no rio Mearim.

#### 4.2.1 A tentativa de reaviventar a Missão de Alto Alegre: prévia de São Pedro dos Cacetes

Sob os auspícios do SPI, em 1923, por meio da Lei nº 1.079, o então governador do estado do Maranhão, Godofredo Viana, concedeu uma gleba de terra aos indígenas *Tentehar-Guajajara*, num total de 164.557,49 hectares, cortando os rios Corda e Mearim, no município de Barra do Corda.

A TI Cana Brava/*Guajajara*, onde a aldeia Pantanal e o seu entorno estão localizados, corresponde hoje a apenas uma parte dessa terra “doada”, visto que cerca de 30.000 mil hectares foram suprimidos em 1977 da concessão feita em 1923. A esse respeito, em relatório de 1987, o ex-chefe da FUNAI em Barra do Corda, José Porfírio Fontenele de Carvalho (CARVALHO, 1987), atribuiu essa diminuição à criação do projeto de Colônias Agrícolas Nacionais<sup>217</sup> e à tentativa de reedição do projeto pelo INCRA, em Barra do Corda, nas décadas de 40 e de 70 do século XX, respectivamente.

Segundo Carvalho (1987, p. 04), o novo projeto de colonização instaurado na década de 1970 “invadiu cerca de 30.000 hectares da área pertencente aos índios Guajajaras, doada em 1923”. Esta afirmação é corroborada por Schröder (1991), que em seus estudos igualmente destaca a diminuição do território indígena, especificamente na área adjacente ao Rio Mearim, conforme ilustrado no croqui que o próprio pesquisador elaborou.

Todavia, Coelho (2002, p. 129) contesta parcialmente essa informação, pois, segundo ela, “a área ocupada pelo INCRA não coincide com a doada pelo governo aos Guajajara”, tendo a redução se operado pelo lado sudoeste da área, onde estariam fazendas cujos proprietários teriam convencido os agrimensores responsáveis pela demarcação da área indígena a reduzir as dimensões de forma que não incluíssem o que consideravam suas propriedades. Gomes (2002) também considera argumentos similares a estes.

Conquanto as discordâncias de Coelho (2002) e Gomes (2002) em relação aos argumentos aventados por Carvalho (1987) e SCHRÖDER (1991), é certo que as colônias agrícolas contribuíram para tensionar ainda mais as relações interétnicas entre indígenas e não indígenas na região de Barra do Corda, posto que se tornaram atraentes a muitos nordestinos de outros estados que fugiam da escassez de água nas suas cidades de origem.

Em 1944, por exemplo, por ocasião da criação da Colônia Agrícola Nacional em Barra do Corda, indígenas *Tentehar-Guajajara* de várias aldeias localizadas fora dos limites territoriais da área concedida pelo governo estadual em 1923 foram expulsos de suas habitações

---

<sup>217</sup> As colônias agrícolas nacionais foram criadas através do Decreto-Lei Nº 3.059, de 14 de fevereiro de 1941 e visavam “a receber e fixar, como proprietários rurais, cidadãos brasileiros reconhecidamente pobres que revelem aptidão para os trabalhos agrícolas e, excepcionalmente, agricultores qualificados estrangeiros.” (BRASIL, 1941).

tradicionais para abrirem espaço ao projeto de colonização. De acordo com Carvalho (1987), dos quatrocentos e oitenta indígenas da Aldeia Uchoa, forçados a migrarem para a aldeia Cana Brava, dentro da terra doada, somente vinte sobreviveram. Em sua maioria, consoante o citado sertanista, os indígenas faleceram por não se adaptarem à nova moradia, longe do rio e de suas roças.

Também em função dos projetos da Colônia Agrícola em Barra do Corda, no final da década de 1940, os *Tentehar-Guajajara* da Cachoeira Grande, a sudeste da atual TI Cana Brava, foram expulsos para dar lugar à instalação de uma hidrelétrica financiada pelo Ministério da Agricultura<sup>218</sup>. Segundo Eliézer Moreira Filho, rebento de Eliézer Moreira – naquele momento Diretor da Colônia no município e autor do projeto – no local de construção do empreendimento havia “uma **pequena aldeia temporária** de índios Guajajaras, a aldeia Sardinha;”. (MOREIRA FILHO, 2008, p. 111, grifos nossos)

Todavia, tal suposição de caráter transitório para a aldeia em questão não é corroborada por outras fontes documentais. Há evidências indicando a longeva existência da comunidade naquela cachoeira. Por exemplo, a legislação de 1923, que oficializou a criação da TI Cana Brava, delimita um dos limites desse território com base na localização da aldeia Cachoeira. No ano subsequente, o alemão Snethlage (1931) reforça essa informação, confirmando a presença de uma comunidade *Tentehar-Guajajara* nas imediações da cachoeira mencionada.

Portanto, a concepção de uma "pequena aldeia temporária", divulgada por Eliézer Moreira Filho, descendente direto do responsável pela idealização do empreendimento hidrelétrico, se apresenta, a nosso ver, como um instrumento retórico estratégico, em que o propósito primordial consiste em conferir legitimidade ao processo de expropriação territorial dentro daquele cenário histórico, por meio de dois argumentos principais. O primeiro busca enfatizar a presumida relevância e os benefícios potenciais que a implantação da usina poderia proporcionar ao desenvolvimento socioeconômico local e nacional, em contraposição à população diminuta da aldeia e à natureza efêmera de sua ocupação na referida localidade.

O segundo argumento, por outro lado, contesta a permanência contínua dos indígenas naquele território da cachoeira. Isso se dá à luz da conjuntura jurídica da década de 1940<sup>219</sup>, período no qual a Constituição Federal de 1946, bem como suas duas precedentes (de 1934 e 1937), asseguravam o direito de posse às terras indígenas somente aos respectivos povos que

---

<sup>218</sup> Em dezembro de 1948, foi autorizado a abertura de crédito especial de Cr\$ 4.000.000,00 (quatro milhões de cruzeiros) para a construção da hidrelétrica em Barra do Corda, por meio da Lei nº 538, de 15 de dezembro de 1948.

<sup>219</sup> Ver Art. 129 da CF de 1934; Art. 154 da CF de 1937 e Art. 216 da CF de 1946.

ali estabelecessem residência de forma permanente. Ou seja, o predicativo “temporário” é empregado para contrapor ao critério “permanente”, que, constitucionalmente, garantiria a posse daquele lugar aos indígenas.

Nesse contexto, a requisição do SPI junto ao governo estadual em 1923 em prol da “doação” de uma terra aos *Tentehar-Guajajara* coloca sob suspeita a ação do órgão na defesa incontestável dos direitos dos grupos indígenas. Na verdade, a definição dos limites da terra indígena parece, num primeiro olhar, lograr mais benefícios aos regionais da época do que aos próprios indígenas. A esse respeito, Carvalho (1987) é assertivo ao concluir que a doação da gleba foi uma tentativa de “desimpedir” as terras para os colonizadores, com os quais os indígenas tinham atritos.

Por outro lado, e sem desprezar tal assertiva, entendemos que a demarcação do território tradicionalmente habitado pelos *Tentehar-Guajajara* tornou-se, quando atenuados os efeitos das primeiras experiências traumáticas, em instrumento de luta. Não esqueçamos que tudo e todos concorriam para o extermínio desse povo *Tupi*. Então, era preciso reposicionar-se para avançar, o que não significou aceitar tacitamente o que fora imposto.

Por essa lógica, os *Tentehar-Guajajara* passaram cada vez mais a reivindicar o respeito aos limites de seus territórios, utilizando parcialmente os termos e a lógica de quem, cedo ou tarde, pretendia usurpá-los. Seria como lutar contra o inimigo utilizando as armas dele, sem que se tornasse igual a ele, algo bastante representativo da fluidez cultural e da capacidade do grupo de se articular politicamente. Em diversas ocasiões, esses atores indígenas acionaram o argumento dos limites traçados em 1923 para reivindicar o direito aos lugares Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes, ambos encravados na gleba concedida naquele ano.

Em 1936, através do Decreto-lei Estadual nº 81, de 15 de dezembro de 1936, o governo estadual confirmou a demarcação realizada pelo SPI, que registrou 164.557 hectares. Já em 1977, em nova demarcação, a área foi reduzida para 131.868,18 hectares<sup>220</sup>. (CARVALHO, 1987)

De qualquer modo, nas demarcações realizadas ao longo dos anos, as terras de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes sempre apareceram dentro da área delimitada para os *Tentehar-Guajajara*. Nessa direção, o chefe da Inspeção Regional no Maranhão, Sebastião Moacyr de Xerez, confirmou em ofício<sup>221</sup> de 1960, dirigido ao diretor do SPI, que ambos os povoados estavam encravados “nas terras do SPI” e que a solução para o conflito seria abdicar

---

<sup>220</sup> Informação obtida no relatório da Eletronorte (1887). *In*

<sup>221</sup> Ofício nº 203, de 4/11/1960. Arquivos da IR3, Sede da Inspeção (666), Planilha 975, fls. 34 – 35.

das terras de Alto Alegre, posto que, segundo ele, eram comprovadamente de domínio dos padres.

Por outro lado, prolongariam-se os limites da área do SPI rumo ao noroeste até alcançar o rio Grajaú, como uma forma de compensação aos indígenas. No mesmo documento, o chefe da IR confessa que com esses ajustes o SPI perdeu cerca de 3200 hectares para evitar “contenda com intrusos apoiados por chefes políticos”. Tal prática coloca mais uma vez em xeque o trabalho do órgão indigenista à época, já que, em vez de defender piamente os direitos dos tutelados, o órgão fazia concessões para atender os interesses da classe política.

Por direito, não era o SPI o dono dessas terras, mas sim as comunidades tradicionais envolvidas. Ocorre que o discurso de “terras do SPI” traduz justamente o instituto tutelar a que os indígenas estavam submetidos. Apesar de a retórica reconhecê-los como donos naturais de seus territórios, as nações ameríndias eram consideradas incapazes de gerir os seus bens, precisando, portanto, de alguém que as representasse. Por isso, não é raro nos depararmos com documentos da época em que claramente os inspetores do SPI agiam como donos dos bens dessas nações.

Além disso, a tutela dava plenos direitos ao Estado para interferir, com as “bênçãos da lei”, em todos os aspectos da vida cotidiana das comunidades indígenas, desde o casamento, com a proibição, por exemplo da poligamia, até a faculdade de dizer quem era e quem não era indígena. Na perspectiva do Estado, a tutela era que tornava possível a existência indígena. Não podemos deixar de notar que a ação do SPI (depois a FUNAI) sempre foi paradoxal, oscilando entre realmente defender os direitos de seus tutelados e a ser condescendente com os interesses de figuras políticas e religiosas.

Foi também por essa postura reiteradamente descontraída do órgão tutor que os conflitos em torno do domínio sobre Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes encontraram o combustível necessário para incendiar os ânimos entre indígenas e não indígenas da região; sendo estes, em sua maioria, membros eclesiais, colonos e posseiros.

Depois do episódio do Alto Alegre em 1901, os religiosos capuchinhos sempre buscaram reafirmar a sua posse sobre a área de Alto Alegre, e para isso travaram diversas batalhas no campo simbólico e jurídico. Em 1931, quando perceberam que poderiam perder o domínio sobre as terras da missão, em face da demarcação da área indígena, os frades Estevão de Sexto e Hilário de Lodi ingressaram com ação judicial na comarca de Barra do Corda, requerendo a confirmação da posse, o que foi concedido. (GOMES, 2002).

Na década 1960, os frades se instalaram novamente em Alto Alegre, chegando a formar um povoado com cerca de cento e oitenta famílias, constituídas, em sua maioria, por colonos

que tinham arrendado as terras junto a eles. Para Coelho (2002), a atitude dos religiosos de formar uma povoação com colonos foi uma forma encontrada para se resguardar de possíveis confrontos com os *Tentehar-Guajajara* da região, além de reforçar a intenção de fortificação de um projeto de poder na região.

Quanto mais famílias abrigassem em Alto Alegre, maior seria a influência dos religiosos. Junto com o crescimento demográfico de Alto Alegre, o povoado São Pedro dos Cacetes experimentava o mesmo ritmo. Conquanto houvesse relativa semelhança entre as situações dos dois povoados - ambos estavam encravados dentro do território demarcado para os indígenas-, as diferenças eram evidentes.

Os atores envolvidos, da parte dos não indígenas, especialmente os posseiros de São Pedro dos Cacetes, procuraram sempre evidenciar que a situação deles não tinha nenhuma relação com a de Alto Alegre. Nesse sentido, na reunião organizada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 27/6/1979, em Barra do Corda, e que tinha como objetivo propor soluções para a questão dos dois povoados, os moradores de São Pedro dos Cacetes preferiram não participar, alegando que o povoado não pertencia<sup>222</sup> à colônia capuchinha. (SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES<sup>223</sup> – SNI, INFORMAÇÃO Nº 115/117/AFZ/79)

Na mesma ocasião, os religiosos reafirmaram a intenção de permanecerem em Alto Alegre, mesmo que tivessem que acionar a justiça para garantir o direito à propriedade e à posse das terras. No outro polo, os *Tentehar-Guajajara* cobravam a desintrusão dos religiosos, colonos e posseiros. Dessa forma, a defesa de seus territórios se tornou para eles um emblema de afirmação étnica. Nesse sentido, o espaço, de contorno físico, se reveste de atributos simbólicos para demarcar as fronteiras constituidoras das identidades, comportando-se não como um mero bem físico, mas primordialmente como bem simbólico.

Nesta senda, as categorias conceituais de espaço, território e territorialidade são úteis. A reflexão sobre elas trazida pela geografia oferece importantes contribuições. A esse respeito, Raffestin (1993, p. 143) é categórico ao dizer que “espaço e território não são equivalentes”, não obstante a relação de interdependência que os une. Para o autor, o sujeito se apropria do

---

<sup>222</sup> Por algum tempo, os missionários de Alto Alegre alegaram que o domínio deles se estendia até São Pedro dos Cacetes, o que parece não se confirmar, considerando a documentação analisada. Entendemos, no entanto, que a defesa desse discurso era uma tentativa dos padres de aumentar sua área de influência e, assim, cooptar um número maior de aliados. Por outro lado, os posseiros de São Pedro dos Cacetes rechaçaram veementemente essa perspectiva.

<sup>223</sup> O SNI foi instituído pela Lei nº 4.341, de 13 de junho de 1964, visando superintender e coordenar, em todo o território nacional, as atividades de informação e contra informação, em particular as que interessem à Segurança Nacional. Atualmente, essas funções são exercidas pela Agência Brasileira de Inteligência (ABIN).

espaço e sobre ele constrói representações desejadas. Dessa forma, o espaço é pré-existente, e o território é construído/produzido a partir dele. No processo de produção do território, os atores constroem representações, segundo a sua lógica, buscando reafirmar o direito à ocupação do espaço.

No campo antropológico, a reafirmação do direito à ocupação do espaço é o âmago da territorialidade. Nas palavras de Little (2002, p. 3), a territorialidade se traduz no esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território”. Em suma, o espaço se converte em território pela territorialidade.

No contexto de desintração de religiosos, colonos e posseiros de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes, os *Tentehar-Guajajara* da área Cana Brava/*Guajajara* adotaram uma conduta territorial<sup>224</sup> com vistas à consecução de seus intentos. A seguir, há três excertos, dispostos em ordem cronológica, onde a produção do território como fronteira e da identidade indígena é latente: o primeiro é de uma carta escrita a punho por lideranças *Tentehar-Guajajara* da região, encaminhada ao Presidente da FUNAI; o segundo, um trecho de um requerimento de lideranças indígenas, e o terceiro é parte de uma entrevista concedida por José Galdino, presidente da Associação Guajajara<sup>225</sup>, ao jornal *O Imparcial*.

[...] pois **não temos medo dos brancos**, eles dizem que não terem medo da gente então vamos preparar nossas flechas e vamos ao ataque pois dentro do que é nosso temos que defender, lutar e morrer.

Já pensou se perdermos um pouco de nossas terras, onde vamos criar nossos filhos e netos [...]. pois estamos todos unidos Cana Brava, Lagoa Comprida, Cacimba Velha, Uruku, Juruá, Coquinho I e Aldeia Colônia todos com uma só finalidade defender as nossas terras. [*sic*]. (GUAJAJARA; GUAJAJARA, 1973, grifos nossos)

Nessa reunião, **nós índios**, mais uma vez reafirmamos nossos direitos e reivindicação, qual seja, a retirada do povoado com o seu reassentamento garantido. (GALDINO *et al*, 1991, grifos nossos).

**Nós** sempre moramos naquele lugar<sup>226</sup> e não vamos sair dali de jeito nenhum. Até agora não sabemos o que a FUNAI decidiu, mas não podemos mais esperar. E se o governador não resolver isso, vai morrer muita gente. (*O IMPARCIAL*, 22/5/1991, grifos nossos)

À luz dos fundamentos teóricos propostos por Barth (2000), a etnicidade é fundamentalmente sobre a diferenciação social; é sobre a criação e manutenção de fronteiras entre o *nós* e o *eles*. Essas fronteiras podem se comportar com relativa fluidez, podendo, inclusive, ser alteradas de acordo com as circunstâncias do contato social.

<sup>224</sup> Termo adotado por Little (2002) para se referir às ações concretas e simbólicas empreendidas por uma coletividade em busca da ocupação de seus territórios.

<sup>225</sup> Associação criada (1991) e gerenciada por indígenas *Tentehar-Guajajara*.

<sup>226</sup> Referência a São Pedro dos Cacetes, último povoado a ser retirado de dentro da TI Cana Brava/*Guajajara*.



No contexto em que os discursos acima foram proferidos, a enunciação dos atores indígenas expressam o desejo de manter e defender suas terras, as quais funcionam como uma fronteira física e simbólica que define sua etnicidade em relação aos *brancos*, assentada na diferenciação de *nós* (os indígenas) e *eles* (os brancos, o governo, a FUNAI).

Discursivamente, a dialética é construída no embate entre “brancos” e “índios”, “nós” e “eles” e o possessivo “nossas flechas”, “nossas terras” em confronto com os não-ditos “as armas dos brancos” e “as terras dos brancos”, anunciando consciente e politicamente a marcação dessa fronteira, ao mesmo tempo revelando que os limites étnicos são negociados e reafirmados através do contato com outros grupos.

Ao marcá-la, os *Tentehar-Guajajara* reafirmam a sua identificação indígena, posto que, naquele contexto, em que tanto a constituição de 1967, quanto a de 1988, asseguraram a eles o direito sobre as terras que ocupavam, era crucial reafirmar o pertencimento étnico, por meio da distinção em relação à sociedade envolvente. Assim, a produção do território apresenta-se como elemento fundante da identidade *Tentehar-Guajajara* naquele contexto, questão que plenamente justifica “defender, lutar e morrer” pelos seus territórios.

No bojo das ações em torno da defesa e luta pela retomada de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes, essa nação *Tupi* engendrou diversas formas de resistência, desde a ocupação de prédios públicos, bloqueio da rodovia BR 226, discursos inflamados na mídia da época, constituição de assembleias e associações indígenas, homicídios, até a destruição de bens e roças de não indígenas que insistiam permanecer dentro da área indígena.

Todas essas ações de resistência visavam ao enfrentamento da política tutelar a que estavam submetidos e a suprir as demandas materiais e simbólicas deles, incluídas aí o território. Foi um movimento importante para os *Tentehar-Guajajara*, que permanece até hoje, mas não exclusivo deles. Outros povos indígenas, especialmente a partir da década de 1970, com o apoio de instituições não governamentais, a exemplo do CIMI e da Comissão Pró-índio, passaram a reivindicar, com algum sucesso, a defesa de seus direitos consagrados nas leis e regulamentos.

No caso de Alto Alegre, a efervescência se deu entre os anos de 1977 a 1981, e, em São Pedro dos Cacetes, o conflito se arrastou até 1995, quando finalmente os posseiros foram retirados da localidade. Num primeiro momento, a tensão aconteceu principalmente entre os *Tentehar-Guajajara* e os religiosos que estavam em Alto Alegre. Foram, pelo menos, três anos em que as relações interétnicas estiveram tensionadas ao extremo. De um lado, os freis alegavam pleno direito sobre Alto Alegre, obtido por meio de compra; do outro, os indígenas reafirmavam que, pela demarcação administrativa da FUNAI, realizada em 1977, tanto Alto



Alegre quanto São Pedro dos Cacetes estavam dentro de seus territórios e, por isso, os não indígenas deveriam ser transferidos para outra localidade, fora dos limites territoriais da área delimitada.

Na condição de aliados, os capuchinhos contavam com o apoio de políticos de Barra do Corda, sendo o principal deles o deputado da Aliança Renovadora Nacional (ARENA<sup>227</sup>), Fernando Falcão, que já havia sido prefeito do município e chefe do INCRA, oportunidade em que assumiu a responsabilidade de gerenciar a reedição do projeto de colônias agrícolas em Barra do Corda, na década de 1970.

A atuação do referido deputado junto ao órgão de colonização e como político afeito aos interesses dos intrusos rendeu-lhe o *status* de inimigo<sup>228</sup> dos *Tentehar-Guajajara*. Do lado do povo indígena estavam o chefe da Ajudância em Barra do Corda, José Porfírio Fontenele de Carvalho, o CIMI e a Comissão Pró-índio. As outras instâncias da FUNAI, a nível de estado e de país, assumiram posições duvidosas em relação à situação.

Inicialmente, o delegado regional do órgão tutor no Maranhão, Coronel Armando Perfetti, prometeu aos freis que Alto Alegre ficaria fora dos limites demarcados em 1977. O mesmo posicionamento foi assumido pelo Presidente da autarquia em Brasília, o General Ismarth de Araújo Oliveira, à Assembleia Legislativa do Maranhão (ALEMA).

Além desses embates, somam-se os resultados da Operação ECO I<sup>229</sup>, de responsabilidade do Departamento de Polícia Federal (DPF), realizada dentro da área indígena Cana Brava/*Guajajara*, visando supostamente combater o tráfico de *Cannabis Sativa* (Maconha).

Pela denúncia<sup>230</sup> formulada pelo então chefe da Ajudância de Barra do Corda, José Porfírio Fontenele de Carvalho, as lideranças Celestino Lopes Guajajara (Aldeia Coquinho) e Djalma Guajajara foram vítimas de tortura praticada pelos agentes federais na presença do delegado regional da FUNAI, Armando Perfetti.

Uma vez recebido o processo, a Comissão de Inquérito realizou as diligências, sem, contudo, ouvir as vítimas e tão pouco realizar exame médico legal nelas a fim de constatar as agressões. No relatório final, de 20/9/1978, a comissão opinou pela transferência de José

---

<sup>227</sup> Foi um partido político brasileiro criado em 1965 com a finalidade de dar sustentação política à ditadura militar instituída a partir do Golpe de Estado no Brasil em 1964. A ARENA era um partido político predominantemente conservador e sua criação se deu em decorrência do Ato Institucional Número Dois, de 27 de outubro de 1965, e do Ato Complementar nº 4, de 20 de novembro de 1965.

<sup>228</sup> Na reunião organizada pela CNBB, em 27/6/1979, os *Tentehar-Guajajara* presentes exigiram a retirada do político. A proposta causou tumulto ao ponto de a reunião ser suspensa por um período de tempo até que os ânimos fossem arrefecidos.

<sup>229</sup> Foram realizadas duas operações policiais: a ECO I, em 1977, e a ECO II, em 1978.

<sup>230</sup> Memorando nº 073/AJBC/78, de 27/4/1978. Disponível no Sistema de Arquivo Nacional (SIAN).

Porfírio Fontenele de Carvalho para outra unidade administrativa da FUNAI, por considerar caluniosa a denúncia, que, segundo o relatório, visava apenas comprometer o delegado regional do órgão no Maranhão. Por fim, naquele mesmo ano, após manifestação da Procuradoria-Geral do órgão, o presidente da FUNAI decidiu aplicar a pena de suspensão ao servidor e dispensá-lo da chefia da Ajudância de Barra do Corda.

As operações do DPF na área indígena, a tortura de Celestino Guajajara, um dos principais líderes do movimento indígena em prol da desintrusão dos religiosos, colonos e posseiros em Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes, a dispensa do chefe da Ajudância de Barra do Corda, aliado de primeira hora dos indígenas, formam uma cadeia de eventos que indicam a tentativa de enfraquecer a resistência *Tentehar-Guajajara* e, ao mesmo tempo, favorecer os interesses de políticos, religiosos e posseiros da região.

Apesar das dificuldades que tais eventos impuseram ao grupo indígena, eles reagiram e souberam utilizar os poucos espaços existentes. No caso específico do afastamento do chefe da FUNAI em Barra do Corda, uma comissão<sup>231</sup> de indígenas, integrada pelo próprio Celestino Guajajara, foi em 1979 a Brasília para, entre outras questões, pressionar o presidente do órgão a demitir o delegado regional do estado e a reconduzir José Porfírio à chefia da Ajudância. Como resultado da pressão, o General que presidia o órgão reintegrou o aliado dos indígenas à função que ocupava.

No mesmo ano, em 1979, fruto da pressão indígena, foi celebrado o convênio nº 080/79 entre a FUNAI e o Estado do Maranhão, com o objetivo de transferir os moradores não indígenas de Alto Alegre, São Pedro dos Cacetes e Lagoa Comprida<sup>232</sup> para uma área do estado na cidade de Buriticupu. Contudo, a proposta não avançou, muito em face da intervenção dos políticos de Barra do Corda e de Grajaú, que agiam para não perderem, com a transferência de município, aqueles colégios eleitorais.

Além da atuação de políticos, os colonos e posseiros alegavam a má qualidade dos terrenos e da infraestrutura em Buriticupu, a não previsão de indenização pelas benfeitorias e roças e o diminuto tamanho do lote em comparação àqueles que eles já ocupavam nos povoados. Sem desconsiderar a legitimidade das alegações elencadas, interpretamos que estas tinham, na verdade, o intuito de procrastinar o máximo possível o processo de desintrusão.

---

<sup>231</sup> *O Estado de São Paulo*. 22/6/1979.

<sup>232</sup> Outra região que também tinha conflitos em torno da demarcação de terras indígenas.

Depois de mais de três anos (1779-1881) de tensão, marcados por forte movimento de resistência indígena, traduzida nas ameaças de suicídio coletivo<sup>233</sup>, na ocupação de órgãos públicos, nas idas e vindas a Brasília para pressionar a FUNAI, no saque e queima de áreas plantadas por colonos e posseiros dentro da área indígena, os capuchinhos e colonos aceitaram a indenização e saíram de Alto Alegre.

No lugar, foi fundada a aldeia Crioli, existente até hoje. Esta foi, sem dúvida, uma vitória bastante simbólica para os *Tentehar-Guajajara*, contudo, ainda era preciso expulsar os posseiros de São Pedro de Cacetes, que recusaram veementemente todas as tentativas de transferi-los.

#### 4.2.2 São Pedro dos Cacetes: a capela, a estrada e o cacete

Não é o objetivo primeiro historiar todas as nuances do conflito entre *Tentehar-Guajajara* e posseiros, ocorrido em São Pedro dos Cacetes, na segunda metade do século XX. Buscamos avaliar a produção, a manutenção e a negociação das fronteiras físicas e simbólicas e a resistência dessa nação, traduzidas em atos ora concretos, ora simbólicos.

No que tange à situação de São Pedro dos Cacetes, o primeiro embate de ordem simbólica se deu em torno da legitimidade do próprio nome do povoado, envolvendo os frades capuchinhos, os *Tentehar-Guajajara* e os posseiros. A esse respeito, o texto que encabeçou um abaixo-assinado de posseiros e políticos da região, entre estes o prefeito municipal de Grajaú – MA à época, Milton Gomes dos Santos, solicitando ao delegado regional da FUNAI no Maranhão a permanência dos não indígenas naquela localidade, é bastante elucidativo.

Segundo o referido documento, o primeiro nome do lugar foi “cacetes [...]povoado em 1870, quando recebeu o nome de povoado dos cacetes” (SANTOS *et al*, 1991, p. 4 - 5). Já o nome “São Pedro”, de acordo com o mesmo expediente de comunicação, teria sido obra do frei Natal em 1955.

Consoante Zannoni (1999), o topônimo religioso para o lugar surgiu por ocasião da construção de uma capela no povoado e, por isso, por muito tempo o lugar foi conhecido apenas como São Pedro. De fato, os documentos da década de 60 trazem a referência apenas ao topônimo de base religiosa. Entretanto, os posseiros não concordaram com a mudança de nome e, depois de algum tempo, a localidade ficou conhecida como São Pedro dos Cacetes. Os posseiros até tinham uma versão justificadora do termo “cacêtes”.

Para os moradores do São Pedro, o nome *cacetes* se originou de uma comemoração de duas frentes de trabalho, uma vinda de Grajaú e outra de Barra do Corda, durante a abertura da estrada. O encontro foi premeditado e ocorreu no baixão dos cacetes,

<sup>233</sup> Em matéria de *O Globo*, de 10/2/1979, o Antropólogo Mércio Pereira Gomes alertou que os *Tentehar-Guajajara* poderiam recorrer ao suicídio se os freis não devolvessem as terras de Alto Alegre.

pois a comemoração do encontro foi feita com uma luta de cacetes, tendo ficado dois cacetes pendurados em um pé de gameleira. (COELHO, 2002, p. 135)

Os *Tentehar-Guajajara* também tinham uma versão sobre a origem do topônimo.

O depoimento dos índios Galdino e Goiabeira [...] fala de uma lagoa que, após um conflito entre Tenetehara e Gavião daquela região, passou a se denominar de “wiri piterere ipaw”, isto é, “lago das bordunas”, ou mais comumente, “lagoa dos cacetes”. Esse foi o nome que os Tenetehara passaram a dar àquela lagoa, antes chamada de “pari”, isto é, “cercada”. (ZANNONI, 1999, p. 176)

A disputa de narrativas acerca de quem nominou primeiro aquela localidade revela a intenção dos atores envolvidos de se colocarem como os primeiros habitantes do lugar, o que poderia justificar o direito à posse. Com efeito, por algum tempo, os capuchinhos alegaram que as terras de São Pedro eram de propriedade da ordem religiosa; os posseiros, por sua vez, negavam, mas insistiram que o povoado “nunca foi habitado por índios” SANTOS *et al*, 1991, p. 4), e os *Tentehar-Guajajara* se colocaram como legítimos donos, sejam amparados pelos limites estabelecidos nas demarcações do SPI, seja pela ocupação do lugar em tempos imemoriais.

Outro aspecto a considerarmos nessas narrativas são as *imagens de si* que os atores, vistos como parte de uma coletividade, projetam a partir do acionamento e da elaboração de representações simbólicas. Em comum, está o fato de que todas as *imagens de si* passam pela territorialização do espaço, isto é, envolve a produção de um território e, inevitavelmente, a produção identitária dos atores.

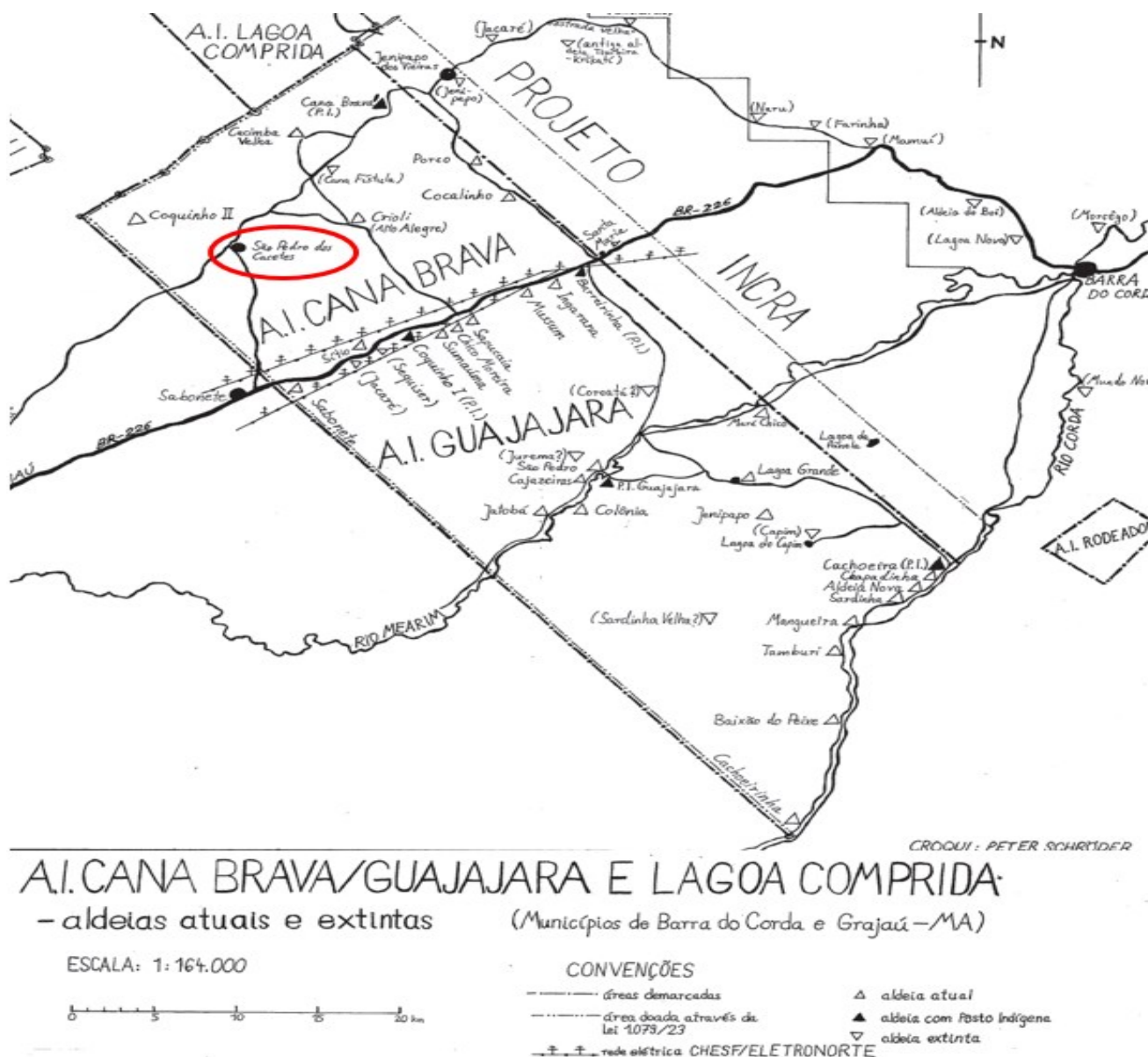
Assim, a construção da capela, que daria o nome ao povoado, pavimenta a representação dos religiosos como autoridades legítimas e capazes de fomentar o progresso humano, tanto no aspecto espiritual, quanto material. A inauguração de uma capela, quase sempre, coincide com a fundação dos povoamentos no Brasil. Por seu turno, a abertura da estrada para ligar duas importantes cidades (Grajaú e Barra do Corda) procura deslocar o protagonismo para os posseiros, que se assumem desbravadores, trabalhadores. Desta feita, a estrada é também sônica de progresso.

Por outro lado, os *Tentehar-Guajajara* invocam a representação do conflito, com aspectos de guerra, travada entre eles e os Gaviões, para se projetarem como autênticos guerreiros, com o claro sinal de que estavam prontos para uma nova guerra pela retomada de São Pedro dos Cacetes se necessário fosse. Desse modo, a capela/fé, a estrada/trabalho e o cacete/conflito são as formas representativas pelas quais, a seu modo, religiosos, posseiros e indígenas, respectivamente, declaram ter territorializado pioneiramente aquele espaço.

Ainda nessa querela, a força motriz dos posseiros de São Pedro dos Cacetes eram, principalmente, a narrativa de antiga ocupação de cacetes, ocorrida, segundo eles, no século

XIX, e o fato de supostamente os limites previstos na Lei nº 1079/1923 não alcançarem o povoado. De imediato, o argumento de que o povoado não estava encravado na área indígena delimitada não se confirma. Isso está suficientemente comprovado nos documentos analisados e no mapa a seguir (destaque circular em vermelho):

**Mapa 7** – Localização de São Pedro dos Cacetes na TI Cana Brava/Guajajara



FONTE: SCHRÖDER (1991). Adaptado

Todavia, em relação ao fato de a ocupação de São Pedro dos Cacetes por lavradores ser antiga, como alegado, existem indícios que podem corroborar com o discurso dos posseiros, o que não necessariamente daria a estes o legítimo direito sobre aquelas terras. Se o critério, nesta arena, fosse o tempo de ocupação, não há dúvidas de que os *Tentehar-Guajajara* ocuparam primeiro a região.

A antropóloga Elizabeth Coelho (Coelho, 2002, p. 132), aqui tantas vezes referida em face da sua singular e extensa contribuição sobre a temática, refuta a narrativa aventada pelos posseiros de que a povoação daquele lugar remonta ao final do século XIX. Para isso, ela cita que Silva (1991) estranhou o fato de que, por ocasião do conflito de Alto Alegre, quando os *Tentehar-Guajajara* atacaram outros povoados, tenham poupado São Pedro dos Cacetes, que estaria muito próximo de Alto Alegre, o que poderia indicar a não-existência desse povoado. Em nota de rodapé, a pesquisadora acrescenta que a única referência a São Pedro dos Cacetes encontrada por ela foi em um mapa dos anos 40 do século XX.

Entretanto, há referências ao lugar *cacête* em três telegramas<sup>234</sup>, logo após o episódio de 13/03/1901:

No dia 2 de abril recebo o Sr. Governador este Telegramma:

[...] – Aldeias índios Alto-Alegre sublevaram assassinando povo christão **até cacête**, saquearam tudo. [...]

Saudações. – Capitão Goiabeira. (MARANHÃO, 1902, ANEXOS, p. 3, grifos nossos)

No dia 5 recebeu o Governo o seguinte Telegramma:

[...] Determinei Capitão Goiabeira ocupar com 80 homens **logar Cacete próximo também Alto-Alegre**. (MARANHÃO, 1902, ANEXOS, p. 4, grifos nossos)

As informações acima dão indícios da existência de uma povoação naquela localidade, o que é perfeitamente possível, considerando que a missão capuchinha atraiu muitos colonos para a região, entre os anos de 1896 a 1901, formando diversas povoações. Nos anos seguintes, dado ao clima tenso instalado na região, é provável que os não indígenas tenham evitado essas áreas, o que explicaria a ausência de registro sobre o lugar até meados do século XX, conforme afirmado por Coelho (2002).

A primeira referência à ocupação de São Pedro dos Cacetes por regionais na segunda metade do século XX, encontrada na documentação analisada neste trabalho, está num documento<sup>235</sup> de Olímpio Martins Cruz, chefe da IR do SPI no Maranhão, encaminhado ao coronel responsável pelo órgão protecionista à época. Nele, o chefe da IR informou, sem tom denunciativo, diferentemente do que fez em relação às terras de Pindaré-mirim, que existia “um certo número de civilizados da povoação São Pedro (antigo cacêtes), [...], dentro de uma ponta da área indígena, isso desde o ano de 1952”. (CRUZ, 1963)

A julgar pelo tom com que Olímpio Cruz informa, a ocupação de São Pedro dos Cacetes por “civilizados” não pareceu representar uma ameaça ao território indígena. Na verdade, a compreensão desse posicionamento institucional (ele fala como agente do órgão) passa pelo

<sup>234</sup> Telegrama do Capitão Goiabeira ao Governador, de 02/04/1901; Telegrama do Coronel Pedro Pinto ao Governador, de 05/04/1901; Telegrama da Secretaria do Governo do Estado do Maranhão, de 11/04/1901.

<sup>235</sup> Documento de 26/7/1963, IR3 – SEDE INPSETORIA (666), CX 426, Planilha 975, Fls. 11 – 12.



fato de que o próprio SPI, inclusive Olímpio Cruz, arrendava aquelas terras para não indígenas, sob a alegação de que era preciso suprir a carência de recursos do órgão protecionista. (ZANNONI, 1999).

Dois anos depois, em 1965, o tom se alterou. Olímpio Cruz, agora chefe da Ajudância em Barra do Corda, solicitou providências em relação aos regionais, considerados por ele, nessa ocasião, como “invasores de terra”<sup>236</sup> (CRUZ, 1965), que ocupavam os povoados São Pedro dos Cacetes e Jenipapo dos Vieiras (hoje, cidade). No mesmo documento, o emissor fez menção a reclamações dos indígenas, que pressionavam pelo afastamento dos regionais dos limites de seus territórios.

Um ano antes, em 1964, havia sido aprovada a Lei nº 4.504, que dispunha sobre o Estatuto da Terra, onde foi salvaguardado mais uma vez às populações indígenas o direito à posse das terras que ocupavam ou que lhes viessem a ser atribuídas de acordo com a legislação especial que disciplina o regime tutelar a que estavam sujeitas. No mesmo sentido, a Constituição Federal de 1946, Art. 216, preceituava, o que, em tese, dava plenos direitos aos *Tentehar-Guajajara*, já que a área indígena Cana Brava já tinha sido atribuída a eles, naquela ocasião, por meio da Lei nº 1.079/1923 e confirmada pelo Decreto-Lei nº 081, de 15/11/1936.

No contexto da edição do Estatuto da Terra (Lei nº 4.504), foi criado o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), que deveria, entre outras coisas, coordenar a distribuição da terra e o estabelecimento de um sistema de relações entre o homem, a propriedade rural e o uso da terra, que atendam aos princípios da justiça social e ao aumento da produtividade, garantindo o progresso e o bem-estar do trabalhador rural e o desenvolvimento do País. (BRASIL, 1965).

Todavia, o IBRA foi, em alguns lugares, utilizado para legalizar a invasão de terras indígenas no Brasil. Esta situação foi denunciada na Bahia pelo chefe da 4ª IR do SPI, em ofício encaminhado ao Delegado Regional do IBRA da circunscrição, em que informava que áreas separadas para indígenas foram invadidas por civilizados e registradas no IBRA para “emprestar legalidade à posse”<sup>237</sup>.

A mesma ilegalidade foi praticada no povoado de São Pedro dos Cacetes. O chefe da Ajudância de Barra do Corda, Júlio Alves Tavares, solicitou<sup>238</sup> ao delegado regional do IBRA, em Grajaú, o cancelamento do cadastro de terras como sendo de posseiros, mas que, na

---

<sup>236</sup> O assunto do Ofício nº 39, de 17/9/1965 era “Envia relação de invasores de terra”. Disponível no Acervo Arquivístico do Museu do Índio (IR3 – Ajudância de Barra do Corda (260) – CX 59, Planilha 409 – Fls. 20)

<sup>237</sup> Documento de 2/3/1967.

<sup>238</sup> Documento nº 6/67, de 13/2/1967. Disponível no Acervo Arquivístico do Museu do Índio (IR3 – Ajudância de Barra do Corda (260) – CX 59, Planilha 410 – Fls. 120)

realidade, faziam parte da área reservada aos *Tentehar-Guajajara*. Em outro documento<sup>239</sup>, o chefe da Ajudância reiterou a solicitação além de questionar como o IBRA consentiu tal irregularidade se a questão era tão cristalina<sup>240</sup>.

Nesse contexto, temos a impressão de que a frase clichê de que o presente imita o passado faz todo sentido. Recentemente, vários setores da mídia denunciaram que o Cadastro Ambiental Rural (CAR) poderia estar sendo utilizado por proprietários de imóveis rurais como instrumento para tentar regularizar a posse irregular de terras. Isso porque, segundo o ISA (2017<sup>241</sup>), cerca de quinze milhões de hectares foram cadastrados sobre TI e Unidades de Conservação (UC). Apesar de ser vedado o seu uso para fins de direito de propriedade ou posse<sup>242</sup>, são recorrentes os relatos de invasões de terras e pressão sobre pequenos agricultores e comunidades tradicionais com o uso do CAR como suposto documento fundiário. (ISA, 2017).

No que diz respeito à situação de São Pedro dos Cacetes, as ingerências e disputas entre órgãos do próprio governo - FUNAI e órgãos fundiários (IBRA, depois INCRA) - foram, sem dúvida, um fator a mais que concorreu para inflamar as relações interétnicas entre indígenas e regionais.

#### 4.2.2.1 O recrudescimento do conflito

Após a retirada de colonos e religiosos de Alto Alegre, em 1881, os ânimos entre indígenas e posseiros de São Pedro dos Cacetes foram arrefecidos por um tempo, o que não significou dizer que ambos tivessem desistido de suas intenções. Tanto é assim que, em 1885, após a articulação de posseiros e políticos, um deputado do Partido Democrático Social (PDS)<sup>243</sup> apresentou a proposta legislativa de transformação do povoado em questão em município, sob a justificativa de que o lugar possuía estrutura física razoável (rede elétrica, rede

<sup>239</sup> Documento nº 9/67, de 4/4/1967. Disponível no Acervo Arquivístico do Museu do Índio (IR3 – Ajudância de Barra do Corda (260) – CX 59, Planilha 410 – Fls. 133)

<sup>240</sup> Não obtivemos, na sequência, documentos que demonstrassem o deferimento ou não do pleito, assim como não localizamos qualquer registro mencionando que os posseiros de São Pedro dos Cacetes tenham utilizado o cadastro fundiário para reivindicar a posse, o que é sintomático de que não prosperou a artimanha dos posseiros.

<sup>241</sup> Disponível em: [https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/tentativa-de-regularizar-terras-com-car-causa-polemica#:~:text=O%20Cadastro%20Ambiental%20Rural%20\(CAR\)%20n%C3%A3o%20%C3%A9%20documento%20fundi%C3%A1rio..regularizar%20uma%20posse%20ou%20propriedade](https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/tentativa-de-regularizar-terras-com-car-causa-polemica#:~:text=O%20Cadastro%20Ambiental%20Rural%20(CAR)%20n%C3%A3o%20%C3%A9%20documento%20fundi%C3%A1rio..regularizar%20uma%20posse%20ou%20propriedade). Acesso em: 16 de mar. de 2022.

<sup>242</sup> Cf. Lei nº 12.651, de 25/5/2012. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2012/lei/112651.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/112651.htm). Acesso em 6 de mar. de 2022.

<sup>243</sup> Este partido é considerado de direita. Oriundo do partido Arena, foi fundado em 1980 e extinto em 1993.



de água encanada, escolas públicas etc.) e um contingente populacional próximo de 25 mil<sup>244</sup> pessoas. (O IMPARCIAL, 11/10/1985)

A mobilização indígena foi imediata. Como resposta, várias lideranças indígenas de dezoito aldeias foram<sup>245</sup> à capital do estado, São Luís, pressionar pela imediata retirada dos posseiros de São Pedro dos Cacetes e de Lagoa Comprida, que ainda permaneciam em seus territórios. Na ocasião, estiveram na FUNAI, no INCRA, no DPF e em vários jornais de São Luís, onde denunciaram mais uma vez a situação de conflito instalada na região central do estado. Vejamos o que disse o indígena Elias Cabral, um dos líderes que estava em São Luís em 1985, em entrevista ao jornal *O Estado do Maranhão*:

Não vamos mais aceitar isso, nem esperar promessas de mais ninguém. Queremos nossa área limpa. Se a FUNAI não resolver o problema, **nós índios** estamos nos unindo para expulsar os posseiros de nossa área. (O ESTADO DO MARANHÃO 21/09/1985, grifos nossos)

O provável confronto físico prenunciado no discurso dessa liderança se reflete no confronto de identidades, visto que, ao enunciar discursivamente a identidade indígena, ele o faz para marcar o seu lugar social. Desta maneira, ele fala e age da posição de indígena, pronto para uma “guerra” contra os intrusos. E daí em diante, foi esse o tom dos confrontos. O conflito ganhou contornos mais beligerantes, especialmente quando a Constituição do estadual do Maranhão, de 1989, confirmou a emancipação política de São Pedro dos Cacetes, atestando a omissão e o desrespeito aos direitos territoriais indígenas consagrados (e reiterados) na Constituição Federal cidadã de um ano atrás (1988).

Para fazer frente às investidas dos posseiros e de políticos de Grajaú, da qual o povoado fazia parte, os *Tentehar-Guajajara* lançaram mão de várias técnicas de resistência, na tentativa de atrair a atenção das autoridades para o problema. Nessa nova fase do conflito, foi criada a Associação Comunitária Guajajara objetivando, segundo Coelho (2002), a solução da questão da terra e a criação de uma via de comunicação sem interferência da FUNAI. Estavam, assim, mais uma vez assumindo a posição de protagonistas de sua própria história. Inclusive, foi por provocação dessa associação indígena que o MPF ajuizou, em 1992, uma Ação Civil Pública (ACP) contra a União e o estado do Maranhão, obrigando-os a remanejar os posseiros de São Pedro dos Cacetes para fora da TI.

Se o conflito na arena jurídica era belicoso, em campo não foi diferente. Os casos de mortes de ambos os lados se avolumaram e a escalada de violência só crescia. Em 1992, ano

---

<sup>244</sup> Este número foi superestimado. Levantamentos demográficos feitos na época apontavam um número de, no máximo, três mil habitantes.

<sup>245</sup> SIAN. Problema fundiário na reserva indígenas “Cana Brava” - Barra do Corda/MA - 10/10/1985.

marcado por grande turbulência, os *Tentehar-Guajajara* feriram a tiros um morador do povoado, sob a alegação de que este tinha invadido a aldeia. Como resposta, os posseiros fizeram 7 indígenas reféns.

Após nova pressão dos indígenas, de repercussão nacional, o Ministro da Justiça à época, Célio Borja, determinou que a Polícia Federal investigasse o caso. Nesse clima totalmente tenso, os indígenas da TI Cana Brava/*Guajajara* canalizaram todas as ações em favor da desintrusão dos posseiros.

Numa ação de intimidação aos indígenas, a Polícia Federal (PF) realizou sem a aquiescência da FUNAI uma nova operação policial na aldeia Coquinho<sup>246</sup>, com a alegação de mais uma vez combater o tráfico de maconha na área. Entretanto, os agentes policiais acabaram sendo surpreendidos pelos indígenas da comunidade, que os fizeram reféns, apreendendo as armas e as viaturas policiais.

Com a repercussão, os *Tentehar-Guajajara* exigiram negociar diretamente com o governador, o presidente da FUNAI e o Secretário de Polícia Federal, condicionando a liberação dos agentes e das armas à retirada dos posseiros de suas terras. Após as negociações, as autoridades se comprometeram a acelerar o processo de transferência dos posseiros. Para os indígenas, a negociação trouxe-lhes mais um aliado: a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). A propósito, a OAB, em parceria com o CIMI, emitiu um relatório<sup>247</sup> condenando contundentemente a ação da PF, por acontecer justamente no momento em que os *Tentehar-Guajajara* aumentaram a pressão pela retirada dos posseiros.

Dias antes das negociações em favor da libertação dos agentes federais feitos reféns, o governador do estado maranhense, Edison Lobão, numa atitude no mínimo incoerente, propôs ao Ministro da Justiça a revisão da demarcação da TI Cana Brava/*Guajajara*, de forma que o povoado São Pedro dos Cacetes fosse excluído da área indígena e, em troca, o estado do Maranhão “daria” aos indígenas uma gleba de quinze mil hectares. (CORREIO BRAZILIENSE. 20/5/1992)

Pela proposta, logo se vê que a perspectiva de “terra” para o Estado a considerava (e até hoje permanece esta) como mercadoria, que, mediante a troca, poderia perfeitamente sanar os conflitos na região. Porém, essa não é a perspectiva indígena. A terra, para eles, é muito mais que simples meio de subsistência; “ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento.” (RAMOS, 1986, p. 13).

---

<sup>246</sup> Trata-se da mesma aldeia onde aconteceram as operações ECO I e ECO II, na década de 70.

<sup>247</sup> Relatório da Comissão dos Direitos Humanos da OAB-MA e do CIMI sobre o conflito na área Guajajara. 28/5/1992.

Tal perspectiva explica, por exemplo, a tristeza que levou à morte mais de 400 *Tentehar-Guajajara* expulsos da Aldeia Uchoa, na década de 40, para darem lugar ao projeto de colônia agrícola. A relação nutrida entre esses indígenas e a terra é, sem dúvida, para além de posse e possuidor. Ela é maternal. No texto que inicia este capítulo, o jovem indígena reafirma essa relação: “Os territórios indígenas não são apenas terras comuns para nós, elas representam a nossa essência [...] Os nossos antepassados ensinaram aos nossos avós que a terra é como uma “Mãe””.

Nas ações para desintrusão dos não indígenas de São Pedro dos Cacetes, os *Tentehar-Guajajara* permaneceram aguerridos, reivindicando pelos seus direitos territoriais. Naquele ano de 1992, eles voltaram às manchetes de jornal. Dessa vez, por bloquearem a BR 226, que corta o território Cana Brava/*Guajajara*, e fazerem reféns cerca de quatrocentos não indígenas que trafegavam na rodovia. O protesto era devido ao assassinato de um filho do cacique da Aldeia Cana Brava, praticado por moradores de São Pedro dos Cacetes. Na ocasião, reivindicaram a prisão dos homicidas e a expulsão imediata dos moradores do povoado. (CORREIO BRAZILIENSE, 05/11/1992)

Após uma semana de negociações envolvendo o Ministro da Justiça, o governador do Estado do Maranhão e a FUNAI, os reféns foram liberados mediante a assinatura de um termo de compromisso em que as autoridades públicas se comprometeram a dar celeridade ao processo de desintrusão dos posseiros.

Finalmente, em 1995, após várias decisões judiciais confirmatórias dos direitos indígenas sobre o povoado, os posseiros foram indenizados e transferidos para uma área da fazenda Remanso, em Grajaú. Apesar de o governo ter indenizado todas as famílias de posseiros pelas benfeitorias, estes destruíram todas as construções erguidas no lugar, com o claro gesto de rancor contra essa nação indígena.

#### **4.3 “NÓS NÃO SOMOS COMO OS BRANCOS QUE VIVEM EM QUALQUER LUGAR DO MUNDO”: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES**

A historiografia aqui constituída nos sugere pistas que podem justificar a configuração identitária e cultural exibida pelos *Tentehar-Guajajara* da Aldeia Pantanal e de seu entorno no atual momento, bem como nos dá subsídios para supor, de forma genérica, os fatores que contribuíram para a sobrevivência étnica dessa nação, não obstante os mais quatro séculos de espoliação a que estiveram exaustivamente expostos.

Não há dúvidas de que o intenso contato interétnico trouxe efeitos demasiadamente onerosos a essa nação indígena, os quais incluem mortalidade, doenças, perdas de uma parcela

dos territórios tradicionalmente ocupados e, ao que podemos supor, simplificação do arcabouço cultural. Entretanto, todas as agruras decorrentes do contato, em especial com não indígenas, legaram a eles a capacidade de reelaborar a sua existência e a capacidade de resistir. O capítulo anterior propõe este caminho analítico: reexistência e rex<sup>248</sup>istência. Nesse sentido, a reelaboração existencial se traduz como ato de resistência, e não como deterioração ou inferioridade em relação aos não indígenas.

No período colonial, por exemplo, os *Tentehar-Guajajara* até estiveram, com relativa tolerância, aldeados nas missões religiosas de jesuítas, onde estes buscavam com as práticas catequéticas subalternizá-los. Contudo, é preciso analisar essa relação com o devido cuidado. Primeiro, porque naquele contexto, os indígenas eram alvos frequentes de expedições escravistas e estar sob a administração dos religiosos daria a eles uma certa proteção.

Além do mais, a rapidez com que entravam e saíam da ordem colonial é sintomático de que a suposta submissão aos ditames coloniais é, em parte, apenas uma retórica, invocada para relegar aos ameríndios uma condição de subalternos.

No império, também não foi diferente. A matança do gado de fazendeiros que esbulhavam as suas terras tradicionais e as fugas das diretorias, como a que aconteceu na administração de João Alcanfor, em 1860, na região de Barra do Corda, são representativas da insubordinação e resistência *Tentehar-Guajajara*.

É evidente que a política indigenista adotada no império no Brasil, especialmente no que se refere à adoção da estratégia de negação das identidades indígenas para usurpar as terras habitadas pelas diferentes nações ameríndias, trouxe resultados negativos aos ameríndios. Por outro lado, essa política gerou um efeito colateral, não calculado pelas autoridades imperiais, isso porque, os diferentes povos tradicionais passaram a reclamar com mais ênfase a sua identidade a fim de garantir a posse dos territórios.

É neste momento da historiografia que a intersecção entre identidade e território ganha relevo. Assim, a política imperial pode ter contribuído para que os povos indígenas começassem a nutrir o sentimento de pertença e, com isso, se organizassem coletivamente, defendendo seus territórios e identidades. As lutas travadas pelos *Tentehar-Guajajara* no século XX são sígnicas dessa organização.

Dessa forma, os episódios de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes revelam a força da resistência indígena em favor da defesa de seus direitos territoriais, ora alegando a indianidade como fundamento, ora invocando os elementos próprios da lógica não indígena, a

---

<sup>248</sup> Realização fonética do grafema X igual ao que se realiza na palavra “existir”.

exemplo da legislação que lhes garante o domínio territorial sobre as terras tradicionalmente ocupadas. Isso confirma que houve uma apropriação consciente de elementos alienígenas em benefício das comunidades sem, contudo, subverter a identificação étnica. Neste ponto, a nosso juízo, reside a reelaboração (reexistência) para resistir (reexistir).

No movimento de protagonismo étnico, presente desde o século passado, há outro ponto fulcral a ser rapidamente repisado e que toca propriamente a (re)construção da identidade indígena *Tentehar-Guajajara*, no ponto em que o território figura como um dos seus construtos. A afirmação que inicia este tópico é exemplar disso, já que, a partir do território, a liderança que o afirmou deixou muito transparente a fronteira que os diferencia da sociedade envolvente. Parafraseando, quer dizer que a identidade indígena é forjada, neste caso, na diferença de concepções sobre o território: para “*nós indígenas*”, que pensamos diferente do “*branco*”, qualquer lugar não é o bastante.

A etnografia realizada constatou que as implicações da assunção dessa lógica estão presentificadas na dinâmica cultural e identitária dos *Tentehar-Guajajara* pesquisados. Nessa direção, os espíritos da mata, a exemplo do *miara'zar* (dono dos animais)<sup>249</sup>, responsável por fulminar o caçador que abate animais em excesso, causando o desperdício de carne, é uma construção cultural que faz todo sentido sob a perspectiva de que é preciso proteger quem a eles dá praticamente tudo, isto é, a mãe-terra. A *'yzar* (mãe d'água ou dono da água) e o *hupiwär* (espírito de animal que pode causar doenças) são outros espíritos que encontramos na cosmologia das comunidades observadas e que reforçam a relação espiritual entre os indígenas e os seus territórios. Ou seja, não é uma relação firmada na posse de uma “mercadoria”.

---

<sup>249</sup> Diário de campo nº 03, de 9/1/2021.

**PARTE III**

**CAPÍTULO V - KUZÀWAZA WIRA'O HAW<sup>250</sup>: “É O [A] CULTURA DO ÍNDIO<sup>251</sup>”**

♪♪

*Eu canto agora*

*Eu danço agora*

*Ainda estou vivo*

*É por isso que eu canto para eles [para os animais]*

[...]

♪♪

*A arara é muito bonita!*

*É assim que ela vive!*

*A arara é muito bonita!*

*É assim que ela vive feliz!*

*As araras falam!*

(Canto indígena entoado na Festa da menina-moça, aldeia Pantanal, em 17/09/2021. Tradução de Geclésio Vituriano Faustino Guajajara)

**Imagem 16** - Indígenas *Tentehar-Guajajara* cantando e dançando às 2h da madrugada durante a Festa da Menina-moça, na Aldeia Pantanal



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (setembro/2021)

<sup>250</sup> Na língua *Tentehar*, significa Festa da Menina-moça. Em campo, os atores também utilizam a seguinte ortografia: *Kuzàwaza wyra u'haw*. Destacamos que essa festa tradicional é a última etapa do ritual, e a mais pública de todas as etapas, pois dela normalmente participam indígenas, não indígenas e convidados tanto das aldeias vizinhas quanto da urbe. No capítulo VI, trataremos de todas as etapas do ritual de passagem feminino *Tentehar-Guajajara*.

<sup>251</sup> Esta afirmação é da liderança indígena da aldeia Paraíso Novo, pai do ex-cacique da Pantanal.

Pesquisadores de áreas e com objetivos distintos têm destacado a importância e a permanência do ritual da menina-moça para os *Tentehar-Guajajara*. Independentemente do enfoque de suas pesquisas sobre este grupo indígena, a referência ao ritual de passagem feminino é incontestável. Maria José Ribeiro de Sá, pesquisadora que vivenciou a aldeia Juçaral na TI Arariboia, concluiu que este é o ritual mais praticado entre todos os rituais da cultura *Tentehar* e representa a maior celebração ancestral (SÁ, 2021). Patrícia Costa Ataíde (ATAÍDE, 2021, p. 97), por sua vez, afirma que "esse ritual de iniciação é um dos mais importantes para o povo Tentehar [...]", baseada em sua experiência etnográfica com os indígenas das TI Bacurizinho (aldeias Bacurizinho e Olho D'Água) e Morro Branco (aldeia Morro Branco), situadas em Grajaú, Maranhão.

Ao refletir sobre o papel das memórias dos atores sociais *Tentehar-Guajajara* nos processos identitários em espaço urbano barra-cordense, Ismatônio de Castro Sousa Sarmiento (SARMENTO, 2018, p. 106 - 107) interpretou que o ritual de passagem feminino "é o maior fator integrador da comunidade Guajajara", em que as memórias do rito são instrumentos de reafirmação étnica.

Em seguida, Sarmiento (2018, p. 106) registrou que seus informantes costumam dizer que "o ritual da menina-moça é coisa de índio Guajajara". Na comunidade-campo de pesquisa e em seu entorno, os registros vão na mesma linha. Independentemente do assunto tratado, após alguns goles de café *pihun* (café preto) depositado em um copo de extrato de tomate acompanhado de um punhado de farinha azeda (*tyrà̃m hazahy*), o ritual emergirá nas conversas. É comum ouvir: "A filha de fulano virou menina-moça!"; "A moqueada[o] da aldeia do kàpitàw fulano será semana que vem! Vai ser uma festa e tanto!".

Os atores sociais da aldeia-campo falam do ritual com orgulho e o exibem como sendo capaz de representar o substrato cultural do grupo; o *lòcus* da pertença. Quando questionados sobre quais elementos culturais os fazem *se sentirem Guajajara*, respondem sem hesitar: a Festa da Menina-moça/Moqueado. Citam, ainda, a língua materna. Até entre os indígenas *Kanela* da aldeia Escalvado e não indígenas de Barra do Corda e região, a associação dessa celebração ao grupo étnico é imediata<sup>252</sup>. Esses fatos, à luz das nossas escolhas teóricas, notadamente a de Barth (2000), indicam que o ritual em comento faz emergir no interior do grupo *a imagem de si* (autodefinição), o *ethos tentehar*, a partir dos elementos simbólicos significados nele, ao

---

<sup>252</sup> Às vezes, a prática reiterada desse ritual e a não prática de outros (Festa do mel, Festa do milho etc.) é vista por não indígenas como sintoma de um suposto esfacelamento da identidade cultural do grupo indígena; argumento do qual discordamos. Ainda assim, permanece o reconhecimento de uma identidade indígena baseado, entre outros aspectos, na prática do referido ritual.



mesmo tempo que se revela como traço singular em relação à sociedade envolvente, estabelecendo a fronteira entre o *nós* e o *outro*.

Visando dar continuidade à discussão de todas as inquietações suscitadas neste trabalho, dividiremos esta última parte do trabalho em dois capítulos. Neste primeiro, reservaremos o espaço à análise de como o ritual de passagem em questão, ao lado de outros elementos culturais, funcionam como emblema de distintividade entre indígenas do grupo e *karaiw* (perspectiva exógena), com foco nas relações interétnicas entabuladas no interior do território da Cana Brava/*Guajajara*.

Mostraremos, sob o prisma das esferas sociais do matrimônio e da religião, que esse território tradicional é atualmente, muito mais que antes, povoado por indivíduos e representações do *outro*, ou seja, do não indígena. Com efeito, a intenção primeira disto é avaliar como os atores sociais indígenas marcam a fronteira nesse contexto de intenso contato. Para isso, utilizaremos registros etnográficos recolhidos no campo, como depoimentos, narrativas/*histórias de antigo*, observações do universo da aldeia-campo e do seu entorno etc., e os analisaremos à luz dos fundamentos teóricos escolhidos para discutir a temática proposta.

No próximo capítulo, descreveremos as etapas que compõem o ritual observado na aldeia Pantanal, interpretando, a partir dos níveis exegético, operacional e posicional (TURNER, 2005), os símbolos rituais presentes nele, para demonstrar como e de que forma eles agem para a construção do sentimento de pertença, fazendo com que haja uma autoidentificação indígena (perspectiva endógena).

Nesta seara das representações simbólicas, estabeleceremos as correspondências entre o ritual em questão e uma narrativa oral contada por um *tàmuz* (ancião), a qual aborda a história de uma menina-moça raptada pela *'yzar* (mãe d'água) enquanto apanhava buriti<sup>253</sup> no rio Corda. Pelas normas culturais do grupo, a menina-moça não pode entrar no rio sem a presença da mãe pelo tempo em que estiver passando pelo ritual de passagem; desde a sua primeira menstruação até o final da festa propriamente dita, sob risco de ser arrebatada pelo espírito que impera sob à água.

---

<sup>253</sup> Segundo o site *cerratinga*, o buriti ou miriti (nome científico: *Mauritia flexuosa*) é uma planta que pode alcançar até 30 metros de altura e ter um caule com espessura de até 50 cm de diâmetro, sendo encontrado em terrenos alagáveis e brejos de várias formações. O fruto da árvore possui uma casca bastante rígida, que é uma proteção natural contra predadores e contra a entrada de água. A polpa do fruto é saborosa e possui coloração alaranjada, sendo acompanhada, em geral, de um caroço, que é a semente da espécie. Disponível em <https://www.cerratinga.org.br/especies/buriti/#:~:text=O%20buriti%20ou%20miriti%20>. Acesso em 08 de ago. de 2022.

Vale ressaltar que a tarefa de estabelecer uma correspondência entre o ritual de iniciação feminino praticado pelos *Tentehar-Guajajara* e o conjunto de narrativas contadas por eles não é inédita. Zannoni (2002) fez essa correlação a partir do “mito” contado pelos seus informantes Riwara e Kaboiting; Ataíde (2021, p. 84) a estabeleceu a partir da narrativa *O tenetehara e a filha do gavião*, em que, segundo a pesquisadora, no “mito são identificados alguns elementos que estão relacionados aos rituais de iniciação masculina e feminina”. Sá (2021), por sua vez, fez a correlação com a narrativa do Maíra: “O início da história é marcado pela atenção dada por Maíra a uma menina que se encontra desorientada num canto da floresta” (SÁ, 2021, p. 112). Nossa contribuição será sob o prisma da narrativa que envolve a ‘*yzar*, a qual até o momento não foi objeto de atenção de pesquisadores, pelo menos não com a proposta de relacioná-la às etapas do ritual pubertário feminino.

Por fim, é fundamental destacar que, embora o mesmo ritual seja neste trabalho interpretado de diferentes perspectivas (endógena e exógena) e as reflexões organizadas em dois capítulos diferentes, não significa que se trata de processos independentes, isso porque a identidade étnica não é definida exclusivamente a partir do grupo interno, antes, ela é construída através da relação entre a categorização realizada pelos não membros e a identificação dos indivíduos com um grupo étnico específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), isto é, na articulação das perspectivas endógena e exógena.

## 5.1 URE: A TRADUÇÃO DA INCLUSÃO E DA EXCLUSÃO

Na língua *Tentehar*, existem dois pronomes pessoais de primeira pessoa do plural, *ure* e *zane*, equivalentes ao *nós* em Português. Dependendo do contexto de fala, eles podem pronunciar a exclusão ou a inclusão do interlocutor *tu/você* (a pessoa com quem se fala). Benveniste (1995) os denomina de *nós exclusivo* e de *nós inclusivo*, respectivamente. No primeiro caso estão implícitos o *eu* e o *ele* (menos o *tu/você*), enquanto no segundo, estão incluídos o *eu*, o *tu*<sup>254</sup>/*você* e, às vezes, o *ele*.

No Brasil, Aryon Rodrigues (1925-2014), expoente linguista de línguas indígenas, afirmou que essa distinção entre o *nós inclusivo* e o *exclusivo* só era observada na língua *Tupinambá* (RODRIGUES, 2016). No entanto, os estudos linguísticos realizados pelo casal evangélico Carl e Carole Harrison (2013), iniciados na última metade do século XX, indicam que os *Tentehar-Guajajara* também utilizam o *ure* e o *zane* para, respectivamente, excluir e incluir o interlocutor na referência discursiva.

---

<sup>254</sup> Discursivamente, o *eu* é a pessoa que fala (emissor); o *tu*, a pessoa com quem se fala e o *ele*, a pessoa de quem se fala.

Na contemporaneidade, o trabalho de descrição da língua *Tentehar* realizado pelo professor Fábio Bonfim Duarte, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), aponta que a expressão *ure-kwer* é empregada pelos seus informantes indígenas para se referirem *a nação*, aos *Tenetehára*, ou seja, a eles mesmos (DUARTE, 2007).

Durante o trabalho de campo, testemunhamos que os atores indígenas muitas vezes invocavam o pronome exclusivo *ure* para reafirmar sua identificação por meio do contraste com o *outro*, nas situações de contato com o diferente. A nós pesquisadores, não indígenas, diziam: *ure tyràm hazahy* (A nossa farinha), *ure ze'eg* (A nossa língua), *ure tentehar* (Nós somos indígenas) etc. encerrando no *ure*, ao mesmo tempo, a ambivalente semântica da exclusão do *outro* – A nossa farinha [não a tua ou a de vocês], por exemplo – e a semântica da inclusão daqueles que se entendiam como sendo do mesmo grupo. Assim, é impensável a exclusão sem a inclusão. Ao definir *quem não é do grupo* (exclusão), os atores sociais também marcam no mesmo lampejo *os que são* (inclusão).

Para a discussão da temática da identidade que nos propomos fazer, importa reter que, na significação do pronome *ure*, ao modo como expressam os *Tentehar*, estão os principais fundamentos com que opera o processo de identificação étnica, quais sejam: (1) o caráter relacional em situações de interação com um *tu/outro*, onde para cada *eu/nós* existe um *tu/vocês* - “Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário [...]” (BARTH, 2000, p. 26) – (2) a contrastividade, uma vez que o *ure* (nós) só o é na defrontação com um *tu/você(s)*, o que permite o paralelo com a identidade étnica – “É uma identidade que surge por oposição. [...] ela se afirma “negando<sup>255</sup>” a outra identidade” (OLIVEIRA, 1976, p. 5 – 6).

Desta feita, a identidade indígena *Tentehar* (e a do *karaiw*) só se diferenciam por aquilo que elas não são. Parafraseando Woodward (2000), ser um indígena *Tentehar-Guajajara* é ser, antes de tudo, um não-branco, um não-kanela. Igualmente, ser um branco é ser um não-indígena. Isto posto, sempre que empregarmos neste texto o termo *ure*, o sentido será simultaneamente de exclusão e inclusão, marcando a dialética; significando *os que são e os que não são do grupo*.

---

<sup>255</sup> Para cada afirmação haverá implicitamente uma negação: *ure tyràm hazahy* (A nossa farinha [não a tua ou a de vocês]), *ure ze'eg* (A nossa língua [não a tua ou a de vocês]), *ure tentehar* (Nós somos indígenas [mas tu/você(s) não o é/são]).

## 5.2. O NÓS E O OUTRO NAS ALDEIAS DA TI CANA BRAVA/GUAJAJARA

Do ponto de vista espacial e simbólico, as aldeias *Tentehar-Guajajara* são quase invariavelmente marcadas pela presença de pessoas e representações alienígenas, entre elas estão as igrejas evangélicas, os paredões de som aos sábados e domingos, o futebol aos finais de tarde, a união marital interétnica do *karaiw* (não indígena) com a *tentehar kuzà* (mulher indígena) e vice-versa etc. Esses exemplos sustentam a afirmação de que as aldeias estão em contato permanente com elementos externos. Apesar de a presença deles ser socialmente aquiescida pelas comunidades e, em certa medida amistosa, não se pode afirmar que a situação do contato seja desprovida de embates e negociações.

Com base na imersão em campo, percebemos uma constante dicotomização entre o *ure* (nós) e o *outro*, afirmada a partir de elementos culturais singulares. Esses elementos apontam para a emergência da fronteira étnica. De início, é crucial ressaltar que essa dicotomização não necessariamente impede o estabelecimento de relações sociais intergrupais. Na verdade, a fronteira é também um lugar de passagem, um terceiro espaço, possibilitando o trânsito de pessoas e representações simbólicas. Reservaremos o aprofundamento dessa discussão para o último tópico deste capítulo.

Muitos estudos sobre fronteira étnica, especialmente entre indígenas e não indígenas, costumam discuti-la em contextos urbanos. Isso é demonstrado no trabalho de Barros e Santos (2007), que analisam como os repertórios musicais de base indígena são usados nas "festas de santo" no bairro da Praia, em São Gabriel da Cachoeira, alto rio Negro (Amazonas), para marcar a identidade indígena. Malheiros (2020) segue um roteiro semelhante ao investigar a presença de grupos indígenas na cidade de Marabá (PA), discutindo as diferentes formas específicas de uso do espaço urbano por sujeitos étnicos e as diferentes perspectivas de mundo que permeiam o tempo-espaço indígena.

No que se refere aos *Tentehar-Guajajara*, o trabalho do professor e sociólogo Rodolpho Rodrigues de Sá pode ser um bom exemplo dessa tendência. Em sua produção, o autor discute a situação dos indígenas *Apanjêkrá-Kanela*, *Ramkokamekrá-Kanela* e *Tenetehara-Guajajara* que estudam em centros urbanos, olhando “[...] os fatores que conformam o estabelecimento da fronteira e da diferença cultural entre estudantes indígenas e não-indígenas.” (RODRIGUES DE SÁ, 2015, p. 189).

No entanto, neste estudo, a ênfase será a uma perspectiva menos comum, concentrando nas relações interétnicas observadas no interior das comunidades indígenas. Isso se deve ao fato de que o espaço social das aldeias e seus arredores é pronunciadamente interétnico. Dentro

desse contexto, o ritual de passagem da menina-moça é uma marca distintiva entre aqueles que se veem e são vistos como indígenas e aqueles que não são. Nossa intenção é também destacar como o contato interétnico afeta a organização sociocultural dos atores pesquisados e, com isso, oferecer novas perspectivas sobre o assunto.

### 5.2.1 A união interétnica

De acordo com dados obtidos junto ao Ministério da Saúde (MS, 2022), através da plataforma Fala.Br<sup>256</sup> da Controladoria Geral da União (CGU), a TI Cana Brava/*Guajajara* abriga oficialmente 221 não indígenas. No entanto, considerando que muitas famílias indígenas se deslocam diária e semanalmente entre a cidade e a aldeia, é provável que esse número seja ainda maior. Há inúmeros casos de famílias interétnicas, compostas por indígenas e não indígenas, que passam a maior parte da semana na cidade devido a questões de trabalho ou de educação dos filhos e só retornam à aldeia nos finais de semana.

Analisando apenas o dado oficial fornecido pelo MS, identificamos que na faixa etária entre 15-74 anos, a qual corresponde ao intervalo etático em que estão localizados a maioria dos cônjuges, o número de homens não indígenas é praticamente o dobro do número de mulheres não indígenas, com um total de 129 e 67, respectivamente. Esse dado pode confirmar o que constatamos empiricamente: a ocorrência de casamentos interétnicos é maior entre *tentehar kuzà* (mulher indígena) e *karaiw awa* (homem não indígena). Na comunidade-campo, das treze famílias nucleares, três delas eram chefiadas por *karaiw* casados com *tentehar kuzà*, todas filhas do cacique, padrão que se reproduz nas comunidades do entorno.

A presença permanente de *karaiw* nesses territórios se deve, em grande parte, aos casamentos interétnicos. Quando se unem em matrimônio<sup>257</sup>, indígenas e não indígenas residem geralmente na aldeia, compartilhando recursos naturais, práticas e perspectivas de mundo, a exemplo do *Tentehar-Guajajara*, caçador desde jovem, que manuseia a espingarda (*mucaw*) de fabricação caseira movida à pólvora que o cunhado, *karaiw*, adquiriu na urbe em substituição ao seu tradicional arco-e-flecha; e do *karaiw*, por sua vez, que imputa o insucesso de sua caçada noturna ao *ka'apora*: “Professor, na hora que ia atirar no bicho, veio o *ka'apor* e me empurrou. Meteu a mão nas minhas costas!”, confessou-nos um dos *karaiw* da aldeia.

---

<sup>256</sup> Solicitação de Acesso à Informação-Fala.Br – NUP Nº 25072.044660/2022-01, de 17/11/2022. Foi solicitado, também, o número de não indígenas por aldeia, porém a informação não pôde ser fornecida por se tratar de dado sensível que corresponde ao endereço dos indígenas, conforme Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018 (Lei Geral de Proteção de Dados – LGPD)

<sup>257</sup> A maioria das uniões eram do tipo uniões estáveis.

Historicamente, a oficialização dos casamentos interétnicas se deu com a edição do decreto pombalino de 1757, que incentivou nos aldeamentos e povoações a união entre *brancos* e indígenas com o intento de promover a assimilação destes. Contudo, antes disso, esses casamentos já aconteciam com relativa deferência das próprias nações indígenas. O padre capuchinho Yves D’Evreux descreveu, por exemplo, o costume que tinham os *Tupinambá* da costa maranhense de oferecer suas filhas aos franceses recém-chegados à ilha no início do século XVII (D’EVREUX, 2002). Darcy Ribeiro denominou de “cunhadismo” a prática de incorporar estranhos às suas comunidades por meio da união matrimonial, a qual consistia “[...] “em lhes dar uma moça indígena como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo”. (RIBEIRO, 1995, p. 81)

Todavia, entre os *Tentehar-Guajajara* as relações maritais interétnicas não aconteciam com tanta frequência, pelo menos não no século XX, quando estiveram sob a tutela do SPI. A esse respeito, Wagley e Galvão (1961) afirmam que no período de suas pesquisas em campo na região do Pindaré, na década de 1940, o casamento entre indígenas e não indígenas era raro.

Na documentação do SPI analisada neste estudo sobre a TI Cana Brava/*Guajajara*, foi localizado o registro de um único casamento celebrado entre uma *tentehar kuzà* da aldeia São Pedro (rio Mearim) em Barra do Corda, chamada Iraci Amorim, com um não indígena chamado João Batista Soares.

João Batista Soares vg civilizado vg casará com índia guajajára Irací Amorim vg filha [do] nosso trabalhador Joseh Amorim vg dentro [de] quinze dias *pt.* Ambos querem residir na aldeia São Pedro [...] Adiantamos que a referida índia eh de *quarta categoria*<sup>258</sup> vg Casamento será civil vg Aguardamos resposta *pt.* (TELEGRAMA 87, de 9/9/1967, Museu do índios – Acervo arquivístico – IR3 – Ajudância de Barra do Corda [260] – Planilha 411, Fls. 9)

A documentação produzida posteriormente mostra que a união civil entre os nubentes foi deferida<sup>259</sup> pelo encarregado<sup>260</sup> da Ajudância de Barra do Corda, Júlio Alves Tavares, mas com ressalvas. Na comunicação expedida pelo chefe do órgão, foi negada a permanência do casal na aldeia São Pedro, devido às normas do SPI da época proibirem a fixação de brancos

<sup>258</sup> Pela legislação do início do século passado, os indígenas poderiam ser classificados em quatro categorias. Assim dispôs o Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928: [...] Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os índios do Brasil: 1º, índios nomades; 2º, índios arranchados ou aldeados; 3º, índios pertencentes a povoações indígenas; 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados.” (BRASIL, 1928)

<sup>259</sup> O Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928 disciplinou que somente os indígenas classificados na 4ª categoria poderiam contrair matrimônios civis, sendo, no entanto, de responsabilidade do funcionário da inspetoria do SPI autorizar o ato e assisti-lo.

<sup>260</sup> Portaria nº 1, de 28/09/1967, da Ajudância de Barra do Corda. Museu do índio – Acervo Arquivístico – IR3 – Ajudância de Barra do Corda (260) – Planilha 411, fls. 23.

em comunidades indígenas, exceto se fossem funcionários do órgão tutor. O encarregado ainda justificou sua decisão, alegando que o órgão indigenista não poderia controlar as atitudes do não indígena, uma vez que elas se pautavam por leis civis diferentes das que regiam a conduta de indígenas.

Atualmente, o matrimônio entre *Tentehar-Guajajara* e *Karaiw* ocorre com frequência, sem embargos. De igual forma, esse casamento é validado no plano subjetivo, através da memória oral dos atores sociais que endossam esta prática. São nesses casos, a nosso ver, as narrativas explicando o vivido, relacionando o ser humano com o seu ambiente. (CAMPBELL, 2015). Na história de *O jabuti e a sua mulher arara*<sup>261</sup>, contada pelo cacique da comunidade Pantanal, a união interétnica é encenada pelo jabuti, um animal conhecido por *se rastejar no chão e não subir em árvores*<sup>262</sup>, e pela arara, que, contrastivamente, domina os céus:

Havia um jabuti que tinha casado com uma mulher arara [...] e sua mulher era muito linda, muito bonita! Um dia o jabuti foi para o mato, pois sua mulher estava com desejo de comer Sapucaí<sup>263</sup>. Ele disse para ela: - Deixa eu caçar a Sapucaí pra você! E ele foi para o mato caçar a tal fruta. Depois de algumas horas caçando, [ele] encontrou um pé de Sapucaí e tinha bastante fruta naquele pé. Tinha algumas que não estava tão altas, que dava de tirar com uma vara, pois é assim no mato! (GUAJAJARA, Relatório PIBIC - 2017/2019)

Depois de comer todas as sapucais<sup>264</sup> trazidas pelo esposo, a arara exigiu mais. No dia seguinte, foram os dois à mata em busca do alimento. Para a infelicidade de ambos, a fartura de frutos ao alcance do jabuti se esvaiu; nem mesmo a vara resolveu o problema. Sua esposa então sugeriu que ele escalasse o alto pé de sapucaí, o que era tarefa praticamente impossível para o réptil. Nesse momento, segundo o ancião, os parentes da mulher arara (outras araras) pousaram na copa da árvore e, diante da impossibilidade de o jabuti satisfazer o desejo de sua esposa grávida, eles a convidaram para ir embora. Ela, por sua vez, não pensou duas vezes; voou ao lado dos seus, rumando para o céu! Abatido com a partida da esposa, o jabuti retornou à aldeia.

[...] o jabuti foi... voltou para sua aldeia, tempos depois. - Vai ter uma festa em tal lugar. Disseram para o jabuti. - Vamos para lá também! Disseram eles. -Vamos sim! Disse o jabuti. - É amanhã o dia da festa, é amanhã o dia da festa! Todos diziam: - E uma mulher vai casar lá! Disseram para o jabuti. - Certo, eu também vou! Disse ele. Quando amanheceu, os rapazes estavam se arrumando e ele [o jabuti] também foi para o lugar onde os rapazes estavam se arrumando. E ele entrou dentro da bolsa de um dos caras. - Agora vamos! Disseram os rapazes. Quando eles foram bem longe no céu, pois a festa ia acontecer no céu naquele dia, eles foram indo, indo. (GUAJAJARA, Relatório PIBIC - 2017/2019)

<sup>261</sup> É como o ancião nomeia essa narrativa.

<sup>262</sup> Diz a sabedoria popular que “Se tem jabuti em árvore, é porque alguém o colocou lá!”

<sup>263</sup> *Lecythis pisonis*.

<sup>264</sup> É uma espécie de Sapucaia, diferenciando no fato de que a árvore é de menor porte.

No horário marcado para iniciar a festa no céu, os cantores não compareceram, então o jabuti<sup>265</sup> foi convidado para animar o momento. Passado algum tempo, a noiva chegou e, para a surpresa do réptil, tratava-se da sua ex-esposa. Arrefecido o espanto inicial, ele foi dançar com a mulher gavião. Dançou a noite toda, ao ponto de perder a noção do tempo, sendo, por isso, o último a permanecer no local. Os rapazes que o haviam levado até o céu já tinham ido embora. Sem opções para retornar para casa, o jabuti dormiu no salão da festa, sob um pedaço de papelão.

A pedido de Jesus Cristo, São Pedro foi no dia seguinte limpar o local, ocasião em que encontrou o jabuti dormindo. O santo o acordou e pediu que fosse para casa, entretanto o jabuti não tinha como ir; foi então que São Pedro o empurrou do céu abaixo, o que o fez ficar em pedaços. Jesus, todavia, não gostou da atitude do Santo e o ordenou que colasse os pedaços do quelônio. Acompanhado de risos, os atores sociais sempre dizem que a narrativa explica por que a carapaça desse réptil parece ter sido emendada, em formato de hexágonos.

Personagem de inegável predileção ameríndia, não é de hoje que o jabuti e suas façanhas figuram na constelação de histórias *tupi* da região amazônica, principalmente nos estados do Pará e Amazonas. No século XIX, Carlos Frederico Hartt e Couto de Magalhães<sup>266</sup> registraram-no em muitos enredos contados por diferentes povos da região setentrional do Brasil. Já no século XX, na década de 1940, quando os casamentos interétnicos não eram frequentes entre os *Tentehar-Guajajara*, Wagley e Galvão (1961) registram na região do Pindaré uma narrativa semelhante à relatada pelo ancião da Cana Brava/*Guajajara*, exceto pela ausência de qualquer referência à representação do matrimônio entabulado entre o jabuti e a arara. Em suma, os pesquisadores descrevem:

O jabuti vai a festa do urubu

O urubu quis fazer uma festa no céu. [...] O jabuti que também não fora convidado, arranhou com que a garça o levasse. [...] Esquecido pela garça, correu até à porta da casa do urubu para pedir socorro. Mas perdeu o equilíbrio e caiu do céu, despedaçando-se todo quando bateu na terra. *Tupã* teve pena do jabuti e foi juntar-lhe os pedaços [...] Ainda hoje a gente vê no casco do jabuti as marcas dos pedaços que *Tupã* juntou. (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 160)

Apesar da recorrência desse réptil no imaginário indígena, a paternidade das histórias que o têm como personagem principal é ainda uma questão em aberto. Há quem defenda a genuinidade indígena: “O jabuti [...] permanece *copyright by* indígena.” (CASCUDO, 2006, p. 100); outros, a africana: “a ideia de que os índios brasileiros tenham recebido os contos da

<sup>265</sup> O conjunto de narrativas orais contadas pelos *tàmuz Tentehar-Guajajara* apresenta o jabuti como um hábil cantor.

<sup>266</sup> Ver *O selvagem*, de Couto de Magalhães.



tartaruga, dos Negros, tem a seu favor as maiores probabilidades”. (RODRIGUES, 2010, p. 223). Independentemente da disputa sobre a autoria, importa observar que, em todas as versões da narrativa do jabuti indo à festa no céu, quer alegada como de origem indígena, como a registrada por Wagley e Galvão (1961), quer como de veio africano, a exemplo do reconto feito por Silva<sup>267</sup> (2017), em nenhuma delas há a representação do relacionamento matrimonial de seres tão dicotômicos, como a que encontramos na história narrada na aldeia Pantanal, o que, para nós, pode indicar que os atores que a contam no presente incorporaram à narrativa tradicional a realidade dos casamentos interétnicos que se apresenta cada vez mais incontestemente entre eles.

A apreciação da fluidez inerente às narrativas míticas de uma sociedade é uma percepção crucial na antropologia e na história cultural, pois muito embora essas narrativas tenham suas raízes profundamente inseridas no passado, é preciso reconhecer sua capacidade de transformação. Elas não são estáticas, nem anacrônicas, mas dinâmicas, capazes de se adaptar e refletir as mudanças socioculturais ao longo do tempo. Na narrativa de *O jabuti e a sua mulher arara*, a referência a Jesus e a São Pedro, figuras do sistema religioso cristão que só vieram a ser conhecidas por esses indígenas após o contato com o *branco*, corrobora o que afirmamos.

Com efeito, é importante ressaltar que a análise da narrativa não deve se limitar à sua origem, mas sim perceber a influência das interações sociais dos atores indígenas ao longo do tempo. Nesse sentido, a versão contada no presente pelos atores pesquisados destaca a relação conjugal interétnica, como evidenciado pelo título "*O jabuti e a sua mulher arara*". Nota-se que não é a *arara mulher*, no sentido de definição do sexo da personagem, mas é a sua mulher [esposa] arara. Há, portanto, aqui, o destaque à relação conjugal interétnica. Assim, é preciso compreender que a narrativa do jabuti e da arara não é apenas uma história mítica, mas também uma fonte de reflexão sobre as relações interétnicas e suas implicações no processo de identificação étnica.

Seguindo na narrativa, o jabuti e a arara estão autorizados a se relacionarem, mas a fronteira, o lugar social da diferença, estará lá, marcando suas identidades. Não conseguir subir no pé de sapucaí para colher frutos é o que diferencia o quelônio da sua esposa. Dito de outro modo: é a fronteira. Na interação social em tela, as identidades dos atores só se evidenciam na relação de uma com a outra, na contrastividade, na relação do que é o Jabuti, que *se rasteja e*

---

<sup>267</sup> Joseane Maia Santos Silva, Professora Adjunta III, da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), publicou em 2017 a obra literária intitulada *Festa no Céu e outros contos*, na qual veicula inúmeras narrativas, entre elas a do jabuti que foi à festa no céu, coletadas em comunidades quilombolas de Caxias - MA.

*não pode escalar o pé de sapucaí*, com o que é a arara, isto é, “só se mobilizam com referência a uma alteridade [...]” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 152); do relacionamento de um *eu/nós/ure* com um *não-eu/não-nós*.

É bem verdade que tanto o réptil quanto a ave possuem características habituais e contrastivas para além de *se rastejar e não subir em árvores* e de *voar e pousar em árvores*, respectivamente. Mas o indispensável observar é que, na situação representada, os referidos predicativos bastam para a identificação de ambos. De modo semelhante, em se tratando de grupos humanos, é possível adotar a perspectiva de que não é o todo cultural quem define a pertença, mas a fronteira étnica, como diz Barth (2000), uma vez que os elementos culturais de um povo não possuem todos a mesma importância por não contribuírem no mesmo grau para que o grupo a que esta cultura pertença continue existindo como distinto dos demais (MELATTI, 2007).

Assim, para grupos como o dos *Tentehar-Guajajara*, a quantidade de manifestações e elementos culturais teoricamente genuínos que exibem no presente não é o fundamental para o processo de identificação étnica, pois a pureza cultural não se sustenta no contexto de contato com o *outro*, afinal de contas, todas as culturas são o resultado de uma mixórdia<sup>268</sup>.

O contato com o *outro* inevitavelmente produz mudanças por acréscimo, redução e transformações no arcabouço cultural dos grupos envolvidos socialmente. Por isso, o grupo étnico de hoje não é, sob o ponto de vista cultural (e nem biológico), o mesmo de há 50, 60 anos; nem poderia sê-lo; a historiografia dos contatos mostra a violência com que os grupos indígenas foram tratados ao longo da história no Brasil. Os próprios *Tentehar-Guajajara* foram escravizados, missionados e obrigados a falarem a língua portuguesa. Não se pode, portanto, exigir deles (e de nenhum grupo em contato) a manutenção peremptória dos mesmos traços culturais da época pré-cabraliana.

Todavia, há propostas antropológicas que defendem o critério exclusivamente cultural para definir a pertença de um grupo indígena. Para Manuel Gamio (1883-1960), segundo nos informa Melatti (2007), o primeiro passo seria realizar um levantamento dos elementos culturais, classificando-os em três grupos: elementos genuinamente indígenas, elementos correspondentes à cultura pós-hispânica e elementos mistos. Seria classificado como indígena, *branco* ou mestiço, conforme a percentagem que mantivesse de elementos culturais de cada grupo. Entretanto, este é, de modo unívoco, um critério inócuo; do contrário, certamente vários povos indígenas brasileiros de hoje não seriam mais reconhecidos como tais.

---

<sup>268</sup> Trecho atribuído a Lévi-Strauss. (BURKE, 2003, p. 13)

Desse modo, em relação à narrativa tradicional, concluímos que, para definir *quem é* e *quem não é* jabuti, não é relevante conhecer todos os seus hábitos alimentares (o todo cultural) ou a totalidade dos costumes dele. O essencial é vislumbrar o que *funciona* como sinal diacrítico no contexto específico e determinado de interação social.

A antelação ao termo *funciona* é para reafirmar a fluidez dos sinais diferenciadores, em oposição ao que é fixo. Vejamos: se, em vez de casado com a arara, o jabuti fosse casado com um peixe, os elementos invocados para definição da sua pertença não seriam mais os de *se rastejar e não subir em árvores*. A sua identificação, provavelmente, se revelaria pela impossibilidade de *manter-se submerso na água por muito tempo*, e o peixe, fora dela. Ainda assim, o jabuti carregaria os atributos de *se rastejar e não subir em árvores*. Ocorre que estes últimos atributos perderiam a sua pertinência na nova situação de interação (com o peixe).

Chamamos a atenção para o fato de que, embora pareçam previsíveis, os traços que culturalmente *funcionam* como fronteira étnica na arena das relações sociais não são sabidos *a priori*. É preciso analisar o contexto concreto de contato. O que é realçado para marcar a distinção entre um grupo *A* e um grupo *B* pode não ser pertinente para outros grupos étnicos ou mesmo em contextos e épocas diferentes. Exemplificativamente, no nordeste brasileiro, os Fulni-ô<sup>269</sup> definem seus limites sociais invocando o ritual secreto do Ouricuri, onde só são considerados pertencentes ao grupo aqueles que participam do ritual desde a tenra idade (HERNÁNDEZ-DÍAZ, 2013). Já os Baré do alto rio Negro, antes falantes de línguas da família *aruak* (PIB, 2021), agora têm na Língua Geral<sup>270</sup> (ou *nheengatu*) o lugar social da alteridade que os diferencia de outros povos da região (BARROS; SANTOS, 2007).

Agora, um questionamento se impõe: se os traços que singularizam determinado povo não são entrevistados, quais filtros os atores aplicam para decidir realçar socialmente determinado (s) elemento(s) cultural (is) em detrimento de outro(s)? Pensamos que a resposta pode estar na lógica capaz de dicotomizar, com eficiência, o *nós* e o *outro*.

---

<sup>269</sup> Informações do sítio eletrônico *Povos Indígenas no Brasil* (PIB, 2018) atestam que os Fulni-ô habitam atualmente no município de Águas Belas, sertão pernambucano. Segundo a mesma fonte, os Fulni-ô vivem em duas aldeias. Uma delas se localiza junto à cidade de Águas Belas. É nesta aldeia que se encontram as instalações do Posto Indígena da FUNAI; a outra é o lugar sagrado do ritual do Ouricuri, onde se estabelecem nos meses de setembro a outubro.

<sup>270</sup> A língua geral ou *nheengatu*, como aquela ficou conhecida na região amazônica brasileira, é, na verdade, uma adaptação do *tupi* antigo realizada pelos missionários jesuítas nos primeiros séculos de colonização portuguesa. Para Eduardo Almeida de Navarro (NAVARRO, 2011), professor da Universidade de São Paulo (USP), especialista em *tupi* antigo e *nheengatu*, a língua geral amazônica não existia antes da chegada dos europeus à América. Segundo ele, o *nheengatu* começou a se formar no Maranhão e no Pará da língua falada pelos *tupinambá* que ali estavam e que foram aldeados pelos missionários jesuítas, juntamente com muitos outros indígenas de outras etnias e de outras línguas.

Os grupos selecionam o que é “operativo para servir de contraste” (CUNHA, 1986, p. 101); o que pode efetivamente emblemar a oposição entre os atores envolvidos na situação concreta de contato social. Nesse sentido, o médico Samuel Collins em viagem à Rússia no século XVII observou que, frequentemente, a identidade cultural é definida por oposição: “Porque os católicos romanos se ajoelham ao fazer suas preces, eles [os russos] ficam de pé. Porque os poloneses fazem a barba, eles consideram um pecado raspá-la.” (BURKE, 2003, p. 81)

É a partir desse sopesamento que podemos compreender por que o ritual da menina-moça é a insígnia hoje selecionada pelos atores *Tentehar-Guajajara* para *se verem e serem vistos pelo outro* como tais. Nesse ritual, como ficará demonstrado mais adiante, estão presentes as principais ideologias em que se assenta a cosmovisão *Tentehar-Guajajara*, e que marca a fronteira, o *ure* (o *nós* exclusivo). Como disse o ancião com quem conversamos: “É o [a] cultura do índio” e não do *outro*, completamos. Objetivamente, o ritual da menina-moça é o lugar social que mais fortemente os faz se sentirem indígenas *Tentehar* e, ao mesmo tempo pela consciência da alteridade contrastiva, os faz serem reconhecidos como tais, inclusive pelos indígenas *Jê* da região.

Nas muitas idas à aldeia Escalvado do povo *Kanela*, entre os anos de 2013 e 2017, para execução do PRONATEC e de outras atividades de extensão, atores *Jê* faziam sempre menção à Festa da Menina-moça como sendo a “*festa dos guaja*<sup>271</sup>”. Era uma observação acompanhada de outra: “*Aqui, nós fazemos a prisão*<sup>272</sup> [do rapaz!]”. Diferentemente do grupo *Tupi* das regiões do Corda e do Mearim avizinhados à TI *Kanela*, na aldeia Escalvado, são os meninos quem precisam ser iniciados para serem considerados homens (adultos).

Como bem observou a pesquisadora Panet (2010, p. 124) “A menstruação não dá ensejo a nenhum ritual de iniciação feminina entre os canelas”. Desse modo, o ritual da menina-moça, da forma como é ritualizada pelo grupo *Tupi* em questão, é operativamente o emblema da fronteira, compreendido como o lugar social da diferença, capaz de fortalecer o sentimento de pertença (autorreconhecimento) nos seus praticantes e, ao mesmo tempo, o de reconhecimento pelo *outro*.

Cabe pontuar, ainda, que a celebração da passagem feminina *Tentehar-Guajajara* reúne em uma mesma tessitura ritualística o que há de mais representativo para o grupo, alcançando desde a sua cultura material (maracá, cocar etc.) até à imaterial (costumes, crenças, língua etc.). Tal representatividade sugere que, talvez, por isso mesmo, essa celebração seja alvo constante

<sup>271</sup> Abreviação do termo *Guajajara*.

<sup>272</sup> Refere-se a uma das etapas do ritual de iniciação masculina praticada pelos *Kanela*.

das ofensivas envidadas por diversas denominações religiosas instaladas nas comunidades indígenas da região. Atacando-se o ritual, ataca-se, de uma vez só, os principais elementos culturais tradicionais do grupo.

Olhando, agora, o campo empírico da pesquisa, percebemos que a fronteira entre *karaiw* e *Tentehar-Guajajara* é nítida e se expressa através de símbolos e formas diversas. O ritual da menina-moça é considerado um dos elementos centrais, assim como a proibição do não indígena assumir o posto de cacique da comunidade. A nossa interpretação é que essa proibição não visa apenas evitar uma suposta submissão irrestrita dos representados ao representante, uma vez que o cacicado em aldeias *Tentehar-Guajajara* não confere poder ilimitado ao líder sobre a vida das demais famílias. Na verdade, a não assunção do poder político por um *karaiw* é, a nosso ver, uma estratégia para reafirmar a identidade indígena e definir *quem é e quem não é Tentehar-Guajajara*, estabelecendo o lugar social de cada um dos atores envolvidos.

Na narrativa tradicional ora analisada, o casamento do jabuti com a arara e a coexistência em um mesmo território não alteraram a identidade dos atores envolvidos, mas sim reafirmou-a. Sob os olhares da Antropologia americanista do início do século XX, notadamente a que encarava os fenômenos de contato entre culturas pelo *background* epistêmico da aculturação, a identidade étnica de um grupo em contato com outro estaria seriamente ameaçada pela dominância com que supostamente age uma cultura sobre a outra. Entretanto, diferentes etnografias<sup>273</sup> sobre contatos intergrupais têm mostrado que a cultura de um grupo étnico, em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função (CUNHA, 1986), a despeito das mudanças e transformações. O contato, sob essa perspectiva, pode corroborar para nutrir o sentimento de pertença e de diferenciação, engendrada em símbolos diacríticos da cultura do grupo.

A história de contato dos *Tentehar-Guajajara* com os não indígenas, marcada por espoliação, tentativas de apagamento de sua identidade étnica, usurpação de territórios tradicionais etc., é uma eficiente demonstração prática disso. Frustrando todos os prognósticos do último século – “se outro antropólogo se propuser a investigar o que aconteceu [...] com essa *gente verdadeira*<sup>274</sup>, talvez encontre apenas algumas provas da sua existência” (COSTA, 1994, s/p) -, esses indígenas resistiram e, atualmente, cantam coletivamente: “*ainda estou vivo*<sup>275</sup>”.

<sup>273</sup> Estudos sobre etnogênese, que no dizer de João Pacheco de Oliveira (OLIVEIRA, 1998) refere-se ao processo de emergência de novas identidades ou como reinvenção de etnias já conhecidas, mostram que povos considerados extintos pelo Estado brasileiro, após intenso contato, reivindicam uma identidade étnica. No Maranhão, o povo Gamela é um bom exemplo desse processo.

<sup>274</sup> Numa referência ao significado do termo *Tentehar = gente verdadeira*.

<sup>275</sup> Trecho do canto indígena entoado na festa de menina-moça, na aldeia Pantanal, em setembro de 2021.

*Ainda estar vivo*, repetido muitas vezes durante o ato de agregação do ritual da menina-moça, expressa a reafirmação étnica, a permanência e a resistência daqueles atores frente ao sentenciamento de desaparecimento de que foram alvos.

Nessa senda, ao discutirmos a questão da identidade étnica, é importante destacar que ela não se sustenta no isolamento dos grupos, mas sim através da articulação e do contato, mesmo que este possa ser conflituoso. É nos momentos de embates que a pressão exercida no interior de um grupo alcança seu clímax para a manutenção ativa da fronteira. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), o que pode levar ao exacerbar dessas fronteiras em vez de enfraquecê-las. No entanto, devemos ter cautela ao analisar essa dinâmica, já que a história nos mostra que o contato nem sempre foi benéfico para os grupos subalternizados, como evidenciado pela dizimação<sup>276</sup> de inúmeras etnias que habitavam o que hoje é o Brasil no início da colonização europeia.

Um relato interessante que ilustra a complexidade da questão dos contatos e dos processos de identificação étnica nesse contexto é o da jovem indígena CG<sup>277</sup>. Vejamos: *“Professor, o povo é besta. Acha que o branco só porque vem morar na aldeia vira indígena, e acha que o indígena que vai morar na cidade deixa de ser indígena.”*

O desabafo da jovem reflete, por um lado, a condição de contato permanente que eles experimentam, quer na cidade, quer na aldeia; por outro, é uma fala representativa de seu povo que evidencia o deslocamento, e ao mesmo tempo a fluidez da fronteira emblemada na *ocupação de um território específico* para outros elementos que entendem, hoje, basilares à construção de suas identidades. Em suma, um(a) não indígena pode se casar com um(a) indígena e até mesmo morar na aldeia, mas isso não o(a) transforma em um(a) indígena. O mesmo vale para um indígena que vive em áreas urbanas<sup>278</sup>.

Por outro lado, o deslocamento a que nos referimos anteriormente não levou os indígenas a abandonarem suas reivindicações por demarcação e proteção de seus territórios tradicionais. O que é fortemente contestado por eles, e está devidamente marcado no discurso

---

<sup>276</sup> Segundo o CIMI (2004), mais de 1470 povos indígenas foram extintos nos últimos 500 anos. Desse total, 820 e 344 habitavam territórios que hoje correspondem às regiões Norte e Nordeste do Brasil, respectivamente.

<sup>277</sup> O lugar de enunciação da jovem é de alguém que, desde os onze anos de idade, teve que se estabelecer na cidade para estudar. Ia para a aldeia aos finais de semana e nos períodos de férias escolares. Por ocasião de sua primeira menstruação, ela estava na cidade, porém retornou à aldeia para cumprir as etapas do ritual de passagem.

<sup>278</sup> Embora muitos *Tentehar-Guajajara* tenham residência em Barra do Corda - MA, principalmente no bairro Tamarindo, a maioria destes não perderam a conexão com a aldeia de origem. Durante a pesquisa, observamos diversas famílias indígenas fixadas no espaço urbano retornando, com certa frequência, à comunidade para participar da Festa da Menina-moça ou mesmo para visitas aos finais de semana à parentela que permaneceu aldeada. Há, ainda, como acontece na aldeia Pantanal, famílias que passam a semana em Barra do Corda, em face da necessidade de trabalho e de estudos dos filhos, e aos finais de semana retornam à aldeia.

da jovem indígena (CG), é o estereótipo limitante de que um "*índio de verdade*" é aquele que permanece exclusivamente na aldeia; concepção que circula amplamente no imaginário local.

Em 2020, assistimos ao Estado brasileiro empregar o critério "residente em terras demarcadas" (MS, 2020, p. 22) para definir a população indígena prioritária no programa de vacinação contra a COVID-19. Em outras palavras, a mensagem implícita é que o governo considerava apenas como indígenas "de verdade" aqueles que moram na aldeia e, pior ainda, apenas aqueles que viviam em terras formalmente demarcadas.

Usar exclusivamente o critério de habitação (morar em aldeias localizadas em TI demarcadas) para identificar quem é ou não indígena é demasiadamente questionável por várias razões. Em primeiro lugar, os processos de demarcação de TI no Brasil são bastante lentos e podem levar anos, apesar de a Constituição Federal de 1988 ter estabelecido o prazo de cinco anos para a conclusão da demarcação (BRASIL, 1988). Isso é confirmado pelos dados da FUNAI, que mostram que das 680 TI com processos de demarcação instaurados, 237 ainda não tiveram suas fases de demarcação concluídas (FUNAI, 2021).

Em segundo lugar, a definição dos limites geodésicos muitas vezes não leva em conta os interesses<sup>279</sup> e a territorialidade dos povos e das comunidades tradicionais envolvidos. Em terceiro lugar, e não menos importante, a história de aldeamentos forçados em lugares próximos às cidades e a expulsão de muitos povos tradicionais de seus territórios é seletiva e propositalmente esquecida pelo Estado. Portanto, entendemos que negar o direito à vacinação a indígenas que moram na cidade ou em terras tradicionais não demarcadas é uma tentativa reiterada de silenciar a identidade desses atores sociais, para além da negação do direito à saúde.

Investida semelhante se deu por meio de outro expediente<sup>280</sup> normativo, editado pela FUNAI em janeiro de 2021, onde o governo brasileiro à época (2019 – 2022) insistiu<sup>281</sup> mais uma vez em consignar a identidade étnica dos povos originários à ocupação de um território específico. Sem nenhum debate ou sustentação jurídica e científica, o Estado agiu de *ex officio* para invisibilizar cerca de 380 mil indígenas que não vivem em TI, o que corresponde a 42% da população ameríndia contada pelo órgão censitário em 2010 (IBGE, 2010), sob a alegação

---

<sup>279</sup> O episódio ocorrido em 1944, em que os *Tentehar-Guajajara* da aldeia Uchoa foram expulsos para dar lugar ao projeto de colonização agrícola em Barra do Corda, mostra o desprestígio com que os interesses dos povos tradicionais sempre foram tratados.

<sup>280</sup> Resolução nº 4, de 22 de janeiro de 2022, da FUNAI. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-4-de-22-de-janeiro-de-2021-300748949> Acesso em 18 de jan. de 2023.

<sup>281</sup> A referida resolução foi suspensa por decisão do Ministro do STF, Roberto Barroso, no bojo da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709 MC/DF, movida pela Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB).

de que os “novos” critérios de heteroidentificação aprimorariam a proteção dos povos e indivíduos indígenas.

Com as vênias do trocadilho *vinho velho em odres novos*<sup>282</sup>, tal proposta não é inédita. A historiografia brasileira, desde quando ainda era uma extensão de Portugal, está repleta de ações<sup>283</sup> engendradas pela administração que visavam eliminar a presença indígena valendo-se de estratagemas de negação das identidades ameríndias. Mestiço, “quase brancos”, caboclos, remanescentes, são alguns dos termos empregados meticulosamente para ratificar o “desaparecimento” de povos e comunidades tradicionais e, com isso, justificar o sequestro de seus territórios tradicionais.

Refletindo ainda sobre a inquietação da jovem CG; ela nos autoriza propor mais uma interpretação, a qual, ainda que óbvia, é imperioso reafirmá-la. Para uma parcela expressiva dos atores com quem nos relacionamos antes e durante a pesquisa, a habitação permanente e exclusivamente no território tradicional não se constitui, no atual contexto, um emblema rígido capaz de marcar a distintividade entre indígenas e não indígenas como o foi no passado, principalmente entre as décadas de 60 a 90 do século XX, quando *Tentehar-Guajajara* e não indígenas (posseiros, colonos e clérigos) travaram um conflito beligerante em torno dos limites geodésicos da TI Cana Brava/*Guajajara*.

As razões para o referido deslocamento estão, segundo nossa análise, justamente no estreitamento das relações interétnicas entabuladas por *Tentehar* e *karaiw*, perceptíveis em todas as áreas da vida social: comercial, política, religiosa, educacional e conjugais, para citar algumas. Como já apontado, é cada vez mais frequente a presença de não indígenas<sup>284</sup> (e as representações do seu contexto) no território tradicional, assim como tem se elevado gradualmente, ainda que em regime sazonal, a presença dos atores indígenas nos espaços citadinos. Portanto, os grupos tendem a deslocar a fronteira para outros elementos culturais sempre que a configuração da situação de contato social com o *outro* se alterar. Interpretamos tal movimento como o esforço estratégico e político para garantirem a distintividade e não serem diluídos na sociedade envolvente.

Por essa lógica, habitar permanente e exclusivamente na aldeia perdeu parcialmente a operatividade para servir de contraste (CUNHA, 1986), fazendo com que os atores realcem e

---

<sup>282</sup> Originalmente, a passagem bíblica diz: Vinhos novos em odres velhos.

<sup>283</sup> No capítulo III e IV desta tese, fizemos o registro de algumas delas.

<sup>284</sup> Pelos dados preliminares do Censo 2022 (IBGE, 2023) sobre a população indígena é possível inferir que, na TI Cana Brava/*Guajajara*, o número de pessoas não indígenas residentes nesse território mais que sextuplicou em relação ao Censo de 2010. Em valores absolutos, o número de não indígenas residentes na TI Cana Brava saiu de 25 (vinte e cinco) em 2010 para 162 (cento e sessenta e dois) em 2022.



invistam mais tempo e energia em outros aspectos de sua cultura. É, pois, neste cenário, que o ritual pubertário feminino ganha força e a operatividade necessárias à erigição da fronteira. Páginas nas redes sociais<sup>285</sup> mantidas por diferentes aldeias da TI Cana Brava, de visualização pública, inclusive por não indígenas, vão nessa direção, apresentando invariavelmente o ritual feminino em lugar de destaque. Isso sugere que é a maneira como esses atores desejam ser lembrados e reconhecidos. Portanto, o referido ritual não significa o que restou da cultura tradicional do grupo, mas o que eles veem de mais significativo (e operativo) no momento para representar a distintividade.

### Imagem 17 - Convite para a Festa da Menina-moça na aldeia El Betel e Santa Maria



FONTE: Página Oficial da Aldeia El Betel<sup>286</sup> e Comunicação\_Canabrava<sup>287</sup>(BR 226)

Todavia, o vínculo umbilical do povo indígena com o seu território tradicional continua forte. Isso é evidente no retorno das famílias da jovem indígena *Tentehar-Guajajara* à aldeia de origem, quando ela se encontra na cidade por ocasião da primeira menstruação, demonstrando a sacralidade com que o território é tratado. A propósito, a forma como indígenas e não indígenas atravessam as fronteiras físicas e simbólicas do território tradicional, representadas no "*estar lá*" (na aldeia) e no "*estar aqui*" (na cidade), bem como pelo ato de *sair* e *retornar* ao território, revela a fluidez com que as fronteiras étnicas podem se comportar.

Essa fluidez permite o diálogo entre diferentes culturas, bem como o trânsito de pessoas e representações. Na sua acepção mais elástica, diz Lask (2000, p. 21) ao prefaciar Barth (2000),

<sup>285</sup> Aldeia Monalisa: [https://www.instagram.com/aldeia\\_monalisa/](https://www.instagram.com/aldeia_monalisa/), Jovens da TI Cana Brava: <https://www.instagram.com/jovens.t.i.cana.brava/>

<sup>286</sup> Disponível em <https://www.instagram.com/aldeiaelbetel/>. Acesso em 24 de jan. de 2023.

<sup>287</sup> Disponível em <https://www.instagram.com/p/CkvwziaAqHV/>. Acesso em 24 de jan. de 2023.

“a fronteira étnica é livre dos constrangimentos territoriais”; é portátil. Ou seja, o território e outros elementos que podem ser considerados fronteiras não isolam o grupo, mas sim permitem a articulação e o trânsito entre diferentes culturas. Poutignat e Streiff-Fenart (2011) também ressaltam que os limites sociais nunca são muralhas inabaláveis, mas sim relativamente fluidos, moventes e permeáveis.

A narrativa de *O jabuti e a sua mulher arara* reafirma este caráter dinâmico das fronteiras em dois momentos distintos. Primeiro, quando o jabuti utiliza uma vara para colher frutas no alto de uma sapucaí, mesmo sendo um réptil rastejante. Segundo, quando o jabuti sobe aos céus, que não é seu habitat natural, pegando carona de seus colegas. Isso evidencia a permeabilidade e a manipulação dos limites que marcam o seu lugar, permitindo o relacionamento com o *outro*, além de demonstrar a dinâmica das relações sociais entre indígenas e não indígenas no campo factual e a maneira como os limites são, algumas vezes, permeáveis e manipuláveis, permitindo o trânsito de pessoas e representações.

#### 5.2.1.1 Diz o provérbio popular: “Filho de peixe, peixinho é!”

Na seara das discussões sobre identidade, os termos raça e etnia são frequentemente utilizados com alguma confusão. Apesar da divergência, no cenário presente o conceito recorrente de raça se relaciona mais à questão fenotípica<sup>288</sup>, enquanto o de etnia aponta para os aspectos culturais. Essa lógica explica o modo automatizado com que agimos ao relacionar o negro a questões raciais e o indígena ao cultural. O próprio termo *branco* possui conotações diferentes a depender do ângulo, o qual, nos estudos de relações raciais, tem um sentido mais estrito; ao passo que nos de aculturação, é mais amplo, e refere-se a todos os não indígenas, negros inclusive. (MELATTI, 2007)

Os *Tentehar-Guajajara* também parecem fazer essa distinção. Para marcar a fronteira sob o ângulo das diferenças culturais entre eles e os não indígenas, usam a expressão *karaiw*, como em *Karaiw ze'eg* – A língua do branco, independentemente do fenótipo. Já para enfatizar o aspecto biológico e hereditário cor da pele, empregam o termo *pàràrà* (negro).

Embora, atualmente, relativamente afastadas conceitualmente, cultura e biologia humanas já estiveram numa relação de hierarquia desta sobre aquela, pelo menos no campo teórico. Sob o viés antropológico, o conceito de cultura foi gestado tendo como *background* intelectual os fundamentos do evolucionismo biológico, de Charle Darwin (1809 - 1882). Nesse sentido, Edward Tylor, o primeiro a propor uma definição antropológica para cultura, defendia

---

<sup>288</sup> Não podemos deixar de considerar que, no Brasil, a raça é também uma questão de construção social.

que a diversidade cultural verificada no mundo poderia ser considerada “como estágios de desenvolvimento ou evolução, cada um como resultado de experiências anteriores<sup>289</sup>” (TYLOR, [1871] 1889, p. 1).

Mais tarde, a superação da relação renitente que ligava o cultural ao biológico até o início do século XX foi discutida por Alfred Louis Kroeber, na obra intitulada *O superorgânico*, onde concluiu que a organicidade humana (biológica) está inevitavelmente ligada a processos hereditários; ao passo que o cultural, não, “ou não está necessariamente associada a agentes hereditários” (KROEBER, [1917] 1993, p. 43).

Na verdade, se for para estabelecer uma relação entre ambas, veremos que a biologia é muito mais condicionada à cultura do que o contrário. Laraia (1986) nos mostra como esta interfere naquela ao ponto de, entre alguns grupos *Tupi*, poder curar ou mesmo decidir sobre a vida e a morte dos membros do sistema:

A cultura também é capaz de provocar curas de doenças, reais ou imaginárias. Estas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais. Um destes agentes é o xamã de nossas sociedades tribais (entre os Tupi, conhecido pela denominação de pai'ê ou pajé). Basicamente, a técnica de cura do xamã consiste em uma sessão de cantos e danças, além da defumação do paciente [...] e a posterior retirada de um objeto estranho do interior do corpo do doente por meio de sucção. O fato de que esse pequeno objeto (pedaço de osso, insetos mortos etc.) tenha sido ocultado dentro de sua boca, desde o início do ritual não é importante. O que importa é que o doente é tomado de uma sensação de alívio, e em muitos casos a cura se efetiva. (LARAIA, 1986, p. 77 – 78)

Até mesmo o nascimento, considerado por teóricos primordialistas como o modo principal de recrutamento dos grupos étnicos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), sofre interferência da cultura praticada pelo grupo de tal forma que “*ter o sangue indígena*”, como comumente é alardeado, não necessariamente garante ao ator social que o tem a assunção e o reconhecimento da pertença. Se esse fosse o critério unívoco, a maioria da população brasileira seria indígena, uma vez que, muitos de nós, descendemos, direta ou indiretamente, de algum ancestral ameríndio. Entretanto, cada grupo elabora suas regras, antes de mais nada culturais, para si definirem socialmente baseada no nascimento. É assim entre os *Tukúna*, que definem quem pertence e quem não pertence ao grupo de acordo com a identidade paterna, não importando a da mãe (OLIVEIRA, 1976); se o pai é indígena, sua descendência poderá sê-la, do contrário, não. Diferentemente acontece entre os *Fulni-ô*, em que a regra é mais elástica: basta que, pelo menos, um dos genitores seja oriundo do grupo.

Essas elaborações culturais acerca da certeza genética de que a prole carrega equitativamente as informações genéticas do pai e da mãe indicam que a presumida

---

<sup>289</sup> Texto no idioma original: “as stages of development or evolution, each the outcome of previous”

essencialidade das identidades étnicas, tomada como “um conjunto cristalino, autêntico [...] que não se altera ao longo do tempo.” (WOODWARD, 2000, p. 12)” transmitida aprioristicamente no e pelo grupo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), não é suficiente para explicar o fenômeno étnico. Isto posto, a fronteira de ação dupla, que ao mesmo tempo inclui e exclui, que define o *ure*, está longe de ser puramente de ordem orgânica, escolhida *a priori*, transmitida na e pela consanguinidade. Desse modo, até o que, em tese, poderia ter base exclusivamente na biologia, como o recrutamento por nascimento, é diretamente afetado pelas (re)elaborações culturais do grupo.

De todo modo, e embora as comunidades indígenas considerem a descendência indígena por parte de pai e/ou de mãe como um requisito fundamental para o recrutamento étnico, é improvável que esse seja o único critério invocado no processo de identificação. O exemplo dos *Fulni-ô* ilustra bem essa questão, já que, segundo Hernández-Díaz (2013), é imprescindível que a criança participe do ritual secreto do Ouricuri desde a infância para ser reconhecida como *Fulni-ô*, mesmo que seja filha de pai e/ou mãe *fulni-ô*.

Similarmente ocorre entre os *Tentehar-Guajajara*, que também requerem uma filiação direta por parte de mãe e/ou pai indígena para a pertença, mas que vão além disso na definição da identidade étnica. Casos de pessoas com ascendência indígena, mas que não adotam as práticas culturais do grupo, podem não ser reconhecidos como *Tentehar-Guajajara*, mesmo que tenham sobrenome *Guajajara*. Na prática, o que valida a pertença é a partilha da cultura *Tentehar-Guajajara*, como exemplificado pela importância do ritual pubertário feminino para o grupo: “[Festa da menina-moça] é o [a] cultura do índio [*Tentehar*]”.

A esse respeito, a participação das três meninas-moças no ritual de passagem ocorrido em setembro de 2021, na aldeia Pantanal, é bastante representativo. Na ocasião, as três jovens protagonistas do ritual descendiam de casamentos interétnicos (filhas de pai não indígena e de mãe indígena). Uma delas permanecia mais tempo na cidade do que na aldeia.

De segunda a sexta-feira, o contato dessa jovem era majoritariamente com *karaiw*, exceto, pela presença de seus primos na mesma residência. Na cidade, a garota frequentava a escola e ia aos cultos evangélicos às terças e quintas-feiras. De pele mais clara que a mãe, a menina exibia olhos acastanhados e cabelos mais claros, semelhantes aos da família de seu pai, um *karaiw*. Aos sábados e domingos, na aldeia, a menina comunicava-se mais na língua indígena que na portuguesa no trato com sua parentela indígena. De vez em quando, pintava-se com tinta de jenipapo.

Se o nascimento fosse o índice exclusivo para definição da pertença, a rigor, essas jovens teriam a possibilidade de se identificar como *Karaiw*, por via paterna, ou como *Tentehar*, pela

mãe. Todavia, ao se submeterem ao ritual, na condição de meninas-moças, elas passam, mais do que antes, a serem vistas pelo grupo como indígenas, uma vez que o ritual é reservado a quem, além de nascida de pai e/ou mãe indígena, *se vê e é visto pelo grupo* como tal. Após a passagem ritualística, a indígena poderá assumir plenamente as funções sociais maritais, contribuindo para a reprodução física e cultural, garantindo a perenidade do grupo no tempo e no espaço. Nesse liame, todo o ritual de passagem da menina-moça funciona como uma linha inclusiva e, ao mesmo tempo, excludente, marcando *os que são* e *os quem não são* do grupo. Objetivamente, é a fronteira.

Por outro lado, é imperativo considerar que a percepção da descendência comum fomenta nos atores sociais a pré-disposição para nutrir o sentimento de pertença, porém, essa descendência nem sempre é factual ou possui invariavelmente contorno de pureza. Na maioria das vezes, trata-se de uma crença na (e não no fato da) origem comum, de acordo com Weber, revelando que o princípio do nascimento é, em grande parte, ficção e tolera exceções. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

Nesse sentido, a literatura antropológica brasileira coleciona inúmeras experiências em que o princípio do recrutamento por nascimento foi manipulado pelos atores sociais em situação de contato interétnico. Para citar uma delas: Roberto Cardoso de Oliveira (OLIVEIRA, 1976), quando esteve em viagem ao território *Tukúna*, no alto rio Solimões, nas fronteiras amazônicas entre Brasil, Peru e Colômbia, na aldeia Mariuaçu, discorreu sobre a dificuldade da comunidade indígena em identificar como *Tukúna* três jovens (duas meninas e um menino), filhos de um mestiço (de pai branco e mãe *Tukúna*, do clã Auai e da metade das Plantas) com uma *Tukúna* do clã Manguari e da metade das Aves.

Como o pai das crianças era filho de um branco, jamais aqueles jovens poderiam ser considerados *Tukúna*, visto que, pelas regras do grupo, o *status* clânico é oriundo da linha paterna. O avô materno das crianças, sogro do mestiço, observou que a não incorporação definitiva de seus netos na comunidade poderia trazer sérios problemas a eles, posto que os demais membros do grupo exigiam a expulsão de não indígenas de dentro de sua reserva. No mesmo sentido, o órgão tutor indígena não garantiria proteção e o direito à terra àquelas três crianças. Como solução, o avô materno submeteu seu genro e netos ao ritual de nomeação, fazendo-os receber nomes do clã materno do pai das crianças (clã Auai), o que permitiu o trânsito e o direito aos jovens de serem reconhecidos como parte do grupo.

De igual modo, é possível concluir que as fronteiras étnicas são relativamente porosas e, portanto, atravessáveis. Nessa direção, e a partir da imersão em campo, colecionamos um exemplo singular e que toca a flexibilidade da vedação a um *karaiw* de exercer o cacicado, a

qual, como defendido anteriormente, *funciona* como fronteira étnica marcadora da pertença de quem é e quem não é *Tentehar-Guajajara*.

Segundo os informantes<sup>290</sup>, numa aldeia da região do Mearim, a liderança é assumida por um *karaiw* que, há muito tempo, casou-se com uma indígena, filha do cacique anterior, já falecido. Sobre esse fato, os depoimentos de indígenas de aldeias vizinhas oscilam entre um tom de contestação - “*É estranho um karaiw cacique*” - a uma tentativa de justificar a exceção - “*O fulano é os pés e as mãos da aldeia. Ele briga pelos direitos daqueles índios!*”, “*É casado com uma indígena de lá*”.

Ancorados em Poutignat e Streiff-fenart (2011), exemplos como este podem ser explicados pela permeabilidade das fronteiras étnicas manifestada igualmente pelo estatuto de “membro honorário”, que algumas vezes podem adquirir aqueles que, mesmo sendo manifestamente *outro* em decorrência de sua origem ou de sua herança cultural, são admitidos a participar, e até ocupar, posições sociais no grupo que o recebe.

### 5.2.2 “Tupàn é errado também! Tupàn é relâmpago!”: a tradução de deuses<sup>291</sup>

Cotidianamente, *Tupã* e suas variações terminológicas (*tupàn*, *tupana*, *tupá*) são associados ao Deus bíblico, de base cristã. Além disso, diz-se que esses termos de etimologia indígena é a maneira como diferentes povos indígenas *Tupi* nomeiam o Criador do universo. Nas crônicas de Claude D’Abeville, do início do século XVII, sobre os *Tupinambá* da costa maranhense, o padre registra que eles chamavam a Deus de *Tupã*, quando ouviam trovoadas dos céus (D’ABBEVILLE, 2008). Cerca de 100 anos antes (século XVI), na região da baía de Guanabara, no atual Rio de Janeiro, o franciscano francês André Thévet observou que os ameríndios daquele lugar faziam menção a um senhor, a quem chamavam de *Tupã*, “[...] o qual - dizem - lá, no alto, troveja e faz chover” (THÉVET, 1944, p. 176)

Mais de quatro séculos depois do primeiro registro de contato dos *Tentehar* com os europeus, existe uma relativa disputa em torno do que seja (e do que foi) o *Tupàn* para esse povo indígena. Há, entre estes, quem afirme, sem aparente contestação, que *Tupàn* é o “*Deus da Bíblia*”, outros, o associam ao trovão, ao que manda chuva. Mais escassamente, encontramos a concepção de que *Maira*, a figura mítica mais emblemática do grupo, é, na verdade, Deus, e, este, *Tupàn*; *Maira-yr* (filho do *Maira*), Jesus e o *Mikura-yr* (filho do *Mucura*), o Espírito Santo, numa referência à doutrina da trindade cristã.

<sup>290</sup> Servidores da CTI - FUNAI com quem conversamos informalmente atestaram a informação.

<sup>291</sup> Esta expressão, segundo Burke (2003, p. 58), foi cunhada pelo egiptólogo alemão Jan Assmann e quer dizer “a busca por equivalentes no panteão de uma cultura das principais figuras do panteão de outra.”

Especialmente esta última lógica – de Pai, Filho e Espírito Santo corresponderem ao *Máira*, *Máira-yr* e ao *Mikura-yr*, respectivamente – nos conduz à reflexão de que o contato entre grupos distintos é uma via de mão dupla, embora as relações não se deem em condições de igualdade nem se trata de uma via uniforme. Na mesma linha de raciocínio, se considerarmos que Vasco da Gama e sua tripulação, quando adentraram pela primeira vez um templo indiano em Calcutá, interpretaram as figuras de Brahma, Vishnu e Shiva como sendo uma representação da Santíssima Trindade (BURKE, 2003), é coerente afirmar que os nativos também poderiam interpretar os estrangeiros com base nos arquétipos de sua própria cultura. Ou seja, o povo *Tentehar-Guajajara*, ao estabelecer uma conexão entre *Máira*, *Máira-yr* e *Mikura-yr* e a Trindade cristã, realiza uma espécie de tradução cultural do desconhecido.

No campo da pesquisa, a ideia de *Tupàn* como trovão foi registrada em duas ocasiões: a primeira na narrativa intitulada *Cantando para o mel*<sup>292</sup>, a qual conta que certa vez os animais da floresta foram comer mel e, segundo a tradição do grupo, quando se está em um grupo de animais para comer mel é preciso que se cante para ele para que haja abundância.

Naquele dia, todos os animais, que eram índios e sabiam falar, estavam reunidos para cantar para o mel, quando bem devagarinho chegou um veado cujo nome era Tupã (Deus do trovão). O veado também deveria cantar, mas ele preferiu ouvir os outros animais cantando primeiro. [...] No meio daquela cantoria toda chegou a onça cantando assim:

- Côro de veado cheio de mosca! Côro de veado cheio de mosca!

O veado Tupã não gostou nem um pouco da brincadeira da onça e, por isso, deu duas trovoadas com muita raiva e foi embora com grande velocidade como um raio no céu. (GUAJAJARA, 2019, p. 8 - 9)

A segunda vez em que registramos o termo *Tupàn* sendo tomado como trovão ocorreu por ocasião da Festa da Menina-moça, na Aldeia Pantanal, em 17/09/2021.

A tarde foi muito quente. A festa havia começado por volta das 15h30min. As meninas-moças, três no total, já tinham se recolhido para o quarto junto com o sol, às 18h. Todos à festa, cerca de 300, estavam cansados, mas muito felizes. Riam, entoavam cânticos na língua, deitavam-se nas redes armadas sob um grande pé de caju. Outros, simplesmente sentavam no chão sem nenhuma reticência. Tudo ali muito próximo de uma grande fogueira que aquecia três panelas de borra, cheias de carne de boi. Enquanto uns começavam a retirar o caldo da panela para misturá-lo à farinha, decidi me aproximar de dois indígenas, sentados no chão, próximo à casa do cacique da aldeia Pantanal. Eram dois velhos (*tàmuz*), moradores de aldeias próximas à Pantanal. Um deles me convidou para sentar no chão, junto com eles: “Senta aqui, *Karaiw!*”. Não poderia recusar o convite. Continuaram a conversa: falavam da grandiosidade da festa, da quantidade de pessoas presentes, da fartura de carne e de farinha. A propósito, para ser uma boa festa e receber elogios não pode faltar esses dois itens; “*se não o povo fala*”, confessou-me uma vez um indígena da Pantanal.

<sup>292</sup> Esta narrativa compõe o livro publicado por Geclésio Vituriano Faustino Guajajara, que à época da publicação, pertencia à aldeia Pantanal. Segundo o livro, intitulado *No tempo em que os animais falavam*, esta e outras narrativas são contadas oralmente pelo *tàmuz* da aldeia.

Quase sempre, se dirigiam a mim pedindo confirmação do que falavam: “Não é não, *karaiw?*”. Mudaram a pauta: começaram a falar de espíritos. Numa das oportunidades, já tendo espaço para travar um diálogo mais intenso, me referi a Deus como *Tupàn*. De forma incisiva, um deles me corrigiu: “É errado também, *Tupàn* não é *Tupàn* [no sentido de que *Tupàn* não é Deus]. O nome de verdade é *Zaneru*, Deus nosso pai. [...] *Tupàn* é relâmpago.” (Diário de campo nº 18, de 17/09/2021)

Já a relação entre *Tupàn* e Deus-Pai, que busca estabelecer uma homologia semântica entre ambos, tem sido vigorosamente defendida, sobretudo através da difusão do ideário cristão, inicialmente pela Igreja Católica e muito mais, atualmente, por denominações evangélicas. Nesse sentido, a tradução do livro sagrado cristão (*Tupàn Ze'eg*<sup>293</sup> - A palavra de Deus) para diferentes línguas indígenas, incluindo a dos *Tentehar-Guajajara*, bem como a formação de lideranças religiosas nativas, têm sido as principais estratégias adotadas pelas missões transculturais. Segundo tais missões, existem concepções de mundo que são verdadeiras e universais, e que, embora diferentes, “todas as culturas seriam perpassadas por um dimensão (a ideia de Deus<sup>294</sup>) que permite a transitividade (ou tradutibilidade) de conteúdos entre diferentes sistemas culturais.” (ALMEIDA, 2006, p. 282)

Decerto é que toda essa polêmica é oriunda do contato com os colonizadores. Desde o início da colonização, a fé cristã se apropriou deliberadamente de símbolos indígenas comutando os significados originais. O que tradicionalmente era entendido pelos povos originários *Tupi* como trovão/relâmpago ou o que faz chover (*Tupã*, *Tupàn*, *Tupá*) foi intencionalmente alterado por religiosos católicos e evangélicos para se referir ao Deus único, criador dos céus e terras. Jean de Léry, pastor, missionário e membro da igreja reformada de Genebra, que esteve na colônia (hoje, Brasil), em 1556, fez o seguinte relato:

Achando-me certo dia em uma aldeia da grande ilha chamada Piranijú deparei com uma mulher prisioneira prestes a ser morta pelo modo por que descrevi. Aproximei-me e disse-lhe que se recomendasse a **Tupan, o que não quer dizer Deus entre eles, mas sim trovão.** Eu me adaptava, porém ao seu falar e lhe disse que orasse como eu lhe ia ensinar. (LÉRY, 1961, p. 156, grifos nossos)

<sup>293</sup> A Bíblia Sagrada foi traduzida para a língua *Tentehar* pelo casal norte americano Harrison (Carl e Carole), que, em nome do *Summer Institute of linguistics* (SIL), instituição cristã-evangélica, chegaram à aldeia *Tentehar-Guajajara* Zutiwa, na TI Arariboia, em 1969 com a missão de traduzir os textos bíblicos para a língua nativa. A publicação oficial aconteceu em 2007.

<sup>294</sup> A base da ideia universal de Deus pode ser encontrada no livro bíblico de Salmos, 19, versos 1 - 4: “1. Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos. 2. Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. 3. Não há linguagem nem fala onde não se ouça a sua voz. 4. A sua linha se estende por toda a terra, e as suas palavras até ao fim do mundo [...]”



Embora houvesse a sabença de que *Tupàn* não era o mesmo que Deus cristão, os missionários buscaram construir a relação de homologia, valendo-se da instauração do medo a um ser supremo (Deus), na tentativa de controlar o *outro*. Vejamos:

Quando conversávamos com os selvagens e calhava lhes dizermos que acreditávamos em um só Deus soberano, criador do mundo, que fez o céu e a terra com todas as coisas neles contidas e delas dispunha como lhe aprazia, olhavam uns aos outros com espanto e pronunciavam o seu vocábulo designativo de admiração: Teh. E quando ribombava o trovão e nos valíamos da oportunidade para afirmar-lhes que era Deus quem assim fazia tremer o céu e a terra a fim de mostrar sua grandeza e seu poder, logo respondiam que se precisava intimidar-nos não valia nada. Eis o deplorável estado em que vive essa mísera gente. (LÈRY, 1961, p. 164)

Ao examinar esses trechos e contrastá-los com a recusa do *tàmuz* em aceitar *Tupàn* como o único Deus - "*É errado também, Tupàn não é Tupàn. O nome verdadeiro é Zaneru, Deus nosso pai. [...] Tupàn é relâmpago.*"-, reafirmamos a tese de que a suposta passividade com que agiram (e agem) os povos tradicionais é retórica de quem sempre se colocou no topo da linha evolutiva, isto é, como superior àqueles.

Em resumo, a rejeição dos indígenas à apropriação cultural feita pelos religiosos é um argumento adicional a favor da resistência indígena. No entanto, ao ouvirmos do mesmo *tàmuz* a crença em um ser supremo, "*Zaneru, nosso pai*", podemos inferir a influência do *outro* sobre os atores sociais indígenas. Isso é possível se reconhecermos a natureza dinâmica das culturas. (LARAIA, 1986)

#### 5.2.2.1 "Como antigamente": O nós (*ure-kwer*) de hoje inspirado no passado

O influxo do ideário cristão sobre as comunidades *Tentehar-Guajajara* da TI Cana Brava/*Guajajara* pode ser verificado em diversos aspectos do cotidiano: na saudação que substitui o termo tradicional *parente* (*ànàn*) por *irmão*, no nome das aldeias (Jerusalém, Nova Jerusalém, Betel, Maranata do Rio Corda, Canaã etc.), na presença dos templos religiosos no interior das comunidades, na realização de cultos evangélicos durante a tradicional Festa da Menina-Moça etc. Mas todos esses elementos, tradicionais e alienígenas, se apresentam nas comunidades com algum grau de conflito, disputa e negociação, que podem se revelar como espaços propícios ao pronunciamento de uma fronteira.

A esse respeito, há um episódio representativo, ao qual já nos referimos no capítulo II. Aqui o resgatamos:

Aos poucos, os indígenas com quem conversava passaram a relatar a interferência que tem exercido algumas denominações religiosas evangélicas dentro das aldeias. Em uma dessas interferências, os jovens GG e CG nos contaram o que havia acontecido na aldeia XXX, distante da Pantanal cerca de 3km.

“Então, no dia que ia ter a festa da menina-moça lá na aldeia XXX ... os pais da menina são crentes. Acho que todo mundo lá é crente. Aí lá teve essa discordância entre os cristãos e a festa da menina-moça; sobre as cantorias, essas coisas. Só que o pai dela lá falou que não queria que passasse esse momento de ... Esse momento de comemoração, entendeu? De comemorar a festa da menina-moça, essas coisas. Falou todo mundo lá que queria a festa da menina-moça como antigamente, como ritual mesmo, com a cantoria e tudo, mesmo eles sendo crente, essas coisas. Aí entraram num acordo. Começaram a cantar na língua mesmo, na língua indígena as cantorias, na língua Guajajara. Aí, é, todo mundo aceitou, entendeu? Todo mundo aceitou, todo mundo cantou, todo mundo pulou. Aí as meninas também, todo mundo, com maracá e tudo. Pintura corporal, jenipapo. Aí de noite teve o culto. Aí de madrugada, na saída da menina-moça, teve a cantoria de novo. Os pajés” (*sic*) (DIÁRIO DE CAMPO n° 6, de 22, 23, 24, 25 e 26 de fevereiro de 2021)

O confronto manifesto neste registro se dá entre duas identidades: uma de base religiosa, outra, étnica<sup>295</sup>. A grosso modo, a primeira independe da origem suposta dos membros e da sua história ancestral. Para assumi-la, isto é, *ser crente/ser irmão*, basta, em linhas gerais, a fé e a prática do que preceitua o cânone sagrado. O segundo tipo de identidade, como já temos frisado, vale-se do processo de *identificar-se e ser identificado pelos outros* considerando traços culturais diacríticos, enfatizados no relacionamento social com o *outro*, e percebidos como tendo uma origem comum e sendo contínuos na história grupal. Conquanto as diferenças apontadas entre ambas as identidades, é importante a compreensão de como uma interfere na outra e, principalmente, como os atores sociais acionam sua identidade étnica para resistir e existir como grupo que se difere da sociedade envolvente.

Nessa seara, temos que lembrar que, embora bastante difundida entre os *Tentehar-Guajajara*, e já contando com muitos indígenas convertidos, a religião cristã faz parte originalmente do repertório do *karaiw*, do *outro*. Por essa lógica, o acionamento de elementos culturais diferenciadores, situados numa esteira de continuidade temporal indígena, como relataram os dois jovens - “*Falou todo mundo lá que queria a festa da menina-moça como antigamente, como ritual mesmo*” - reafirma a manutenção da fronteira entre indígenas e não indígenas, pois não é a celebração do culto devotado a Deus o que pronuncia o *ure*, mas, sim, a celebração do moqueado, supostamente, “*como antigamente, como ritual mesmo*”.

O discurso reivindicatório sobre formas e modos culturais pretéritos, a exemplo da aspiração ao “*como antigamente*”, é confirmatório de que uma das estratégias pelas quais as identidades se estabelecem é “por meio do apelo a antecedentes históricos” (WOODWARD, 2000, p. 11), em que a narrativa do que foram culturalmente os ancestrais torna-se um balizador institucionalizado para o presente.

<sup>295</sup> Ver *Antropologia do Brasil*, de Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1986)

Dito isso, a força e os significados sobre o passado cultural do grupo assumem, nessa perspectiva, papel de destaque para os *Tentehar-Guajajara* e representam uma estratégia no processo de identificação étnica. Essa referência é pautada cotidianamente pelos atores sociais pesquisados, desde as ocasiões de contação de histórias protagonizadas pelo *tàmuz* – “*Naquele tempo*”, “*Antigamente*”, “*Meu vô me contou*”, “*Nesse tempo os animais falavam*” - até no ritual da menina-moça, seguindo a tradição pretérita dos ancestrais – “*como ritual mesmo*”.

Na expressão idiomática *Ure-kwer*<sup>296</sup> (*nós, a nação, os Tenetehára*), formada pela justaposição do pronome exclusivo *ure* com a partícula *kwer*,<sup>297</sup> a qual, entre outros sentidos, é designativa de coletividade, compreendemos que reside também a inspiração orientada pelo passado (do que foram os ancestrais). A propósito disso, em um artigo publicado no sítio eletrônico da UFMG, Duarte (2007) observou que é curioso o fato de o sufixo *kwer* ser homônimo do morfema que indica tempo passado na língua *Tentehar*, como nos seguintes exemplos: *temi-apo-kwer* (o que foi feito/cumprido), *ma'e-kwer* (a coisa já dita/ocorrida).

Para além da curiosidade, e embora reconhecendo o caráter especulativo, parcial e passível de refutação do que propomos a seguir, encaramos a elocução *ure-kwer* como a reafirmação de que o *nós, os Tentehar, a coletividade* do presente possuem uma orientação muito estreita com o passado de seus ancestrais. Seria, em outras palavras, a reafirmação do *nós/ure*, por meio da reivindicação da história cultural do grupo (WOODWARD, 2000); por meio da recuperação do passado singular (*kwer*). Portanto, o *kwer*, neste prisma, articularia tanto a semântica da coletividade indígena *Tentehar*, exclusiva por natureza e reforçada ao se justapor ao pronome exclusivo *ure*, quanto a significação do passado (do que foram), a fim de estrategicamente reafirmar a pertença a um (e a continuidade do) grupo que tem história; passado.

É importante destacar que, como afirmou Assmann (2016), mesmo na memória cultural<sup>298</sup>, o passado não é preservado exatamente como era. A memória alcança somente o passado que pode ser reclamado como "nosso", o que significa que a ideia de “*como antigamente*” é relativamente inatingível, especialmente porque os rituais e outros elementos

<sup>296</sup> Ver *Estudos de Morfossintaxe Tenetehara*, de Fábio Bonfim Duarte (DUARTE, 2007)

<sup>297</sup> Exemplos em que o morfema *kwer* significa coletividade: *awa-kwer* (*conjunto de homens*), *kuzagwer* (*conjunto de mulheres ou mulherada*)

<sup>298</sup> Para Assmann (2016), a memória cultural se difere do conceito de memória coletiva proposto por Halbwachs, uma vez que este teórico excluiu a dimensão cultural do estudo sobre memória, e aquele propõe a cultura como substrato dela. Ele sintetiza: “Ela é exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentem à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra” (ASSMANN, 2016, p. 118),

que podem se abrigar sob o codinome de cultura não são imunes a mudanças, ainda mais no contexto de intenso contato interétnico por que passou e passa o grupo indígena em comento.

Os próprios autores ouvidos durante a pesquisa relataram que a “*festa da menina-moça tá diferente*” quando a compararam com as realizadas na época de seus pais e avós. Nessa direção, a celebração do culto como parte do ritual é sintoma da mudança. Ainda assim, o grupo étnico trabalha pela manutenção de uma fronteira, sendo que é perfeitamente possível acontecerem mudanças nos elementos culturais que a demarcam, sem, contudo, alterar a pertença (BARTH, 2000); ou seja, um grupo pode adotar traços culturais de um outro grupo, como língua e religião, e continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo, parafraseando Poutignat e Streiff-Fenart (2011).

Assim, interpretamos que a inserção do culto evangélico no âmbito do ritual de passagem é resultado de uma negociação, por vezes conflituosa, muito própria dos contextos de contato interétnico, onde os atores sociais de cada grupo buscam marcar sua distintividade.

É bem verdade que a representação dos contatos, principalmente entre indígenas e *brancos* no Brasil, tem tons vivos de dominação, de redução, de apagamento e de esvaziamento dos povos originários, porém, muitos destes grupos souberam aproveitar os apertados espaços para se imporem. Nas palavras de Almeida (2006), no confronto de interpretações entre indígenas e missionários sobre o mundo e a existência, tudo se passa em um espaço-tempo de negociação que varia de caso a caso. E conclui: “[...] esse movimento amplia-se quando ativa e reativamente as populações indígenas incorporam elementos da cosmologia cristã e os devolvem reelaborados.” (ALMEIDA, 2006, p. 304)

### 5.3 DO OUTRO LADO DO RIO (*ywaz*): REPENSANDO AS FRONTEIRAS

**Imagem 18** - Ponte sobre o rio Corda ligando o Assentamento Vila Real à aldeia Sardinha (velha)



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2020)

Da perspectiva em que a imagem foi registrada, aparece no primeiro plano o rio Corda (margem direita), limite natural entre a TI Cana Brava/*Guajajara* e diversos povoados não indígenas, estes habitados em sua maioria por assentados do INCRA; no plano intermediário, está a ponte de madeira, a qual possibilita o trânsito de pessoas, mercadorias e bens simbólicos entre indígenas e não indígenas, e no horizonte final (margem esquerda) está a aldeia Sardinha (Velha), um dos mais antigos aldeamentos da porção que temos denominado de *região do rio Corda*.

Cotidianamente, os *karaiw* referem-se à porção esquerda do rio como “*o lado dos índios*”. Contrastivamente, da porção esquerda, onde está localizado nosso campo empírico de pesquisa, os indígenas olham para a margem direita e a designam de “*o lado dos brancos*”. Neste contexto, interpretamos a imagem acima e os discursos que dela irradiam - ‘*Ywaz, do outro lado do rio* – como a metáfora da dialética que conforma as identidades de indígenas e de não indígenas, representada nos termos *o esquerdo e o direito, o lado dos “índios” e o lados dos karaiw*.

Essa dialética é marcada por disputas e negociações que trazem à tona a história da formação dos assentamentos<sup>299</sup> na margem direita do rio e a disputa em torno da definição dos limites do território indígena Cana Brava, que culminou na produção negociada de que o rio seria a fronteira. O rio Corda, portanto, evoca a imagem da fronteira que estabelece os limites entre a porção física e simbólica do território indígena e a porção reservada pelo INCRA aos não indígenas.

Todavia, pretendemos discutir a fronteira pelo quadro que a toma como espaço liminar, intermediar, que permite, em e com certas condições, a passagem, o trânsito. O propósito disso é deslocar a lógica do binarismo que isola, evitando que as identidades a cada extremidade “se estabeleçam em polaridades primordiais.” (BHABHA, 2013, p. 23), e a “focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais.” (BHABHA, 2013, p. 23). Essa perspectiva é consistente com a ideia de que as identidades étnicas não são produzidas no isolamento, mas são relacionais e pressupõem contato, ainda que esse contato possa ser belicoso em determinadas situações, como defendeu Barth (2000).

Todorov (2003), ao discutir sobre o *eu* e o *outro*, traz à cena, a partir da narrativa da discutível descoberta da América por Colombo, o destaque à heterogeneidade do sujeito e a relação dialógica entre o *eu* e o *outro*:

Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo que não é si mesmo,

<sup>299</sup> Discutimos este tema no capítulo anterior.

eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. (TODOROV, 2003, p. 3)

Para negar a suposta homogeneidade constitutiva do sujeito, o encontro com o *outro* fortemente exterior (os nativos) é utilizado, na narrativa de Todorov, como sígnico da alteridade que, embora não reconhecida pelo Almirante Colombo e seus asseclas, faz parte da constituição do sujeito, e, por isso mesmo, trata-se de uma substância heterogênea. A própria figura de Cristóvão Colombo, descrita na obra como paradoxal, ratifica a heterogeneidade do *eu*. Ainda nessa linha, o filósofo e linguista búlgaro interpreta que o “eu é um outro” (TODOROV, 2003, p. 3), sob o ângulo de que o *outro* é um sujeito tanto quanto *eu* e que, ao se deparar com a diferença, tem a consciência de sua própria identidade.

Por essa ótica, o sujeito não é homogêneo, individual, único, mas construído na e pela relação dialógica, em que o foco não está no espaço recluso do *eu*, reduzido em termos binários, nem na extremidade do *tu*, mas sim no “entre-lugar”, no terceiro espaço, na fronteira, na relação *eu-tu/ure-vocês*, onde as identidades se encontram, se defrontam e as diferenças culturais são dicotomizadas (não é o mesmo que isoladas), proporcionando o terreno fértil para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação. (BHABHA, 2013).

Assim, a semiótica das dicotomias *do lado dos brancos/do lado dos “índios”, lado direito/lado esquerdo, não indígenas/indígenas*, só pode ser compreendida pelo contato oportunizado na e pela fronteira, aqui emblemada no rio Corda. A esse respeito, num trecho de *O local da cultura*, Bhabha (2013) recorre à metáfora do ir e vir do poço da escada que conecta dois andares de um prédio: “O poço da escada como espaço liminar, situado no meio das designações de identidade, transforma-se no processo de interação simbólica, [...] constrói a diferença [...]” (BHABHA, 2013, p. 23). Semelhantemente, o rio Corda se comporta como um espaço liminar propício à interação e ao contato entre grupos culturais distintos. A esse respeito, o uso comum do rio, beneficiando tanto os indígenas quanto os não indígenas, nos parece um bom exemplo de fronteira como lugar propício à interação, ao contato. Mas, e a ponte?

A ponte, cumprindo sua função precípua de ligar e possibilitar a comunicação entre dois pontos - e por que não entre dois mundos? -, e como parte constitutiva da fronteira, semiotiza neste contexto a ampliação dos processos de trocas materiais e simbólicas entre os grupos em contato e, ao mesmo tempo, permite a passagem de um lado para o outro, repugnando o isolamento.

Na pesquisa empírica realizada, verificamos que a mesma ponte que permite o trânsito diário de indígenas para o *‘ywaz* (do outro lado do rio) com o intuito de adquirirem produtos



que não produzem em suas roças ou de venderem seus artesanatos aos frequentadores *do lado dos brancos*<sup>300</sup> é a mesma que possibilita aos turistas não indígenas acessarem a Cachoeira da Fumaça (Imagem 19), que tem melhor acesso pelo *lado dos “índios”* (margem esquerda do rio). Dessa forma, a ponte se torna um importante elemento de integração entre os grupos, permitindo a circulação de pessoas e produtos e ampliando as possibilidades de trocas simbólicas e materiais entre eles.

**Imagem 19** - Cachoeira da Fumaça (perspectiva da margem direita do rio Corda)



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (2020)

O *ir e vir* rotineiro de indígenas e de não indígenas, cruzando de um lado a outro do rio, pela passagem intersticial abre, segundo Bhabha (2013), a possibilidade de um hibridismo cultural entre identidades fixas. Dessa forma, os elementos culturais alienígenas presentes no ritual da menina-moça, como o culto evangélico cristão, o estardalhar dos foguetes que anuncia a saída da menina da tocaia em vez do estampido da espingarda “*como antigamente*”, a carne de boi (*tapi’ak*) para moqueação no lugar da carne de caça, a presença de *brancos* durante o rito de agregação são, a nosso ver, a confirmação de que a fronteira, súnica do espaço liminar, não está obstruída, antes, nela existe uma passagem, uma ponte.

Isso posto, é possível estabelecer o seguinte paralelo. O ritual pubertário feminino, como a fronteira que é, possui também uma passagem intersticial, onde o sujeito ritual fica por um

<sup>300</sup> No lado direito do rio, na posição paralela à da Aldeia Sardinha, há vários pontos de banhos (balneários) que atraem turistas à região.

tempo “entre posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais” (TURNER, 2013, p. 98), ou seja, entre pontos fixos, entre *a margem esquerda do rio (lado do “índios”) e a direita (lado dos brancos)*, metaforicamente. Sob a perspectiva intergrupar, interpretamos que, da mesma forma que a consciência das identidades de indígenas e de não indígenas se constrói no espaço liminar marcadamente relacional, a identidade da mulher indígena (intragrupal), apta ao casamento e à reprodução, só se produz na e pela experiência da passagem intersticial do ritual, na qual coexistem por um período a identidade de menina (criança) e moça (mulher). A designação *menina-moça*, atribuída à jovem *Tentehar-Guajajara* logo após a primeira menarca, reforça essa interpretação.

Portanto, a fronteira por esse olhar é o terceiro espaço, a passagem, responsável por deslocar a ênfase do binarismo maniqueísta e isolante para o campo relacional de um *eu-tu*, um *ure-vocês*, onde as identidades se constroem. Da mesma forma, os atores indígenas empregam lógica similar para amoldar-se, produzir-se endogenamente, sem, contudo, deixar de dialetizar-se com o *outro* e de conectar a perspectiva endógena à exógena. Aliás, como bem disseram Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 143): “um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exodifinição.”

Nessa perspectiva, o ritual desempenha um importante papel político ao afirmar a identidade étnica dessas comunidades em relação ao *outro*, criando um espaço para que os atores indígenas reivindiquem sua participação na escolha de pautas prioritárias em âmbitos educacionais, políticos, culturais e de saúde, sem contudo abrir mão do caráter sagrado que tem o ritual para as comunidades que o praticam. Desse modo, a celebração ritualística, como marcador político da identidade, dar visibilidade a essas comunidades tradicionais, funcionando como um instrumento de negociação com órgãos não indígenas em busca de melhorias e benefícios para elas.

Desse modo, a agência indígena<sup>301</sup> é um tema importante quando se trata de promover a autonomia e a representatividade dos povos originários junto aos poderes Executivo e Legislativo municipais e estaduais. Um exemplo notável desse tipo de ação pode ser encontrado em Grajaú, município vizinho a Barra do Corda, onde as comunidades *Tentehar-Guajajara* das TI Bacurizinho, Morro Branco e Cana Brava/*Guajajara* realizam a Festa da menina-moça, um

---

<sup>301</sup> No sentido de ação, agir.



importante ritual que hoje faz parte do circuito cultural da região<sup>302</sup> e que recentemente se tornou patrimônio cultural e imaterial do Estado do Maranhão por meio da aprovação do PL nº 52/2023, de autoria de uma deputado estadual de Grajaú.

**Imagem 20** - Divulgação do protocolo do PL 52/2023



FONTE: Instagram @ricardoarrudama (2023)

Devido à visibilidade que o ritual proporciona a essas comunidades indígenas, a celebração pública conta com o apoio financeiro do governo municipal grajauense e é anualmente prestigiada por diversas autoridades públicas, incluindo o governador, o prefeito, vereadores e secretários estaduais e municipais, que são convidados anualmente a comparecer às aldeias. Acreditamos que esse convite representa uma estratégia eficaz de comunicação simbólica, que permite aos indígenas destacarem aspectos de sua cultura que são distintos da sociedade envolvente e reforçarem sua identidade étnica.

Assim, ao serem reconhecidos como indígenas a partir dessa fronteira, os atores sociais se qualificam como parte legítima para invocar as normas constitucionais e legais que garantem seus direitos, como a proteção de seus territórios tradicionais, a preservação de seus costumes e a oferta de uma educação escolar diferenciada.

Para finalizar este capítulo, é fundamental entendermos a fronteira como espaço de negociação para evitar qualquer interpretação equivocada de que ela é esgarçada ou sem limites.

<sup>302</sup> Ver o *Inventário da oferta turística do município de Grajaú - MA* (SEBRAE-MA, 2021). Disponível em: <https://painel.sigantet.net.br/upload/0000000381/cms/publicacoes/97214479e4cec1143849616a43cc115d.pdf> Acesso em 07 de mar. de 2023.

Para melhor ilustrar, recorreremos ao exemplo das fronteiras físicas para pensarmos as culturais e simbólicas.

Como abordado nos capítulos anteriores desta tese, a BR-226, no trecho que corta a reserva indígena, tem sido palco de protestos de indígenas e representa, em parte, o conflito ora latente, ora manifesto, entre as comunidades tradicionais da TI e a sociedade envolvente, composta por não indígenas, órgãos governamentais e privados, entre outros.

**Imagem 21** - BR-226 – Início da TI Cana Brava/Guajajara (Sentido Barra do Corda – Grajaú)



FONTE: Google Maps (2023)

**Imagem 22** - Fechamento da BR-226 por Indígenas *Tentehar-Guajajara* em 07/07/2022



FONTE: Site de notícias barradocorda.com<sup>303</sup>

<sup>303</sup> Disponível em: <https://barradocorda.com/br-226-entre-grajau-e-barra-do-corda-continua-com-protestos-por-indios-e-agora-tambem-por-caminhoneiros/> Acesso em 02 de mar. de 2023.

Nas últimas décadas do século XX, os *Tentehar-Guajajara* fecharam em diversas ocasiões as suas fronteiras acessadas por meio da rodovia 226, obstando o trânsito de não indígenas para forçarem o governo a retirar os posseiros da povoação de São Pedro dos Cacetes. Num desse episódios, inclusive com reféns, a rodovia só foi liberada pelos indígenas após uma semana de negociações envolvendo o Ministro da Justiça, o governador do Estado do Maranhão e a FUNAI, que culminou na assinatura de um termo de compromisso onde as autoridades públicas se comprometeram a dar celeridade ao processo de desintrusão dos posseiros.

Em tempos de conflito latente, a passagem de não indígenas pelas fronteiras da reserva via rodovia acontece com relativa tranquilidade, entretanto, quando as formas usuais de negociação não surtem efeitos, e eles precisam atrair avidamente a atenção das organizações públicas em prol de melhorias para as comunidades, os atores fecham suas fronteiras para negociar, como aconteceu em 2022 (Imagem 22). Este movimento, por nossa análise, estrategicamente calculado, mostra que as fronteiras podem, em determinadas situações e condições, enrijecer-se, em outras, tornar-se elásticas. De qualquer modo, se numa condição ou na outra, o intuito será sempre marcar a identidade e, a partir de seu uso político, como na situação ilustrada, lograr melhorias ao coletivo.

No episódio narrado pelos jovens GG e CG sobre a dissensão na aldeia XXX em torno de como seria a celebração final do ritual da menina-moça, entendido por nós como fronteira, vemos que foi preciso negociar. Culto cristão ou ritual “*como antigamente*”? Prevaleceu o híbrido.

A decisão de adotar um ritual híbrido, que combinasse elementos da cultura indígena com práticas cristãs, mostra como os *Tentehar-Guajajara* conseguiram encontrar um equilíbrio entre a manutenção de sua identidade cultural e a influência da sociedade envolvente. Esse tipo de negociação não é algo novo para os povos indígenas, que ao longo da história tiveram que lidar com diferentes formas de colonização e imposições culturais.

Todavia, a sua importância se mantém atual, uma vez que as ameaças à preservação das tradições indígenas continuam presentes. Em suma, os elementos culturais estrangeiros atravessaram a fronteira, mas não de maneira arbitrária nem a qualquer momento. A negociação, latente ou manifesta, é imprescindível.

## CAPÍTULO VI - SIMBOLOS E IDENTIDADE NO RITUAL DE PASSAGEM FEMININO DOS *TENTEHAR-GUAJAJARA*

*“A única coisa assim que... Eu mesma até hoje; eu sei que vou carregar pra sempre é a Festa da menina-moça. Porque foi o que marcou muito a minha vida. [...] Eu também creio em pajé, mas pra mim mesmo, o que tem de mais importante pra mim, é só a Festa da menina-moça, porque além de ser bonita, eu respeito muito.”*  
(Depoimento de LEG<sup>304</sup>, em 20/09/2021)

*“A Festa da menina-moça representa... na verdade representa a identidade do povo Guajajara, porque além de todas as festas que existiam, essa foi a que ficou, entendeu? Que ficou marcado, que não pode faltar. E essa festa traz a comunhão entre as comunidades, entre a mãe e o pai [...] é uma aliança entre os povos, na verdade, entre as comunidades. [...] É a identidade nossa!”*  
(Depoimento de GG<sup>305</sup>, em 26/01/2021)

**Imagem 23** - Dança final em círculo, movimento anti-horário, por volta das 06h30min., na aldeia Pantanal



**FONTE:** Arquivo dos Pesquisadores (Setembro/2021)

<sup>304</sup> Trata-se de uma indígena (*Tentehar kuzà*). Seu ritual aconteceu em 2013, quando ela tinha cerca de 13 anos de idade.

<sup>305</sup> Trata-se de um indígena. Na sua casa, suas duas irmãs já haviam passado pelo ritual à época da entrevista.



## 6.1. “A'E UZE MYNY'AR”: O INÍCIO DA METAMORFOSE

O mês de dezembro de 2020<sup>306</sup> agitava a vida dos atores da aldeia Pantanal, que concentravam suas energias na tarefa de cultivo da terra arenosa de suas roças. As primeiras gotas de chuva surgiam como verdadeiros êxtases<sup>307</sup> sobre a superfície do solo, trazendo consigo a bênção de *Zaneru* (Nosso Pai) e acariciando as sementes cuidadosamente plantadas nas covas rasas. A mandioca, o milho, a abóbora e o feijão eram a esperança de um amanhã repleto de fartura e sabor. Era um tempo de expectativa e de renovação, onde o suor do trabalho se fundia com o prazer do sucesso vindouro.

A água que caía sobre a terra arada manualmente marcava o início de um ciclo de transformação - a metamorfose da semente em fruto, no futuro. Entretanto, junto com a água, aparecem diversas ameaças às culturas agrícolas, como insetos predadores e espécies de mato que rivalizam com a plantação. O líquido, por si só, não é suficiente para garantir uma colheita abundante, pois existe uma etapa crucial que se impõe entre o início e o fim desse ciclo: o cuidado. Essa é a tarefa primordial, que demanda tempo, conhecimento e dedicação diária de homens e mulheres especialistas no assunto. Sem esse cuidado permanente, o resultado pode ser frustrante e as sementes incapazes de se transformarem em frutos saudáveis no porvir.

Do mesmo modo como as primeiras gotas de água anunciavam o início da estação chuvosa, o primeiro fluxo menstrual na vida de uma das meninas da comunidade Pantanal foi, naquele mês de dezembro, um evento que agitou toda a aldeia e marcou o começo de um novo ciclo em sua vida e na da comunidade. Trata-se de um momento significativo de transição, que representa a passagem dela para a fase adulta.

“*A'e uze my ny'ar! A'e uze my ny'ar!*”<sup>308</sup> Com gritos de excitação, os primos com quem a menina brincava no terreiro da casa denunciaram o episódio à mãe dela. Rapidamente a notícia se espalhou pela aldeia como um vento revigorante: “*A filha do fulano virou menina-moça!*”. A alegria tomou conta de todos, desde os mais novos até os mais velhos. As tias e avó maternas foram as primeiras a chegarem à casa da neófito. Perguntaram como ela estava. Sentaram-se,

---

<sup>306</sup> Este registro combina as observações que fizemos do ritual etnografado no período da pesquisa (novembro/2020 a setembro/2021) com os relatos obtidos em campo referentes a outros rituais de passagem da menina-moça realizados anteriormente. As datas e os horários mencionados neste texto correspondem aos momentos em que realizamos nossas observações durante o trabalho de campo.

<sup>307</sup> Compreendemos que a etnografia deve permitir que o leitor seja transportado à cena descrita, proporcionando uma experiência imersiva e rica em detalhes (GEERTZ, 2015). Portanto, ao longo deste estudo, nossas descrições do ritual empregarão conscientemente uma linguagem ora subjetiva, ora técnica. Dessa forma, buscamos oferecer um retrato vívido e preciso das práticas e contextos observados durante o trabalho de campo, permitindo que o leitor se envolva na análise etnográfica proposta.

<sup>308</sup> De acordo com os atores indígenas, essa expressão é uma referência de que a jovem “virou menina-moça”, isto é, menstruou pela primeira vez.

conversaram e orientaram a família a como proceder, tudo como se aquele fosse o primeiro episódio na comunidade. Nesse instante, a menina-moça foi colocada no quarto da casa sob ordens expressas de que dele não poderia sair por um tempo.

Passado o alvoroço inicial da notícia, o pai da jovem adentrou a floresta, com o coração pulsante e os olhos atentos para o alto, em busca do jenipapeiro (*zany paw'yw*). Ele precisava encontrar frutos verdes, cujo aroma fresco e terroso preenchia o ar, para preparar a tinta escura à base de jenipapo (*zany paw*) que garantiria a proteção da recém-iniciada. Os *Tentehar-Guajajara* ouvidos acreditam que, nesse momento, a menina fica vulnerável à ação dos espíritos maus (*àzàng, hupiwár, zurupari* etc.), e a tintura desse fruto possui o poder de resguardá-la.

Para a primeira pintura (*imu'unaw*), cerca de trinta frutos seriam suficientes. Depois de uma hora de caminhada entre as sombras e os sons da mata, o pai regressou à aldeia com os frutos em mãos, sentindo o peso da responsabilidade e do cuidado. Sob a sombra acolhedora de um pé de cajueiro, ele iniciou o descascamento dos jenipapos, com gestos precisos e fluidos, como se estivesse descascando uma laranja, revelando sua polpa macia e clara. Em seguida, delegou à esposa a tarefa de ralar os frutos em um ralo improvisado de flandre de zinco, transformando-os em bagaços úmidos e fragrantes. Com movimentos firmes e ritmados, a mãe da neófito ralava os jenipapos, misturando-se ao som das conversas e risadas que preenchiam a aldeia.

**Imagem 24** - Descascamento do jenipapo



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Dezembro/2020)

**Imagem 25** - Ralação do jenipapo



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Dezembro/2020)



Na sequência, o farelo de jenipapo, de aparência clara e textura delicada, foi cuidadosamente colocado dentro de uma panela de borra, onde seria aquecido. Enquanto o calor fustigava o farelo, uma das filhas do casal, com mãos ágeis e atentas, usava uma colher rústica de madeira para mexer a mistura continuamente por cerca de dez minutos, evitando que grudasse no fundo do tacho e queimasse. Após esse tempo, a transformação ocorreu: o sólido claro adquiriu um tom enegrecido, indicando que estava pronto. Em seguida, mãe e filha, num clima de trabalho compartilhado e entretenimento, sentaram-se num tronco velho de árvore, já marcado por histórias e risadas passadas.

Com um sorriso no rosto e um olhar cúmplice, apertavam na palma de suas mãos, em pequenas porções, a polpa do fruto, extraíndo dela um líquido espesso e escuro. O som das mãos trabalhando na polpa do jenipapo harmonizava-se com o burburinho da aldeia. Esse processo, feito com dedicação, permitiu a extração de cerca de 300 ml de tinta, que adornaria a pele da jovem iniciada, protegendo-a e marcando o início de sua passagem para a vida adulta.

**Imagem 29** - Aquecimento do farelo de jenipapo



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Dezembro/2020)

**Imagem 27** - Farelo de jenipapo pós-aquecimento



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Dezembro/2020)

**Imagem 26** - Extração da tinta de jenipapo



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Dezembro/2020)

**Imagem 28** - Tinta de jenipapo pronta



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Dezembro/2020)

À espera da tinta, a avó materna, as tias e a própria neófito permaneceram no quarto da casa. Enquanto isso, a menina mantinha os olhos fixos no chão, ouvindo atentamente os ensinamentos das mulheres experientes sobre as restrições que deveria seguir a partir do período de reclusão, que normalmente dura sete dias, até o final da festa, porque os atores indígenas acreditam que somente após a conclusão do rito de passagem de criança para adulto é que a jovem estará preparada física e mentalmente para enfrentar os perigos de ordem social, natural e sobrenaturais.

No quarto, a menina e sua família recebem orientações específicas sobre a dieta alimentar da jovem, incluindo interdições rigorosas à ingestão de determinados animais selvagens, como onça, capivara, macaco e papagaio, entre outros. Essas proibições são, segundo os informantes, estabelecidas devido ao risco de que os espíritos que alguns animais possuem – o *hupiwar* - possam causar danos à saúde física e psicológica da pessoa em processo de iniciação, visando, assim, proteger a jovem e garantir uma transição bem-sucedida para a nova fase de sua vida.

Nas palavras de um dos atores sociais (JEG, em fevereiro de 2021) da comunidade-campo, o desrespeito a essa interdição pode levar o espírito do animal a se “vingar” e com isso provocar doenças na neófito que, se não a levam ao óbito, podem deixar sequelas duradouras, como distúrbios mentais. Essa perspectiva manifestamente assumida pela maioria dos indígenas com quem conversamos em campo sugere que animais e humanos compartilham uma condição humana que os aproxima, em que pese o fato de que ambos se difiram pela sua exterioridade.

Devido a essa aproximação, emerge, segundo Viveiros de Castro (1995), a noção da contrapredação canibal como um princípio regulador e organizador das relações sociais e subjetivas. Isso resulta em um complexo de restrições alimentares em circunstâncias específicas da vida social humana, cuja transgressão pode levar a uma "inversão mortal" (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 119), transformando a presa - o animal caçado - em predador. Nesse contexto de transgressão, o espírito do animal assume o papel de predador em relação ao caçador humano, subvertendo as perspectivas tradicionais de caça e de predação.

Outra prática proibida à neófito durante todo o ritual é a de tocar a planta do pé no chão diretamente. A comunidade acredita que o contato direto com o solo pode permitir que espíritos malévolos entrem no corpo da menina-moça, causando-lhe doenças. Como precaução, a jovem não poderá andar descalças durante as etapas do ritual, e quando fica, será sempre sobre uma esteira de palha, como acontece no momento das pinturas corporais realizadas na jovem, seja no início da reclusão, seja no dia da festa (rito de agregação). Nesta situação, a palha age como uma barreira protetiva à ação dos espíritos (Imagem 30).



**Imagem 30** - Menina-moça descalça sobre a esteira de palha



**FONTE:** Arquivo dos Pesquisadores (Setembro/2021)

"*A tinta está pronta!*" anunciou a mãe ao adentrar o quarto, com um tom de voz firme e orgulhoso. Sobre a esteira de palha, a jovem permaneceu de pé, em silêncio e com os olhos presos ao chão, como se quisesse memorizar as palhas que a teciam. Às tias, coube a tarefa delicada de despir a menina, enquanto a avó materna, com mãos sábias e seguras, cortava a franja do cabelo da frente na altura de dois dedos acima dos olhos. Mais tarde, o feixe capilar seria solenemente lançado ao rio, seguindo a tradição local, com o objetivo de fortalecer os fios capilares e prevenir a sua perda no futuro, segundo nos explicaram os atores. Genep (2013, p. 63) observou que os ritos de separação, como a reclusão da neófito, “compreendem, em geral, todos aqueles nos quais se corta alguma coisa, principalmente o primeiro corte de cabelo, o ato de raspar a cabeça [...]”.

A pintura ritualística teve início: a mãe, as tias e a avó derramaram a tinta de jenipapo na palma de suas mãos, cientes da importância daquele momento. Juntas, começaram a esfregá-la suavemente no corpo da menina, como se estivessem ensaboando-a, transmitindo proteção e força através de cada toque. Em questão de minutos, a jovem foi envolvida pelo líquido escuro,

desde os tornozelos até o pescoço<sup>309</sup>. A transformação estava em curso, e a menina-moça se preparava para abraçar sua nova jornada como mulher na comunidade.

Por cerca de sete dias, a menina-moça permaneceu confinada, sob rígido acompanhamento dos pais. Esse tempo varia de família para família. Costumeiramente, o período de confinamento coincidirá com o tempo de escorrimento da menstruação. Raramente, as meninas interromperão a reclusão antes de estancado o fluxo menstrual. Durante o confinamento, as visitas são permitidas, porém, geralmente restritas a mulheres<sup>310</sup>. Enquanto as recebe no confinamento, a neófita não poderá rir, permanecendo sempre em silêncio e com o olhar voltado para baixo. Os nativos interpretam que, se descumpridas essas interdições, a menina se tornará uma “*mulher gaiata*”.

Sem a intenção de desviar a atenção do leitor, propomos uma reflexão adicional sobre o comportamento submisso assumido pelas neófitas desde o início da reclusão até a conclusão do ritual, com a festa. No ritual em análise, interpretamos que a postura silenciosa, sem risos e com o olhar voltado para baixo na presença dos mais velhos responsáveis pelo ensinamento, ocorre devido ao contexto ritualístico, isto é, em função de sua condição liminar, e não está necessariamente relacionada ao fato de serem mulheres. Para tanto, elencamos três argumentos que podem fortalecer o referido entendimento.

O primeiro deles destaca que, no ritual de iniciação masculina, ainda praticado em algumas comunidades *Tentehar-Guajajara*, especialmente nas TI Arariboia e Pindaré, os neófitos também adotam uma postura submissa durante o ritual: "Ao estarem no barracão e a cantoria iniciar, os rapazes não podem mais falar com ninguém, ou mesmo sair." (CIMI, 2014).

Olhando para o ritual de passagem masculino praticado pelos *Kanela* da aldeia Escalvado, encontraremos o segundo argumento. Durante o período de iniciação, os meninos desse grupo *jê* também praticam restrições alimentares e sexuais e não podem sorrir. Esse comportamento é exigido com rigor, e se descumprirem a recomendação, ele podem ser punidos com "pimenta passada na boca como castigo." (PANET, 2010, p. 186).

Um terceiro argumento seria a análise comparativa de outros rituais de iniciação em diferentes culturas<sup>311</sup>, que também enfatizam o silêncio e a submissão dos neófitos como uma

---

<sup>309</sup> Em algumas comunidades *Tentehar-Guajajara*, costuma-se pintar todo o corpo da menina, incluindo os pés e o rosto. Veja Zannoni (2021).

<sup>310</sup> Os irmãos do sexo masculino e o pai da menina-moça poderão eventualmente adentrar ao quarto.

<sup>311</sup> Entre os *Nambikwara* ou *Nambiquaras*, indígenas da família linguística de mesmo nome, que atualmente habitam nos Estados de Rondônia e Mato Grosso, as meninas-moças permanecem durante o ritual de “cabeça baixa e os olhos cobertos pelos cabelos [...]” (PREZIA, 2010, p. 24).

forma de demonstrar respeito e de absorver melhor os ensinamentos transmitidos pelos mais velhos, independentemente do gênero.

A esse respeito, Turner (2013, p. 104) explica que o comportamento submisso dos neófitos em muitos *rites de passage* deve-se ao fato de eles serem “meramente entidades em transição, não tendo ainda lugar ou posição” e, como tais, devem ser uma “tabula rasa” pronto para receber o conhecimento e a sabedoria do grupo, no que concerne ao novo *status* que assumirá após findada a passagem. Dessa forma, o sucesso da passagem dependerá da submissão às normas impostas pelo grupo.

No campo empírico desta pesquisa, os participantes indígenas frequentemente descrevem o período de passagem como uma fase dedicada ao ensino das meninas pelas mulheres mais velhas, fundamentado na submissão total das neófitas às tias, mães e avós. Zannoni (2021) destaca que os rituais de iniciação *Tentehar-Guajajara*, realizados durante a adolescência, são repletos de significados e reforçam as diferenças de posição entre os gêneros. Entretanto, acrescentamos que as distinções expressas nesta etapa do ritual vão além das categorias de homem e mulher, abrangem, também, as relações entre velhos e jovens, bem como entre mestres e aprendizes.

A interpretação nativa, segundo a qual o confinamento é um momento destinado a “receber os ensinamentos das mais velhas”, onde a sabedoria é compartilhada entre as gerações, corrobora nossa análise. Sob uma perspectiva mais ampla e considerando a hierarquia social do grupo, os idosos são percebidos entre esse povo indígena como depositários da memória coletiva e “a personificação da autoridade auto-evidente da tradição.” (TURNER, 2005, p. 144). Tais indivíduos possuem a autoridade e a responsabilidade de falar e ensinar, enquanto os jovens em estado liminar têm o papel de ouvir atentamente. Essa dinâmica reflete uma ideologia que permeia tanto as práticas rituais quanto o cotidiano da comunidade. Nessa senda, o ritual, visto como um sistema cultural de comunicação simbólica, funciona para reafirmar as práticas e ideologias do grupo e “transmitir valores e conhecimentos [...]” (PEIRANO, 2003, p. 10)

Voltemos às restrições impostas às meninas-moças durante o ritual de passagem. A principal regra estabelecida na reclusão é a de que a jovem não pode deixar o quarto, também conhecido como *tukaz*<sup>312</sup>. No entanto, em circunstâncias excepcionais, como para realizar necessidades fisiológicas de excreção, é permitida a sua saída, desde que acompanhada pela

---

<sup>312</sup> No passado, segundo os relatos dos atores sociais, a menina-moça ficava reclusa numa espécie de cabana construída ao lado da sua casa e que tinha como matéria-prima a palha de Pati (*Syagrus botryophora*), palmeira típica da região. Esse lugar era chamado de *tukaz* que, em português, significa tocaia. Embora, hoje já não seja mais tão comum a construção desse tipo de abrigo na região do rio Corda, a designação *tukaz* permanece sendo empregada para se referir ao lugar da reclusão.

mãe ou tia. Esta permissão pode variar entre as famílias, sendo que algumas orientam a menina a realizar as atividades excretórias dentro do próprio espaço de confinamento, em recipientes específicos, posteriormente recolhidos. A exegese nativa indica que, durante este momento de transição, a jovem se encontra vulnerável a diversas incursões de agentes espirituais que podem impedir que ela se torne "*uma mulher forte*" ao final do processo ritual e, por essa razão, é necessário que a comunidade estabeleça uma rede de proteção.

De acordo com os relatos de atores de diferentes aldeias com quem conversamos antes, durante e depois da pesquisa, um dos espíritos potencialmente perigoso para as meninas-moças é o da *'yzar* (dono da água/mãe d'água). Esses atores afirmam que esse espírito pode assumir a fisionomia de um homem belo, sedutor das jovens que desprezitam a proibição de saírem desacompanhadas da *tukaz*. No entanto, este homem é uma cobra (*moz*) ou, na verdade um homem-cobra que, disfarçada de humano, se alimenta silenciosamente do sangue das meninas seduzidas, sem que estas percebam, levando-as à morte após um tempo. Uma variante dessa narrativa foi registrada<sup>313</sup> por Silva (2019), a qual informa que uma menina-moça *Tentehar-Guajajara*, tendo desobedecido à genitora, foi banhar sozinha no rio. Como consequência “[...] a mãe d'água a levou nas correntezas do rio e nunca mais foi vista.” (SILVA, 2019, p. 554).

Durante suas expedições entre os *Tentehar-Guajajara* de Barra do Corda e Grajaú, em 1924, o alemão Snethlage (1931) registrou que os moradores dessas aldeias criam num espírito aquático, a quem se referiam como *mãe d'água*, “uma espécie de sereia ou homem-peixe<sup>314</sup>” (SNETHLAGE, 1931, p. 133). Em ambos os registros, quer no contexto desta pesquisa, quer no das expedições de Snethlage realizadas na segunda década do século XX, chama a atenção o caráter dual da entidade sobrenatural, isto é, de homem-animal, o que corrobora a perspectiva desse povo indígena acerca da conexão intrínseca entre os mundos natural e metafísicos, bem como entre homem e animal.

A ilustração a seguir (Imagem 31), produzida pelo jovem Geclesio Vituriano Faustino Guajajara, em 2019<sup>315</sup>, representa eficazmente essa conexão e, ao mesmo tempo, a dualidade (homem-cobra).

<sup>313</sup> Esta versão da narrativa foi contada por um professora *Tentehar-Guajajara*, membra de uma comunidade da região da BR – 226, por ocasião de uma formação de professores indígenas em 2017, ministrada por este pesquisador-orientando.

<sup>314</sup> Texto original em alemão: “einer Art Wassernixe oder wassermann!”.

<sup>315</sup> É importante destacar que esta representação não foi produzida com o objetivo de compor esta tese, mas uma produção escrita de autoria do jovem, publicada em 2019. Assim sendo, ela expressa o mais autêntico imaginário do autor e do grupo do qual participa.

**Imagem 31** - A menina-moça se encontrando às escondidas com o homem sedutor



FONTE: Geclésio Vituriano Faustino Guajajara (GUAJAJA, 2019, p. 15)

Durante o ritual de passagem da menina-moça, particularmente na fase liminar, as *histórias de antigo* sobre essa transição tornam-se mais presentes e intensas nas noites da comunidade. Esse fenômeno é compreensível, conforme explica Turner (2013), já que a liminaridade cria condições ideais para a (re)elaboração e ressignificação de formas culturais, a exemplo das narrativas míticas e outros símbolos rituais. Turner (2013) salientou essas condições, justificando que, como a liminaridade é considerada como um tempo e um lugar de retiro dos modos habituais de ação no mundo concreto, essa pode ser uma etapa potencialmente dedicada ao exame de valores e axiomas centrais da cultura.

Essa perspectiva nos permite compreender esse estágio do ritual como uma oportunidade ímpar para as neófitas e para a comunidade como um todo reavaliarem e reafirmarem os princípios fundamentais que sustentam sua cultura e identidade. Nesse sentido, a fase liminar pode ser vista como um momento de introspecção coletiva e aprendizado, no qual os indivíduos se engajam em um processo de autocrítica e redescoberta cultural.

No campo empírico, essas histórias ancestrais desempenham um papel significativo no controle do comportamento social das neófitas. Elas funcionam, em parte, como um mecanismo de regulação, inculcando normas e tradições culturais específicas que as jovens devem seguir durante esse período de transição. Ao enfatizar o que é proibido e as consequências de desobedecer a essas regras, as *histórias de antigo* ajudam a moldar o comportamento das neófitas e a garantir a continuidade das práticas e valores culturais.

Por outro lado, essas formas culturais (re)elaboradas na e a respeito da margem, incluídas aí as narrativas orais, incitam os “homens à ação, tanto quanto ao pensamento.”

(TURNER, 2013, p.124). Aqui, se insere a ordem do *dizer* e a do *fazer*, na mesma relação do *mito* e o *rito*. Não é nossa intenção fomentar a rivalidade entre ambos<sup>316</sup>, até porque defendemos que eles estão intrinsecamente ligados. Enquanto o mito oferece uma base narrativa e simbólica para o entendimento do mundo e do lugar dos indivíduos nele, o rito proporciona uma experiência vivida e compartilhada que reafirma e reforça esses mesmos princípios e crenças, isto é, “os mitos são os suportes mentais dos ritos; e os ritos, a ratificação física dos mitos. (CAMPBELL, 2006, p. 43).

Por ocasião da nossa pesquisa, deparamo-nos com algumas narrativas que se relacionam ao ritual. Entretanto, uma delas destacou-se, especialmente devido ao ineditismo em termos de análise e à riqueza de simbologias que, por nossa análise, ilustram as etapas do ritual de passagem, conforme teorizado por Genep (2013): separação, margem e agregação. Assim nos contou o *tàmuz*<sup>317</sup>:

A menina quando é menina-moça ela num pode banhar no *mei* do rio, porque aconteceu já... ANTIGAMEEENTE (com ênfase) aí na cachoeira do Alderico. [...]. Aí as meninas foram banhar, aí levaram essa menina-moça. Tudo enfeitada de jenipapo [...] Aí nesse tempo tinha muito buriti. Aí aqueles buriti caia na água. [...] Aí as menina pegaram. [...] Aí falaram pra menina-moça: “agora vai com a gente. Tu vai no mei de nós, nadando, e nós vamo aqui arredor de você. [...] Quando ela foi lá no mei, a mãe d’água pegou ela. Aí a menina sumiu. [...] Aí terminaram de banhar. Aí saíram a outra menina. Saíram tudim. Aí tava a ropa dela aqui em cima. E cadê a menina? Cadê ela?? Num sei, num sei! Porque ela num foi embora, Ó aqui a ropa dela tá aqui! Gritaram, gritaram e nada! Pois a menina sumiu. [...] Aí chegaram na aldeia, contaram pros pai. Aí todo mundo. [...] Aí, quando foi um dia... Aí o rapaz desceu ... O tio dela foi pra pescaria lá embaixo. [...] Ele voltou duas horas, lá tinha umas menina banhando, lá no porto, debaixo da cachoeira banhando. Aí disse que ela deu risada (riririri). Aí disse que ele disse: “Oia, aquela menina tá parecendo a voz da minha sobrinha. Eu sei que é ela!” Ele ficou suntuando a voz e tornou a ouvir. “É ela mesmo!” Também ela estava banhando lá. Chegou na aldeia, quando foi, deu umas 7 hora da noite, chamou o pessoal tudim e contando: “Oia, eu passei lá... Naquele porto, escutei a risada dela” A voz da menina. Eu sei que foi mãe d’água que pegou ela. Aí ela... Pois vamos esperar, vamos esperar! Amanhã, depois, nós tem que pegar ela. Pois a menina tava bem acostumada com a mãe d’água. Aí, Aí começaram a esperar na armadilha pra poder pegar ela. [...] Com três vezes conseguiram pegar ela. Pegaram ela. Disse que ela tava mesmo que caça do mato, mesmo que *viado*. Brabo, brabo! Se esperniando, jogando pesada num... nos tios. Todo mundo agarrou ela. Aí quando ela, levaram, quando chegaram lá na casa. Pegaram queimar cabelo de todo bicho... Cutia, aquele bicho bandeira. [...]. Aí começaram a perguntar: “Sim, menina, você tava com a mãe d’água?”. “Foi mamãe, foi. Me pegaram. Lá, mamãe é bom! Lá é frio todo tempo. Lá eles num cai doente [...] lá a gente num sente dor”[...] Disse mãe d’água carregou do jeito como nós tá aqui, num foi depois de morto não. [...]. Disse que lá tem muuita gente, muita gente...” (DIÁRIO DE CAMPO n° 5, de 21/02/2021. *sic*)

<sup>316</sup> Decidimos abordar a relação entre mito e rito em uma única seção do estudo para enfatizar a compreensão de que ambos os aspectos estão intrinsecamente interligados e complementares na vida das comunidades estudadas. Essa abordagem integrada permite uma análise mais aprofundada das conexões entre as narrativas míticas e as práticas rituais, destacando como essas duas dimensões culturais se entrelaçam e reforçam mutuamente os significados e valores compartilhados pelos membros da comunidade.

<sup>317</sup> Esta narrativa nos foi contada pela liderança da aldeia Kariné, casado com a irmã do cacique da Pantanal à época.

Inicialmente, ao analisar a narrativa mencionada, pode-se facilmente acreditar que seu propósito seja apenas o de orientar as neófitas e a comunidade acerca dos tabus relacionados a esse período e das consequências decorrentes do não cumprimento dessas normas. No entanto, é importante enfatizar que a narrativa possui objetivos mais amplos, proporcionando não só uma reflexão, mas também uma representação geral do ritual de iniciação.

Nesta narrativa específica, a etapa de separação é exemplificada pelo rapto efetuado pela entidade hidronímica, ocasionando o evanescente da jovem - em certa medida, uma reclusão - de seu ambiente social preexistente, segregando-a provisoriamente do convívio com suas confraternizantes, consanguíneos e demais integrantes da comunidade. Os elementos que a nosso ver corroboram tal exegese envolvem a desvestida da menina-moça - "*Aí tava a ropa dela aqui em cima*" - remetendo à ocasião em que a neófitas é desnudada em seus primeiros momentos na *tukaz*, as pinturas de jenipapo, bem como a situação em que as confraternizantes anunciam o episódio do desaparecimento (reclusão) da menina-moça à totalidade dos membros da coletividade, assemelhando-se ao desenrolar subsequente à menarca inaugural.

Ao ser recolhida, a neófitas adentra a fase de margem ou liminaridade, marcadamente simbólico de um período de transição e transformação. Segundo Genep (2013), essa etapa representa um estado de oscilação entre dois mundos distintos, caracterizando-se por uma espécie de limbo entre uma condição e outra. De maneira análoga, Turner (2013, p. 98) esclarece que os seres liminares são ambíguos, pois "não se situam nem aqui nem lá", ocupando um espaço de indefinição e indeterminação. Essa natureza ambígua confere à liminaridade uma conotação metafísica, quase sempre associada a conceitos como morte, invisibilidade e renascimento.

Na narrativa em análise, a menina-moça transita entre o mundo subaquático e o terrestre, permitindo que seja avistada, em certos momentos, por seu tio. Nesse contexto, a ambiguidade torna-se patente, uma vez que a jovem não se encontra inteiramente em nenhum dos dois locais, mas "flutua entre dois mundos" (GENNEP, 2013, p. 35). Assim, ela se situa entre duas condições - vida e morte -, estabelecendo dialéticas que envolvem o sobrenatural e o natural, o mundo da mãe d'água e o mundo dos seres humanos, os âmbitos aquático e terrestre, os estágios de infante e de adulto.

No ritual, a ambiguidade, caracterizada pela condição de não pertencer a um domínio específico e ao mesmo tempo ocupar ambos, é exemplificada pela denominação atribuída às neófitas: menina-moça. Esse termo representa um ser liminar que, durante esta etapa do ritual, transita entre estados, ou seja, não é exatamente *nem menina nem moça*, escapando das classificações sociais e usuais estabelecidas pelo grupo. As neófitas são, ao mesmo tempo,

"não-mais-classificadas e ainda-não-classificadas"; encontram-se em um estado liminar entre vida e morte, estando, ambígua e paradoxalmente, vivos e mortos. (TURNER, 2005, p. 140–141).

Em relação à condição limítrofe de (quase) óbito no período liminar, mencionada por Turner (2013), a narrativa em análise apresenta inúmeros indícios dessa circunstância. Dentre eles, destacam-se a água e a submersão nesse elemento como manifestações primordiais dessa situação. Segundo Tuan (1980), a água simboliza o aspecto feminino da personalidade, governado por uma figura matriarcal, a mãe d'água, onde a imersão no elemento aquático simboliza morte, mas também significa sabedoria e regeneração.

Desse modo, embora essa água seja temida em determinadas circunstâncias, o indivíduo e a coletividade devem “[...] aceitar a imersão e a morte, se quer ser revitalizado e atingir a totalidade.” (TUAN, 1980, p. 26 – 27). Em outras palavras, a metamorfose de menina para mulher, isto é, o amadurecimento da neófita sob diversos aspectos (biológico, social, psicológico etc.), que impacta todo o sistema sociocultural dos *Tentehar-Guajajara*, requer a experiência de morte no contexto do terceiro espaço/liminaridade, metaforizada no mergulho nas águas dominadas pela *‘yzar*, como na narrativa em epígrafe.

A representação do mundo submerso, conforme descrito pela neófita, com atributos gélidos e isentos de doenças e dores, assemelha-se ao reino das águas delineado por Zannoni (2021, p. 121, grifos nossos): “[...] porque os desejados tempo e espaço, em que todos possam viver bem, ainda são possíveis, desde que Maíra-ira foi-se embora para o reino das águas<sup>318</sup>. Ali seria o lugar por excelência de todo indivíduo, **que só poderá ser acessível após a morte.**” Neste contexto, o reino aquático é associado a um estado de perfeição e harmonia, onde os desafios e sofrimentos terrenos não mais existem, possível apenas aos que morrem; aos que submergem e aos reclusos na *tukaz*.

Dessa forma, a imersão nas águas do rio, conforme interpretado na narrativa em comento, pode ser equiparada à condição de morte, mesmo que essa percepção seja abordada de maneira inconsciente pelos atores investigados. As diversas versões narradas sobre o desaparecimento da menina-moça reforçam a semiótica da morte. Tal compreensão destaca a importância simbólica das águas na concepção de vida e morte dentro da cultura em questão, ressaltando o papel dos rituais de passagem e da conexão entre o mundo natural e o sobrenatural.

Além disso, esta representação do mundo aquático como um espaço ideal após a morte pode estar relacionada a crenças compartilhadas sobre a vida após a morte e a noção de um

---

<sup>318</sup> Segundo Zannoni (2021), Maíra-ira permanece no Lago Branco, junto da *‘yzar*.



plano espiritual mais elevado. Assim, a narrativa transcende o contexto imediato da experiência da neófita e adquire um significado mais profundo, refletindo o sistema de crenças e valores do grupo em que se insere.

É nesse espaço ideal, conforme descrito na narrativa pela menina-moça aos seus pais, que, consoante Turner (2013), se observa a *communitas*, numa referência à experiência coletiva de unidade, igualdade e conexão entre sujeitos liminares de um grupo social durante rituais de passagem. Para o referido autor, a *communitas* é um estado liminar (TURNER, 2013), ou seja, um momento de transição e transformação social, no qual as hierarquias e estruturas sociais são temporariamente suspensas; uma espécie de vazio, permitindo que os indivíduos liminares se reconheçam como iguais e compartilhem uma profunda sensação de pertencimento.

A esse respeito, Turner (2005) expressa:

[...] entre instrutores e neófitos o que existe, com frequência, é uma autoridade total e uma total submissão; entre os neófitos há, muitas vezes, uma igualdade absoluta. [...] O grupo liminar é uma comunidade ou um comitê de camaradas e não uma estrutura de posições hierarquicamente arranjadas. (TURNER, 2005, p. 144 – 145)

Na *história de antigo*, essa camaradagem entre os seres transicionais se expressa no registro de que a menina estava contente - ela ria - na companhia de outras meninas e com elas se confraternizava. Muito provavelmente, tratava-se de meninas em condição similar à dela – “[...] Ele voltou duas horas, lá tinha umas menina banhando, lá no porto, debaixo da cachoeira banhando.”. No contexto do ritual, observamos que as jovens em processo de transição para a vida adulta tendiam a se unir mais intensamente do que antes, compartilhando momentos de brincadeiras e conversas exclusivas entre si. Simultaneamente, elas se distanciavam dos demais jovens que não compartilhavam da mesma condição liminar.

Outra demonstração da filiação que se estabelece entre os sujeitos liminares ocorre quando, no interior da *tukaz*, no dia da celebração, as neófitas são levadas a um momento de descanso às 18h. Nesse instante, elas se acomodam juntas em um único cômodo, onde repousam em redes dispostas lado a lado. Durante essa fase de confinamento, os alimentos fornecidos são compartilhados entre todas de maneira igualitária, independentemente de quem os tenha levado, reforçando o sentido de coletividade, união e igualdade entre elas.

Esta situação exemplifica a experiência da *communitas*, na qual os indivíduos em uma fase liminar de suas vidas experimentam um sentimento de igualdade e conexão profunda com aqueles que estão na mesma condição ritual. Neste caso, as meninas-moças unem-se e fortalecem seus laços de amizade e solidariedade, criando um espaço onde as hierarquias e estruturas sociais são temporariamente afastadas. Através dessa experiência, as jovens se

apoiam mutuamente durante essa fase de transição, contribuindo para o desenvolvimento de uma identidade coletiva e o fortalecimento da coesão social.

É importante destacarmos um aspecto relacionado à *communitas* nos rituais de passagem. Naturalmente, essa sensação de união e igualdade tende a ser mais acentuada em rituais coletivos. Nesse sentido, Turner (2005, p. 145) afirma que "a igualdade mais completa costuma caracterizar a relação de um neófito com outro, lá onde os ritos são coletivos." No entanto, no caso do ritual da menina-moça, cujo início é marcado pela primeira menarca de cada jovem - um evento que não pode ser sincronizado entre as participantes - a camaradagem entre as neófitas pode ser menos intensa. Ainda assim, é possível observar essa conexão principalmente na etapa de agregação, quando a comunidade reúne todas as meninas que passaram pela primeira menstruação em um determinado período, geralmente ao longo de um ano<sup>319</sup>.

Turner (2013), ao abordar a dialética do ciclo de desenvolvimento social de um grupo, enfatiza que a transição de uma situação social à outra é feita através de um limbo de ausência de "status", como dito, a *communitas*, experimentada no terceiro espaço do ritual, onde os opostos constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis: "A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar embaixo." (TURNER, 2013, p. 99). Portanto, mesmo que o princípio organizador das relações sociais internas seja fundamentado na dialética, a experiência do espaço liminar (terceiro espaço), ou *entre-lugar*, está sempre presente.

É, pois, nesse sentido que o estágio liminar/*entre-lugar*, ambíguo e híbrido por definição (TURNER, 2013; BHABHA, 2013), proporciona a renovação e a redefinição das identidades e papéis sociais, ao mesmo tempo em que reforça a interdependência entre os elementos em conflito da sociedade: "[...] nos *rites de passage* os homens são libertados da estrutura e entram na *communitas* apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da *communitas*." (TURNER, 2013, p. 124).

Essa dinâmica se aplica não somente à perspectiva interna ao próprio grupo, mas também na interação entre grupos distintos, de maneira exógena, envolvendo a relação entre o *nós* e o *outro*. Nesse contexto, a experiência da fronteira, como terceiro espaço, possibilita que ambos os grupos se reconheçam como diferentes, enfatizando a importância do interstício cultural<sup>320</sup> em prol da construção e manutenção das relações sociais e identidades culturais.

<sup>319</sup> No passado, segundo Zannoni (2021), cada chefe de família extensa organizava a festa para sua filha ou neta individualmente.

<sup>320</sup> Ver Bhabha (2013) em *O local da cultura*

Retomando a narrativa. O regresso ao mundo estruturado, com papéis sociais definidos no grupo social – homem/mulher, criança/adulto, liderança/liderado – compõe aquilo que Genep (2013) denominou *ritos de agregação* (ou incorporação), onde os indivíduos que passaram por uma transição, seja ela relacionada a mudanças de *status* social, idade ou outras, são reintegrados à sociedade com sua nova identidade e posição. Esses ritos, que envolvem cerimônias, festividades e outras práticas culturais, têm como objetivo consolidar e validar as mudanças ocorridas durante o período liminar e reafirmar a coesão social e a continuidade da comunidade.

No contexto da *história de antigo* em análise e na prática ritualística, a reincorporação da menina-moça ao grupo é marcada por um sentimento de coesão dos membros da comunidade, onde todos colaboram para garantir que a Festa da Menina-moça seja bem-sucedida. Entender o sucesso da celebração, em uma análise mais ampla, significa que a neófito será reintegrada à comunidade com um novo *status*. No ritual, esse retorno é representado pelo ato dos *tàmuz* conduzindo a jovem para fora da *tukaz* com os braços entrelaçados aos dela, simbolizando a conexão e o apoio dos atores da aldeia.

De modo semelhante se vê na narrativa. A união dos atores é destacada no trecho onde o narrador menciona que todos os membros da comunidade se juntaram para buscá-la no rio. Esse momento ilustra a solidariedade entre os integrantes do grupo e ressalta a importância da reintegração da menina-moça ao convívio social com seu novo papel. Dessa forma, a coesão e a colaboração entre os membros da comunidade são fundamentais para garantir o êxito da celebração, que semiotiza o retorno bem-sucedido da menina à estrutura social, com a assunção de sua nova posição perante o grupo.

Em suma, a interpretação da narrativa demonstra que o texto tematiza aspectos fundamentais dos rituais de passagem e sua importância na vida dos indivíduos e da comunidade como um todo. A história transcende o propósito aparente de orientar as neófitas e a comunidade sobre tabus e normas, oferecendo uma visão mais ampla do processo de transformação e crescimento pessoal e coletivo, reforçando a relação intrínseca entre mito e rito.

#### 6.1.1 A saída da *tukaz* e a “carreira na menina-moça”

Nos dias em que a jovem permaneceu confinada, o cacique e também chefe da família extensa se apressou em levar às aldeias circunvizinhas a notícia de que uma de suas netas se tornara menina-moça. Antes de o sol nascer, acossado pela frieza do orvalho, o chefe fazia sua peregrinação pelas comunidades da região dando a certeza de que não ia “*demorar ter a festa!*”.

Fazia questão de reforçar pessoalmente o convite às lideranças da região do rio Corda. De certo modo, a celebração na sua aldeia dava-lhe um relativo prestígio. Uma vez ou outra ouvíamos as pessoas atestarem a fama da fatura de carne e de farinha distribuídas aos convidados durante o ato de agregação na aldeia Pantanal e reputarem ao esforço da liderança cacical.

Os meninos da comunidade também experienciavam aqueles dias com bastante expectativa, não em relação à celebração festiva, a qual ainda demoraria algum tempo para acontecer, mas devido ao evento da saída da menina-moça da *tukaz*. Essa tradição ocorre quando a primeira menstruação da jovem é interrompida, e seus pais avisam toda a aldeia que ela deixará a *tukaz* por volta das 5h da manhã do dia seguinte. Os meninos mais novos, em particular, demonstram seu entusiasmo ao juntar latas e panelas para provocar uma algazarra sonora, pois cabe a eles o dever de proporcionar “*uma carreira*” na neófitia.

Numa manhã de dezembro de 2020, com os primeiros raios de sol a aquecerem o ar úmido e gélido, a mãe avisou à menina que já era o momento de ela sair da reclusão e se encaminhar para fora da casa pela porta da cozinha. Com passos leves, curtos e devagar, calçando um chinelo rasteiro, que parecia murmurar no chão ao se atritar com ele, a jovem seguiu até o quintal, onde seus primos a aguardavam com muita ansiedade para dar-lhe uma carreira.

Ao encontrar os primos, o som da fricção do solado do chinelo com o chão de barro silenciou por um instante. Todos se olharam, como se o tempo tivesse se congelado, e então um dos garotos bateu na lata, quebrando o silêncio e dando início à corrida. No mesmo instante, a menina-moça disparou em direção ao terreiro da aldeia, e os primos a acompanharam de perto, sempre fazendo barulho e rindo. Ela liderava, e eles seguiam, simulando uma carreira animada e cheia de vigor.

A neófitia correu até o campo de futebol, contornou-o para a direita, passou diante da habitação de uma de suas tias, com o vento acariciando seu rosto e seus cabelos balançando, e retornou para o lugar de origem. Lá, sua mãe, tias e avó maternas a receberam com carinho e orgulho, prontas para banhá-la cuidadosamente e celebrar sua transição para a vida adulta.

Vários pesquisadores que etnografaram essa etapa do ritual nas TI habitadas pelos *Tentehar-Guajajara* apresentam descrições bastante díspares da versão que nos foi feita pelos atores sociais em campo. No trabalho etnográfico de Elson Gomes da Silva (SILVA, 2018), intitulado *Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na Terra Indígena Pindaré*, o pesquisador registrou que após os dias de reclusão, por volta da meia-noite, a menina sai da

tocaia em direção a uma bacia com um banho feito com as folhas de mandiocaba<sup>321</sup> e um cachorro é colocado para persegui-la. Ataíde (2021), por sua vez, descreve que a menina é convidada por um velho a sair da tocaia, e depois corre em direção à água depositada no balde. Na sequência, ocorre a Festa da Mandiocaba, em que é preparado um mingau com uma variedade de mandioca, o qual “costuma ser servido no momento da saída da menina moça da tocaia.” (ATAÍDE, 2021, p. 89).

No campo empírico deste estudo, o evento emblemático nesta fase para os informantes resume-se à "*carreira na menina-moça*", sem menção ao uso de água específica – quente, morna etc. - para banho ou à distribuição de algum alimento à base de mandiocaba. Aliás, quando indagados se conheciam esse tubérculo, deram respostas consistentemente negativas. Tais observações corroboram a compreensão de que, mesmo no contexto cultural de um grupo étnico como os *Tentehar-Guajajara*, é plausível a ocorrência de variações internas, ou seja, a cultura de um grupo não constitui um bloco homogêneo. Essa percepção é crucial para evitar generalizações abstratas.

Por outro lado, estas diferenças não colocam sob suspeita a pertinência, a finalidade e o caráter sagrado desse rito de passagem para os atores que o praticam. Ademais, a interpretação dos nativos para a carreira na menina-moça e o banho ao final dela é essencialmente a mesma, independentemente do território onde são e foram etnografados e das diferenças percebidas. Por exemplo, Sá (2021, p. 116) constatou que, na TI Arariboia, o banho simboliza a pureza, enquanto a corrida da menina conota a preparação para possuir "um espírito forte para resistir às dificuldades, aos perigos físicos e psíquicos existentes". No escopo da presente pesquisa, os informantes concordaram que a corrida tinha como propósito preparar a jovem para ser corajosa e resiliente, capacitando-a para enfrentar os diversos desafios impostos pela vida social.

Para além da inculcação de atributos comportamentais e de personalidade, acrescentamos a perspectiva de que essa carreira, geralmente praticada por meninos, representa e marca a alteridade entre homens e mulheres no seio da comunidade indígena. Em síntese, a formação da identidade social da menina-moça, futura mulher após o ritual, se faz no confronto com o que lhe é diferente (os meninos), mantendo o mesmo princípio elaborador das identidades intergrupais: “Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam.” (OLIVEIRA, 1976, p. 5)

---

<sup>321</sup> Muito semelhante à mandioca, diferindo pelo aspecto fino e adocicado das raízes.

### 6.1.2 Segunda e terceira pinturas corporais: a renovação da proteção

Cerca de dois meses após a saída da *tukaz*, nos últimos dias de fevereiro de 2021, a neófito recebeu uma nova pintura, visivelmente distinta daquela feita no início de seu período de reclusão, a qual cobria quase todo o seu corpo. Fomos convidados pelos pais da garota para testemunhar e documentar esse momento, apesar de, geralmente, este acontecer em um ambiente privado; restrito à família.

Sob o olhar atento e inocente de seus familiares, a jovem foi posicionada de pé no centro do quintal, sob a sombra de dois cajueiros. A tarefa da segunda pintura (*imupynymaw*), a primeira após a reclusão, foi atribuída a uma das tias da garota, com quem a família mantinha uma relação mais próxima. O suco escuro de jenipapo já estava preparado e armazenado na geladeira há alguns dias.

A tia incumbida de fazer a pintura pegou o suco com a mão e, utilizando um fino talo de taboca, começou a desenhar linhas verticais e horizontais, evocando a imagem das bordas de uma roupa, no estilo de uma blusa, como se o corpo da jovem fosse um papel em branco, apto a receber inscrições. Ela iniciou pela frente e concluiu nas costas da neófito. Tudo ocorreu em silêncio, exceto pelo vento que balançava a copa dos cajueiros e pelo canto dos pássaros que nos observavam do alto.

Gradualmente, a imagem de uma roupa foi ganhando forma. Entre as linhas verticais, quatro nas costas e três na parte do busto, a tia marcou pontos destacados com um formato levemente arredondado. Terminada a parte superior, foi desenhado uma espécie de *shorts* até a altura dos joelhos da garota.

**Imagem 32** - Pintura quase concluída



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2021)

**Imagem 33** - Segunda pintura corporal



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (2021)

A terceira pintura (*imupynymaw*) corporal da jovem que acompanhávamos aconteceu em maio de 2021, à noite, no terreiro da casa. Simultaneamente, uma prima dela também participou do evento, uma vez que havia experimentado sua primeira menarca em abril daquele ano e já tinha saído da *tukaz*. Ao comparar a segunda e a terceira pinturas, a única distinção notável residia no tamanho e na quantidade dos pontos delineados entre as linhas verticais, conforme representado a seguir:

**Imagem 34** - Terceira pintura corporal



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (maio/2021)

**Imagem 35** - Segunda pintura corporal da prima



**FONTE:** Arquivo dos pesquisadores (maio/2021)

Para os indígenas da comunidade, esta pintura também representa proteção e os pontos pretos fazem alusão à pelagem característica da onça-pintada (*zawaruhu*), um felino amplamente temido e, ao mesmo tempo, admirado, tanto pelos demais animais da floresta quanto pelos seres humanos. Na região, a *zawaruhu* é lembrada por sua força, astúcia e habilidade em dominar os ambientes terrestre e aquático, sendo capaz também de subir em árvores altas. Embora não expliquem exatamente como essas pinturas acima simbolizam proteção, os intérpretes nativos sempre enfatizam essa conotação.

Empregando os métodos operativo e posicional (TURNER, 2005) para analisar as representações simbólicas dessas pinturas, é possível sugerir, partindo da exegese nativa,

algumas interpretações que corroboram o que afirmam os atores indígenas. Primeiramente, é crucial destacar que não se pode generalizar o significado de todas as pinturas que se assemelham a animais nos corpos indígenas *Tentehar-Guajajara*. Todavia, é evidente que alguns propósitos envolvem a representação de proteção e poder, como muitos deles mesmos afirmam. Nesse sentido, pinturas que retratam animais ferozes ou poderosos, como a *zawaruhu*, podem ser inscritas no corpo da menina-moça para afastar espíritos malignos, protegê-la de perigos e invocar força e coragem de que tanto ela necessita nesse período e nos vindouros, assim como o felino em relação aos outros animais da floresta. Essa visão está em consonância com um dos objetivos do ritual: proteger a iniciante, afastando dela o que pode lhe fazer mal. Nesse contexto, as pinturas animais servem para invocar o poder do animal representado, com o fito de buscar proteção e força.

Tais análises encontram amparo no quadro teórico do perspectivismo ameríndio de indígenas da América do Sul, proposto por Viveiros de Castro (1995), o qual defende, em suma, que a concepção ameríndia supõe uma unidade de espíritos entre seres humanos e seres não humanos, especialmente animais, e uma diversidade dos corpos, em que os animais são gente ou se veem como pessoas, concepção quase sempre associada à ideia de que a forma exterior de cada espécie animal é uma “roupa” que esconde uma forma interna humana visível apenas aos próprios animais ou a certos seres transespecíficos, como os pajés, responsáveis por ligar o mundo natural ao sobrenatural.

Sobre essa “roupa”, Viveiro de Castro (1995, p. 133) afirma que as sociedades indígenas “inscrevem na pele significados eficazes e que utilizam máscaras animais [...] dotadas do poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores” e conclui que vestir uma roupa-máscara funciona principalmente para ativar os poderes do corpo do animal representado. Assim, a segunda e a terceira pinturas que a neófita recebe, as quais, diga-se de passagem, possuem o formato de uma roupa (blusa feminina) com a iconografia da pelagem da onça, funcionam como uma onça, astuta, forte e corajosa por natureza.

Outra perspectiva a considerarmos, mas não destoante da anterior, é a de que a incorporação da figura do felino na expressão física feminina sugere a conexão intrínseca entre o mundo natural e o sobrenatural. Neste contexto, o dualismo convencional - homem *versus* animal, natural *versus* sobrenatural, corpo *versus* espírito - é desconstruído na etapa liminar do ritual, onde as neófitas recebem essas pinturas. Em contrapartida à ideia de considerar esses elementos como oponentes ou sempre separados, o ritual propõe uma perspectiva relacional, que engloba as dimensões homem-animal e corpo-espírito. Dito de outra forma, e olhando para o objetivo precípuo do ritual de passagem, a jovem *Tentehar-Guajajara* somente se tornará



uma mulher vigorosa e saudável se, ao longo do ritual, for possível garantir tanto a integridade física quanto a espiritual, estabelecendo a interconexão entre corpo e espírito; homem e animal.

No que concerne aos seres vivos não humanos, a argumentação se apresenta de maneira análoga. O ser faunístico, como a *zawaruhu*, capaz de possuir um espírito negativo que afeta a saúde da menina-moça, é simultaneamente aquele que, através de sua representação iconográfica, confere proteção para afugentar entidades nocivas. Desse modo, homem e animal não se encontram necessariamente em uma relação diametralmente oposta, ao ponto de isolá-los, embora possam ocorrer conflitos entre ambos, numa relação presa-predador.

Acerca desta inter-relação homem-animal, essa coletividade indígena sustenta que, em tempos remotos, homens e animais coexistiam sem quaisquer diferenciações. Quem já teve a oportunidade de ouvir um *tàmuz Tentehar-Guajajara* narrando uma história, possivelmente se recordará que, comumente, o ancião inicia sua exposição enfatizando que, em eras pretéritas, os animais eram dotados de linguagem como os seres humanos.

A propósito, na comunidade-campo, conta-se uma narrativa<sup>322</sup> de que certa vez, no tempo em que os animais falavam, todos os bichos da floresta se reuniram para comer mel e cantaram para ele a fim de que houvesse abundância, seguindo a tradição do povo *Guajajara*. O veado *Tupàn* chegou em seguida e ouviu primeiro os outros cantando. A onça se apresentou posteriormente, entoando ofensas ao veado *Tupàn*, que deu duas trovoadas com furor e foi embora. Depois disso, como uma espécie de castigo, os animais perderam o seu modo de falar e se tornaram verdadeiros animais selvagens por causa das ofensas do felino.

Nos seus estudos sobre o perspectivismo ameríndio, Viveiro de Castro (1995) observou que a noção de um estado original de indiferenciação entre os homens e os animais é universal no pensamento indígena. No entanto, como o referido antropólogo faz questão de registrar, a grande divisão mítica revela que as narrativas indígenas contam como os animais perderam os atributos humanos, a exemplo da perda da operação linguística na história *Tentehar-Guajajara* ora narrada, em que “os homens são aqueles que continuaram iguais a si mesmos” e “os animais são ex-humanos, e não os homens ex-animais.” (VIVEIRO DE CASTRO, 1995, p. 119)

Outra narrativa *Tentehar-Guajajara* que reitera o perspectivismo ameríndio entre os *Tentehar-Guajajara* foi catalogada por Zannoni (2002), envolvendo a onça, ou a "onça gente", conforme descrito pelo seu informante Kaboiting. De acordo com a história, um indígena se escondeu em uma árvore carregada de favas com a intenção de caçar araras que lá pousavam.

---

<sup>322</sup> Esta narrativa nos foi contada novamente em campo. Uma versão dela foi publicada pelo neto do cacique da Aldeia Pantanal, em 2019, com o título “Cantando para o mel”, numa coletânea de contos indígenas intitulada “No tempo em que os animais falavam”, publicada pelo Editora IFMA (Edifma).

As onças também costumavam aparecer na faveira, mas ninguém deveria matá-las, sob pena de "acontecer algo com quem fizesse isso." (ZANNONI, 2002, p. 59). Tendo matado apenas araras, o caçador retorna para a aldeia com muitas penas.

O irmão do caçador então pediu para usar a tocaia (ou "espera") para também caçar pássaros. Entretanto, o caçador hesitou, preocupado com o risco de seu irmão atacar as onças, o que seria bastante prejudicial. Depois de muita insistência por parte do irmão, o caçador acabou cedendo o esconderijo.

Na tocaia, o irmão do caçador decidiu atirar uma flecha na maior onça do grupo que visitava a faveira, mesmo já tendo abatido várias araras e recebido ordens expressas para não atacar os felinos. Como resposta à ação do indígena, as demais onças o derrubaram da tocaia e o arrastaram para dentro de um formigueiro. Preocupado com o desaparecimento do irmão, o caçador foi procurá-lo.

No local da tocaia, encontrou apenas um rastro de sangue e decidiu segui-lo. Chegando à entrada do formigueiro, o caçador se transformou em um grande formigão e adentrou o local. Lá permaneceu por muito tempo, na esperança de resgatar o irmão. Durante esse período, o caçador aprendeu com as onças como realizar a festa do mel e a festa do moqueado. Ele ficou no formigueiro por um ano, "até que [...] retornou à aldeia. Este trouxe o que aprendeu e ensinou isto para os Tenetehara. Foi de lá que nós aprendemos todas as nossas festas." (ZANNONI, 2002, p. 61).

Cientes de que foram as "onça gente", ou seja, seres híbridos e duais (animal-humano), que ensinaram os *Tentehar-Guajajara* a realizar seus rituais, é plausível, sob a perspectiva contextual, considerar que a representação pictórica da pelagem do felino no corpo da neófito é, antes de tudo, uma evocação da história ancestral do grupo indígena, própria do perspectivismo ameríndio da América do Sul, nos termos proposto por Viveiros de Castro (1995). Essa conexão com o passado enfatiza a importância de manter as tradições e o conhecimento transmitido ao longo das gerações.

Além disso, ao simbolizar a onça-pintada, o grupo também pode estar buscando fortalecer a relação do mundo natural com o espiritual, reforçando a ideia de que as fronteiras entre humanos e animais são mais elásticas do que as ideologias ocidentais sugerem. Essa perspectiva holística pode corroborar no robustecimento da identidade cultural e da coesão grupal, fomentando a salvaguarda do ambiente e dos recursos naturais.

Nessa direção, a pictografia da pelagem da jaguar deve ser vista como uma forma de honrar e respeitar o poder e a sabedoria desse animal, que é uma figura importante na cosmovisão e nas tradições do grupo. Ao incorporar a figura do animal nos rituais e pinturas

corporais, os atores reiteram a conexão intrínseca entre humanos e animais, destacando a importância de viver em harmonia com a natureza, respeitando todos os que a habitam e de aprender com as lições que ela oferece.

A forma pela qual esse agrupamento indígena estabelece linguisticamente o gênero dos seres humanos e animais é emblemática de sua relação colaborativa e contígua com o meio natural. Ao se referirem a uma fêmea de animal, empregam em sua língua o vocábulo "*kuzà*", a exemplo do jabuti fêmea: "*zawixi kuzà*". Curiosamente, este é o mesmo termo utilizado para designar o gênero feminino de seres humanos, como em "*Tentehar kuzà*" (Indígena mulher). Quando aludem a um animal do sexo masculino, utilizam o termo "*awa*", como em "*mahaw awa*" (veado macho). Para o ser humano masculino, empregam a mesma expressão "*awa*", como em "*Tentehar awa*" (Indígena homem).

Em contraste com a epistemologia ocidental, que reserva os termos macho e fêmea apenas para os animais, estabelecendo assim uma diferenciação entre eles e os seres humanos e sugerindo uma suposta superioridade humana, a ideologia e a cosmovisão desse povo indígena elegem uma perspectiva na qual os animais também merecem respeito e, assim como humanos, gozam de uma "condição humana" (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 119). Essa abordagem reflete o entendimento de que humanos e animais estão interconectados, e que ambos desempenham papéis importantes no equilíbrio do ecossistema e na manutenção das tradições culturais do grupo.

Uma última interpretação plausível para as inscrições corporais nas neófitas sugere que estas pinturas funcionam como demarcadores de identidade, visto que são atribuídas nesta fase específica do rito de passagem. Tais distintivos podem indicar a posição social do sujeito naquele estágio, seu papel no seio comunitário e suas relações interpessoais com outros membros do agrupamento. Consoante Gennep (2013), durante a etapa liminar, é usual que os indivíduos rituais sejam submetidos a mutilações, inscrições corporais ou mesmo vistam indumentárias especiais com o intuito de assinalar e identificar o neófito.

No caso particular do rito da menina-moça, interpretando-o sob a ótica operacional, o tosquiamento capilar e as pinturas atuam como sinalizadores da identidade da jovem em transmutação, que se encontra em um estágio intermediário entre ser *menina/infante* e tornar-se *moça/adulta*. Assim, caso um membro da comunidade depare-se com uma jovem ostentando cabelos aparados na altura da testa e exibindo inscrições corporais confeccionadas com jenipapo que reproduzem a pelagem da onça-pintada, ele prontamente terá convicção de tratar-se de uma menina-moça em processo de metamorfose.

## 6.2 *KUZAWAZA WIRA'O HAW: A CONSUMAÇÃO DA METAMORFOSE*

Em junho de 2021, iniciaram-se os preparativos para a *Kuzàwaza wira'o haw* (Festa da Menina-moça<sup>323</sup>). Conforme estabelecido em concordância com o líder da comunidade, avô das neófitas, a celebração foi organizada para ocorrer no dia 17 de setembro daquele ano, uma sexta-feira. A deliberação acerca da data envolveu confessadamente a ponderação de dois aspectos cruciais: a ausência de festas de moqueado simultâneas na região do rio Corda e a consideração do período pluvial.

Como já mencionado em outras ocasiões, a cerimônia possui uma dimensão sagrada e serve como oportunidade para fortalecer a coesão entre os membros indígenas da região, como nos confessou um dos atores entrevistados<sup>324</sup>: “*E essa festa traz a comunhão entre as comunidades, entre a mãe e o pai [...] é uma aliança entre os povos, na verdade, entre as comunidades*”. Além disso, a festa é uma demonstração pública do prestígio do anfitrião, em que a participação de um maior número de indivíduos indígenas é desejável e signfica do prestígio que goza a liderança comunitária. Em relação à consideração do período pluvial para escolha da data da festa, as celebrações na região do rio Corda geralmente ocorrem entre os meses de julho e outubro, uma vez que as probabilidades de precipitação são consideravelmente reduzidas durante a estação seca<sup>325</sup> nesse período.

O chefe da aldeia, na ocasião considerado *o dono da festa*, foi quem assumiu a maior parte das despesas<sup>326</sup>. Às suas expensas foram adquiridas a carne bovina, cerca de 300 kg (trezentos quilogramas), negociada com um regional conhecido deles, a um preço de R\$ 4.000,00 (quatro mil reais), duas panelas com capacidade de 17 L (dezessete litros) cada, que custaram R\$ 300,00 (trezentos reais), empregadas no aferventamento da carne, e alguns maços de fumo *in natura* da marca coringa para distribuir aos cantores e pajés durante a festividade.

A utilização da carne bovina em substituição à carne proveniente de animais selvagens tem sido uma prática comum nos rituais há bastante tempo, particularmente nas regiões do Mearim e Corda. Nesse contexto, os antropólogos Wagley e Galvão (1961) relataram que, diferentemente do que observaram na região do Pindaré em 1942, essa cerimônia de transição

<sup>323</sup> Esta celebração é, por vezes, lembrada pelo nome Festa do Moqueado em função da carne moqueada e farinha servidas ao final da festa.

<sup>324</sup> Depoimento de GG, em 26/01/2021, na aldeia Pantanal.

<sup>325</sup> Wagley e Galvão (1961) informam que, na região do Pindaré, à época de suas pesquisas (1941), essa festa era celebrada na estação chuvosa.

<sup>326</sup> Segundo relatos dos atores pesquisados, quando as famílias não têm condições financeiras para realizar uma festa com toda a estrutura aqui descrita, é comum que elas façam um evento mais restrito nas suas próprias casas, em que convidam somente os mais próximos. Ainda assim, haverá a cantoria e a distribuição de bolinhos à base de farinha e de carne moqueada ao final da celebração.

era conhecida na região do Mearim como Festa do Boi. Tal denominação, segundo os autores, se devia à dificuldade de obtenção de carne de animais selvagens, o que levava os participantes a abater um boi para a festa.

As famílias das neófitas envolvidas no ritual desempenharam também um papel importante na preparação da cerimônia, sendo responsáveis por providenciar a farinha azeda, à base de mandioca, um ingrediente essencial na culinária e na cosmovisão *Tentehar-Guajajara*. Os pais de cada menina se encarregaram de produzir aproximadamente 120 kg dessa farinha. Como inicialmente a previsão era de que duas jovens fariam a festa, a comunidade calculava que essa quantidade era o suficiente para alimentar os convidados durante os quase dois dias de agregação.

Além disso, as famílias também se dedicaram a confeccionar o vestuário específico que cada menina usaria no dia da celebração. Essas roupas eram compostas por saias, adornos de plumagens de aves, como papagaios e patos, e colares de miçangas coloridas. Esses trajes eram não apenas visualmente impressionantes e atraentes, com cores vibrantes, mas também simbolizavam a riqueza cultural e a tradição da comunidade.

Cada aspecto da festa era planejado e preparado coletivamente, envolvendo um esforço conjunto de todos os membros das famílias. Trabalhavam em uníssono para assegurar que tudo estivesse impecável e concluído a tempo para a celebração. Tias, tios, pais e mães das participantes do ritual cooperavam nas mais variadas tarefas da organização. Suas responsabilidades incluíam a aquisição dos materiais necessários e a realização das atividades específicas relacionadas ao evento, demonstrando a importância do trabalho em comunidade e da colaboração na manutenção das tradições e da cultura local

**Imagem 39** - Pai de uma das neófitas auxiliando na confecção dos colares de miçanga



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (julho/2021)

**Imagem 36** - Tia das neófitas preparando o *wazayw*



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (julho/2021)

**Imagem 38** - Tio das neófitas auxiliando na confecção do *wazayw*



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (junho/2021)

**Imagem 37** - Descascamento da mandioca para fazer farinha



FONTE: Arquivo dos pesquisadores (junho/2021)

Havia um relativo impasse quanto à participação de uma terceira jovem, neta do chefe da comunidade, visto que a família nuclear dela passou a pertencer, em junho daquele ano, a uma das aldeias que se originaram daquela, em decorrência de dissensões internas, culminando na criação de duas novas comunidades (ver os capítulos I e II). No entanto, por insistência do avô, que ocupava uma posição de respeito e de liderança na comunidade, iniciaram-se debates entre as duas comunidades envolvidas.

Os membros das aldeias discutiram a importância da tradição e do vínculo familiar, enfatizando que todos compartilhavam a mesma linhagem e, portanto, deveriam celebrar juntos<sup>327</sup>, chegando ao consenso de que a menina participaria da festa com suas primas. Em suma, o ritual de passagem feminino *Tentehar-Guajajara* serviu mais uma vez como instrumento integrador; de coesão social intragrupal, fortalecido por meio da participação ativa de todos os membros da comunidade na organização e realização da Festa da Menina-moça.

#### 6.2.1 A véspera da festa

Sobre os dias que precedem a celebração, diversos pesquisadores documentaram uma série de eventos com um nível de detalhamento minucioso. Claudio Zannoni, cujas contribuições são amplamente citadas por uma geração de estudiosos, enfatiza a incursão dos homens na floresta para a obtenção da caça que servirá como ingrediente principal no moqueado (ZANNONI, 2021).

De acordo com esse antropólogo, na véspera da partida dos caçadores, ocorre uma cerimônia musical com o propósito de solicitar o auxílio aos espíritos. Adicionalmente, uma mulher acompanha o grupo para defumar os animais abatidos, evitando assim a decomposição dos mesmos. A avó das iniciantes permanece na aldeia, encarregando-se da produção de farinha para ser enviada aos caçadores. Em retribuição, os homens trazem a ela um pedaço de moqueado, preferencialmente espinhaço ou fígado assado.

Quando os caçadores retornam à comunidade com as presas, é construída uma estrutura retangular de madeira, designada para a realização do moquém<sup>328</sup>. As avós recebem a carne e a colocam em recipientes, assumindo a responsabilidade pela preparação do alimento até que seja utilizado no ritual (SÁ, 2021). As carnes são moqueadas ao longo do dia e, à noite, armazenadas em cestos de palha (jacás) para serem moqueadas novamente no dia seguinte (ATAIDE, 2021). Esse processo é repetido consecutivamente até a data da festividade.

---

<sup>327</sup> Argumento utilizado pelos atores sociais para justificar a decisão.

<sup>328</sup> É um jirau de madeira com dimensões variáveis colocado sobre uma fogueira acesa. A fumaça e o calor da fogueira cozinham lentamente os alimentos, conferindo-lhes um sabor defumado característico.



No entanto, as observações empíricas realizadas durante nossa pesquisa indicam uma realidade distinta, particularmente no que se refere à caçada. Tanto na aldeia de estudo quanto nas áreas adjacentes, constatamos que a incursão dos caçadores à floresta em busca de animais selvagens não acontece mais, devido, principalmente, à escassez. Ainda que fosse viável abater ocasionalmente um ou outro animal, isso não seria suficiente para alimentar os muitos convidados que as aldeias costumam reunir durante a festividade.

Sobre a cerimônia de cantoria, realizada antes da ida à mata, presenciamos dois momentos que podem indicar a continuidade parcial da tradição, visto que a caçada não acontece mais nessa região. Um desses momentos ocorreu a oito dias da festa, onde vários homens e mulheres de outras aldeias, em sua maioria identificados como pajés e cantores, se reuniram no terreiro da casa da liderança cacical e lá permaneceram com seus maracás, das 20h até quase meia-noite, cantando e dançando.

O segundo momento de cantoria ocorreu na véspera da celebração, na quinta-feira. Nesse dia, um boi havia sido abatido previamente e parte da carne preparada para ser assada no próprio local, no terreiro, utilizando para isso espetos de varas verdes. Embora os participantes afirmassem que ambas as ocasiões eram ensaios, não pudemos constatar essa intenção. Os cantores não seguiam um roteiro musical específico, nem faziam pausas para discussão ou planejamento. Não havia uma organização prévia para estabelecer a sequência das músicas na festa. O repertório musical fluía de maneira espontânea, com canções que geralmente mencionavam animais, em especial pássaros como a arara e o gavião.

**Imagem 40** - Indígena assando carne na véspera da festa



**FONTE:** Arquivo dos Pesquisadores (Setembro/2021)



Contudo, nem todos os elementos musicais eram passíveis de tradução para nós, enquanto observadores externos. Foi identificado um padrão em preservar certas composições musicais, tornando-as inacessíveis aos indivíduos não pertencentes à comunidade indígena. A análise aponta que essa preferência pode ser interpretada como um mecanismo de conservação cultural e um método de restringir aspectos específicos da tradição exclusivamente ao grupo étnico indígena, erigindo uma fronteira que marca *quem é e que não é* do grupo. Esta interação entre observador e observado ressalta a relevância do respeito às práticas culturais locais e a exigência de entender a cultura indígena sem violar sua privacidade<sup>329</sup> ou comprometer sua autodeterminação.

Nesse segundo momento de cantoria, na penumbra da véspera da celebração final, uma multidão de convidados já havia preenchido a atmosfera vibrante da aldeia. Aqueles que provinham de comunidades mais distantes chegaram preparados para desfrutar da festa até seus últimos momentos. Com habilidade, armavam suas redes (*kihaw*) entre os pés dos robustos cajueiros, criando um mosaico colorido e acolhedor. A melodia das vozes harmonizava com o ritmo das danças, enquanto conversas animadas fluíam sobre os mais diversos assuntos: plantações, espíritos, questões políticas municipais e o cotidiano de suas comunidades. A noite se estendia, e o céu estrelado testemunhava o encontro caloroso entre as famílias.

Crianças, jovens e velhos de cinco famílias já presentes na aldeia se reuniram para preparar seus espetos de carne suculenta, enquanto gentilmente solicitavam um pouco de farinha aos pais das neófitas. À luz das fogueiras, aproveitavam o momento para se adornarem com a tinta escura do jenipapo. Alguns espalhavam o suco escuro sobre a pele em traços largos e expressivos, enquanto outros, com mãos habilidosas, criavam desenhos intrincados que remetiam à pele de animais, como o jabuti (*zawixi*) e a cobra (*moz*). A combinação de cores, sons e movimentos criava uma cena vívida, permitindo aos presentes se conectarem com suas raízes e celebrarem juntos a vida na aldeia.

---

<sup>329</sup> Ao menor sinal de que esse era o desejo dos atores indígenas, não insistíamos em perguntar novamente.

**Imagem 41** - Pesquisador sendo pintado na véspera da festa



**FONTE:** Arquivo dos Pesquisadores (Setembro/2021)

Na alvorada da sexta-feira, dia da *kuzàwzaza wira' o haw*, ainda escuro, os homens da aldeia foram à mata em busca da madeira verde para fazerem o moqué/m/jirau, empregado para defumação da carne. A arquitetura do moqué era simples, porém eficiente e bem conhecida por todos. Para construí-lo, eles pegaram quatro forquilhas robustas, cada uma com uma espessura circular média de vinte centímetros e cerca de um metro de altura. Também eram necessárias quatro varas de igual espessura, além de aproximadamente 25 varas mais finas, todas cuidadosamente selecionadas ainda verdes.

Com habilidade e sincronia, os indígenas fincaram as forquilhas no chão, formando um retângulo com dois metros de distância entre as forquilhas no lado maior e um metro no lado menor. Em seguida, encaixaram cuidadosamente as varas mais grossas nos ganchos das forquilhas e, sobre elas, dispuseram as varas mais finas, criando assim uma grande grelha de madeira verde.

Com o moqué montado, foi acesa uma fogueira, utilizando troncos grossos de madeira seca, logo abaixo dele, de forma que as chamas não tocassem diretamente a parte inferior do jirau. O objetivo era produzir uma brasa intensa e duradoura, capaz de manter o fogo aceso até o dia seguinte, encerramento da celebração.

**Imagem 43** - Carne sendo defumada no moquém

FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Setembro/2021)

**Imagem 42** - Cozimento da carne

FONTE: Arquivo dos pesquisadores (Setembro/2021)

Uma porção da carne defumada no moquém é destinada aos visitantes, servida nas refeições do dia junto com a farinha, enquanto a outra parte é colocada em panelas para ser cozida lentamente. Curiosamente, o número de panelas costuma ser definido com base na quantidade de neófitas participantes do ritual. Essa carne cozida, porém, possui um propósito especial e não pode ser saboreada durante as refeições do dia. No máximo é permitido retirar das panelas o caldo para fazer o tradicional *chibé*, pois ela é reservada exclusivamente para a produção dos bolinhos distribuídos aos convidados no encerramento da celebração, marcando o ápice do evento e proporcionando momentos de comunhão e alegria entre todos.

### 6.2.2 A hora da festa

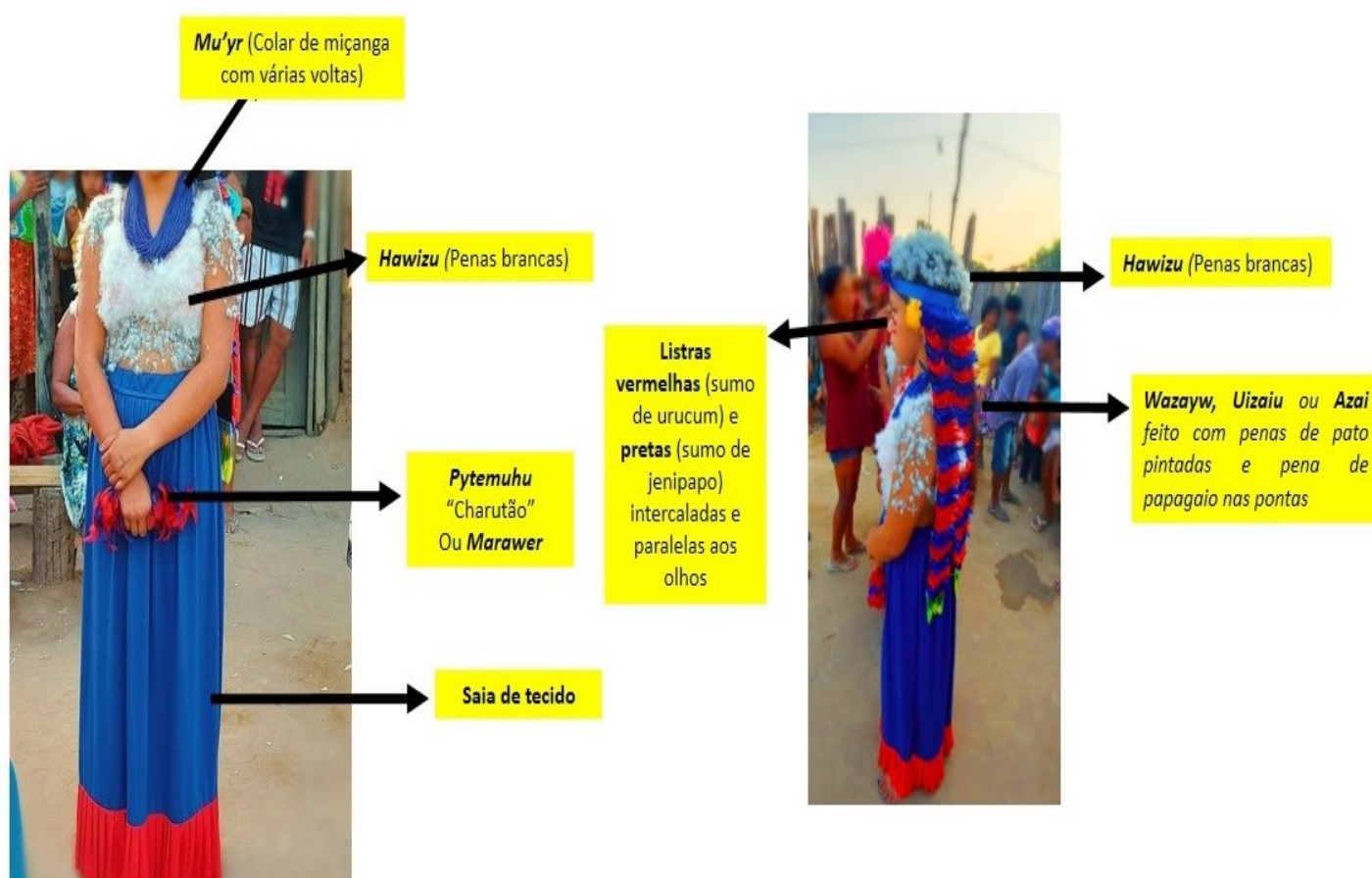
Às 13h daquela sexta-feira abafada, 17 de setembro de 2021, uma tarde quente e um pouco enfumaçada devido às queimadas nas fazendas que circundavam o território indígena, o céu apresentava um tom alaranjado, e o cheiro de fumaça se misturava ao aroma da carne que moqueava ao lado da casa. As tias e a avó, determinadas a manter as tradições vivas, convocaram as meninas-moças para adentrarem à casa do chefe da aldeia, construída com pau, barro e telhado cerâmico.



O intuito era que as jovens se arrumassem para a festa que começaria logo mais, às 15h. A brisa morna levantava levemente a poeira do chão de terra batida, enquanto as meninas caminhavam em direção à casa, com olhares de apreensão e excitação. O momento era restrito às mulheres mais velhas da aldeia, que compartilhavam seu conhecimento e vivências, e às próprias neófitas, curiosas e ansiosas para aprenderem os costumes de seu povo. Ninguém mais poderia acessar aquele ambiente sagrado e respeitoso, pelo menos até que as mulheres terminassem de ornar as jovens para a celebração.

Dentro da casa, o ambiente era iluminado apenas pelos raios de sol que atravessavam os frechais da habitação. Num dos cômodos, estavam três esteiras de palha, as saias de cores vibrantes (azul, verde e rósea), os colares (*mu'yr*), o *wazayw*<sup>330</sup>, o *pytemuhu* (charutão) ou *marawer* e as tintas de jenipapo e urucum. Das mulheres mais experientes, as meninas-moças recebiam instruções sobre como se comportar na festa, incluindo a proibição de não rirem, não cantarem nem olharem para a frente ou para trás. O ambiente era de união e aprendizado.

**Imagem 44** - Vestuário da menina-moça na *kuzàwaza wira'ò haw*



**FONTE:** Arquivos dos pesquisadores (setembro/2021)

<sup>330</sup> Em campo, encontramos também estes registros para designar o mesmo item: *Uizaiu e Azai*

Cada item que compõe o vestuário da menina-moça no dia da festa tem um significado:

- O *Pytemuhu*: também conhecido como charutão, é um objeto feito de talo de taboca, adornado com lã e penas. Seu nome deriva da semelhança com o charuto ou cigarro utilizado pelos pajés em cerimônias xamânicas para cura espiritual. No passado, segundo os atores indígenas, as jovens também carregavam esse mesmo artefato pajelístico nos rituais de passagem. Embora seja hoje apenas uma representação do verdadeiro charutão, esse adereço preservou a simbologia de afastar das neófitas os espíritos malévolos, tal como acontece na prática da pajelança. Na aldeia-campo, ouvimos também a designação *marawer* para esse item, com o significado de “penas”.
- Os adornos de penas no busto<sup>331</sup> e na cabeça: reforçam a conexão com os pássaros e com a natureza, como explicado por Sarmiento (2018), que traduziu a expressão *wira'o haw* como "Festa dos pássaros", sendo as espécies de aves elementos centrais do ritual. De fato, na língua *Tentehar*, o morfema *wira* aparece quase invariavelmente relacionado a aves, como em *wiràmiri*<sup>332</sup> (passarinho), *wirahu* (gavião), *wiranu* (ema). Em campo, registramos em diversos momentos da festa os cantores e cantoras exaltando a arara, o gavião e a nambu e os convidando a dançarem com a menina-moça.

Por essa razão, entendemos que não é mera coincidência que o processo ritual das meninas-moças apresente semelhanças com a metamorfose que as aves evocadas na celebração experimentam desde o nascimento até o primeiro voo. Esse processo requer, inicialmente, reclusão no ninho, com a mãe mantendo-se como sentinela para proteger dos predadores os filhotes, além de uma dieta alimentar controlada e a troca gradual de penas ("pele") durante o amadurecimento das aves, que costumam ser brancas no início da vida até o momento dos primeiros voos - o que remete às penas brancas de pato utilizadas sobre a cabeça e no busto da neófitas.

- As listras vermelhas e pretas intercaladas no rosto das neófitas: segundo os atores indígenas da comunidade, elas representam, respectivamente, força e proteção.
- As cores das saias: cada jovem terá duas saias e dois colares com cores diferentes para utilizar durante a festa. No campo, observamos que a única regra era que a cor do colar deveria combinar com a da saia. A princípio, as cores desses itens indumentários não guardavam

---

<sup>331</sup> Segundo os atores, no passado os seios das meninas-moças ficavam à mostra, inclusive, em alguns territórios habitados pelo grupo *Tentehar-Guajajara* ainda permanece essa prática. Atualmente, porém, nas comunidades por onde passamos é comum as meninas utilizarem uma peça de roupa para cobrir os mamilos. Para os atores ouvidos, essa mudança se deve à influência do contato interétnico, especialmente de religiões cristãs.

<sup>332</sup> Na comunidade, o vocábulo “passarinho” é traduzido na língua materna como *miràmiri*. Ao que parece, trata-se de um alomorfo de *wiràmiri*.

qualquer simbologia específica. A escolha era feita pelas mães das meninas, levando em consideração apenas a preferência por cores vibrantes.

Em outras TI habitadas pelos *Tentehar-Guajajara*, como em Bacurizinho, Pindaré e Arariboia, é comum as jovens utilizar “duas saias, uma de pano azul ou vermelho para a noite (lembrando o céu no final da tarde) e outra de pano branco para amanhã (significando amanhecer do dia)”. (ZANNONI, 2021, p. 62). Na aldeia Pantanal e em todo o seu entorno não encontramos nenhum registro do uso de saias brancas ao alvorecer.

Eram quase 14h30min. daquela tarde abafada, quando as mulheres abriram a porta da frente da casa, anunciando a todos que as meninas estavam prontas. Por um breve intervalo, os convidados foram autorizados a entrar e a registrar aquele momento especial em suas câmeras de celular. Uma fila se formou na entrada da residência, com pessoas ansiosas para testemunhar a ocasião. As mães organizavam a entrada no espaço de confinamento em pequenos grupos, dando prioridade aos mais velhos. O ambiente era de expectativa, com cada indivíduo aguardando sua vez de vivenciar e eternizar o momento em suas memórias e fotografias.

Logo mais, um dos pais das meninas lançou um olhar ao relógio e, ao perceber que já eram 15h00, exclamou que todos deveriam deixar o interior da casa, pois chegara o momento das jovens saírem para dançar. Ele convidou três *tàmuz*, reconhecidos como talentosos cantores locais, para adentrar o confinamento, e entregou uma jovem a cada um deles. O primeiro cantor entrelaçou seu braço esquerdo no braço direito da menina, balançando suavemente o maracá no alto com o direito. Ele batia o pé direito no chão, como se marchasse, acompanhando o ritmo do instrumento musical. A cena transmitia uma sensação de tradição e celebração, e os convidados observavam com admiração e respeito enquanto as jovens permaneciam com o olhar fitado no chão.

No mesmo instante, no terreiro, os pais e os tios das jovens iniciantes acendiam com orgulho fogos de artifício, popularmente conhecidos como foguetes, para celebrar o momento e anunciar a saída das meninas-moças da *tukaz*. A atmosfera se enchia de alegria e excitação enquanto as explosões anunciavam o início da celebração. No passado, como nos relataram os indígenas, esse momento era marcado pelo som de tiros de espingardas carregadas apenas com pólvora. O estrondo tinha o propósito fundamental de afugentar os maus espíritos do ambiente.

Nossas análises apontam que a substituição das espingardas pelos foguetes pirotécnicos ocorreu tanto pela influência do contato com os habitantes locais, que costumam comemorar momentos importantes do seu cotidiano soltando rojões para o alto, quanto pelo custo financeiro da pólvora no comércio local. Além disso, em face do controle mais rigoroso sobre itens balísticos, a aquisição de pólvora e espoletas se tornou mais complexa. De todo modo, a

mudança refletia a interação entre tradições e o contexto contemporâneo, mas a essência da celebração permanecia inalterada.

Enquanto os *tàmuz* saíam com as meninas de dentro da casa, todos cantavam repetidamente desta forma:

♪ ♪

*Sai com elas para fora! (Vozes masculinas)*

*Sai com elas para fora! (Vozes masculinas)*

*eh, he, ahe! (Vozes femininas)*

*Dança com elas! (Vozes femininas)*

*Dança com elas! (Vozes femininas)*

(Tradução de Geclésio Vituriano Faustino Guajajara, 21/09/2021)

Após o ato inicial, cantores, cantoras, jovens e crianças iniciaram as cantorias que se prolongariam até o pôr do sol daquele dia. Os homens puxavam os cantos e as mulheres acompanhavam cantando em falsete, repetindo os monossílabos “*eh, he, ahe*”. (ZANNONI, 2021). A organização para a dança, embalada pelos cantos, apresentava três pelotões distintos: o primeiro composto por cantores do sexo masculino, em sua maioria os *tàmuz*, o segundo formado por neófitas, primos e primas de idades próximas, e o terceiro pelotão composto pelas mulheres, algumas delas, cantoras de reconhecida reputação na região.

Observando atentamente a partir de um ponto fixo, notamos a harmoniosa alternância das posições entre o primeiro e terceiro grupos. A dança se desenrola pelo terreiro em um movimento pendular, com os homens liderando o avanço e as mulheres conduzindo o retorno.

#### Imagem 45 - Dança coletiva

Da esquerda para a direita da imagem: 1º Cantores, 2º Neófitas e jovens e 3º Cantoras Da direita para a esquerda da imagem: 1º Cantoras, 2º Neófitas e jovens e 3º Cantores



FONTE: Arquivos dos pesquisadores (setembro/2021)

A formação ilustrada acima carrega consigo uma diversidade de simbolismos. Considerando o propósito principal do ritual na sociedade *Tentehar-Guajajara*, que busca proteger e preparar as iniciantes para assumirem seu papel social como mulheres, podemos inferir que a disposição das jovens durante a celebração tem um significado especial. Elas são cercadas pelos anciãos e anciãs experientes à frente e atrás, e pelos jovens aos lados, metaforizando a proteção e o apoio. Essa formação ressalta a importância do amparo e da orientação da comunidade no processo de transição e desenvolvimento das neófitas, garantindo a continuidade das tradições e valores culturais.

Esse argumento é ainda mais respaldado pela evidência de que, em todas as outras etapas do ritual, inclusive na *tukaz*, as jovens são proibidas de entrar em contato descalças diretamente com o solo, devido ao risco potencial de interação com entidades espirituais. Contudo, durante o rito de agregação, enquanto dançam, no momento em que todos os membros da comunidade se reúnem, tal ação é permitida, reforçando a ideia de que a presença coletiva da comunidade confere ao ambiente uma espécie de proteção, tornando-o imune às incursões de espíritos perigosos.

Todavia, as representações simbólicas não dizem respeito apenas às iniciantes; elas também têm implicações para os outros participantes do ritual, impactando particularmente as relações sociais entre homens e mulheres. Essas relações são marcadas pela dialética, na qual os opostos se constituem mutuamente e são indispensáveis um ao outro (TURNER, 2013). Diferentemente de um binarismo maniqueísta tendente a isolar e a instaurar a arquirrivalidade, a identidade social desses atores sociais no grupo indígena em questão é estabelecida e reforçada através da relação com o diferente, tanto do ponto de vista exógeno, como endogenamente.

Dito isso, a interação entre homens e mulheres no ritual pode ser vista como uma forma de diferenciação, equilíbrio e complementariedade, em que ambos os gêneros contribuem para a continuidade e a estabilidade do grupo. Na disposição da dança, como ilustrada nas imagens anteriores, homens e mulheres, ainda que posicionados nas extremidades, estão conectados uns aos outros no e através do espaço intermediário, isto é, por meio do pelotão das neófitas. Essa conexão simboliza, a nosso ver, a interdependência e a complementariedade entre os gêneros e destaca a importância das relações sociais na construção e manutenção da identidade coletiva. Além disso, fica evidenciado que, embora seja um ritual de transformação feminino, este atua como conformador das identidades de todos os atores envolvidos nele.

No contexto do ritual de transição, é possível ainda observar, em pelo menos duas outras instâncias, para citar apenas as mais representativas, a semiotização da diferenciação de gênero,



que postulamos ser fundamental para a construção das identidades dos atores sociais envolvidos. A primeira ocorrência se dá no ambiente monossexuado da *tukaz*, especialmente durante a etapa de reclusão, na qual, geralmente, apenas as mulheres são permitidas a interagir com as neófitas.

A respeito disso, Turner (2005) oferece algumas contribuições. De acordo com ele, no ritual de puberdade feminino dos *ndembu*, na África, as mulheres são o elemento central, pois são elas quem realizam a dança em torno da árvore leiteira (árvore *mudy*) e iniciam a noviça, que, nessa fase, permanece imóvel, deitada e envolta em um lençol aos pés da planta lactescente. O autor argumenta que a presença exclusivamente feminina ao redor da árvore leiteira simboliza os "[...] aspectos de diferenciação social e até mesmo de oposição entre os componentes de uma sociedade [...]" (TURNER, 2005, p. 52). Nesse sentido, inferimos que o confinamento monossexuado pelo qual a jovem passa anuncia a dialética entre homens e mulheres, conformando suas identidades.

A segunda ocasião em que a diferenciação entre homens e mulheres se manifesta no contexto ritualístico ocorre no período crepuscular, imediatamente após o pôr do sol, por volta das 18h. Neste momento, as jovens retornam à *tukaz* para descansar e se recuperar durante a noite, enquanto os demais membros da comunidade permanecem no terreiro, envolvidos em atividades festivas que incluem cantos e danças. É relevante notar que, nesta etapa do ritual, os padrões de movimento e expressão corporal diferem significativamente entre os gêneros.

Nesse momento do ritual, os homens costumam executar uma dança que envolve levantar o pé direito no ritmo do maracá, criando uma espécie de marcha cadenciada e vigorosa. Este movimento pode ser interpretado como uma manifestação de força e resistência, características frequentemente associadas ao gênero masculino. Por outro lado, as mulheres permanecem paradas<sup>333</sup>, erguendo sincronamente os dois calcanhares e movimentando o tronco corporal para frente e para trás em um movimento rítmico e gracioso. Essa dança pode ser vista como uma expressão de feminilidade, delicadeza e conexão com a terra e a espiritualidade.

### 6.2.3 O alvorecer: encerrando o ciclo

Ao longo de mais de treze horas ininterruptas de cantorias e danças, os moradores da comunidade e os convidados se entregavam à celebração com uma energia contagiante. A atmosfera pulsava com o som dos maracás, enquanto os passos ritmados ecoavam pelo espaço. Mesmo com o passar das horas, não havia qualquer sinal de cansaço em seus rostos; pelo

---

<sup>333</sup> Na língua indígena *Tentehar*, os atores chamam essa dança de *Zikumuk*.

contrário, estavam imbuídos de uma animação crescente, alimentada pela expectativa dos primeiros raios solares de sábado. Todos sabiam que esse momento luminoso marcaria a fase final da festa, e a luz do amanhecer traria consigo uma transformação emocionante e simbólica. Cada pessoa presente, envolvida no calor das tradições e na integração comunitária, sentia-se como parte desta celebração.

Às 5h30 da manhã, enquanto a lua se escondia lentamente a oeste e os primeiros raios de sol começavam a tingir o horizonte a leste, uma rajada de foguetes cortou o ar, anunciando novamente a saída das meninas-moças da *tukaz*, acompanhadas por três *tàmuz*. O cenário era emocionante, transmitindo a sensação de um momento sagrado e único na vida daquelas jovens. Como ocorrido no início da celebração, as neófitas estiveram sob a orientação musical dos anciãos por um tempo.

Em seguida, os primos das meninas, com idade semelhante à delas, entrelaçaram seus braços nos das jovens, formando uma corrente humana de união e apoio. A visão desse entrelaçamento remetia novamente à proteção, à coesão social, à continuidade da cultura e à complementariedade entre homens e mulheres, ao mesmo tempo em que reforçava o senso de pertencimento e de responsabilidade compartilhada na preservação dessas tradições.

**Imagem 46** - Dança ao alvorecer do dia



**FONTE:** Arquivos dos pesquisadores (setembro/2021)

A organização dos grupos para a dança seguia a mesma disposição do início da festa: os *tàmuz*, com suas vozes fortes e marcantes, lideravam o primeiro grupo; as neófitas, primos e primas, exibindo sua juventude e entusiasmo, ocupavam o espaço intermediário; e as mulheres, com sua experiência e sabedoria, formavam o terceiro pelotão. Com movimentos pendulares,

avançando e recuando pelo terreiro, as posições se alternavam; se na ida eram os homens quem conduziam, na volta, as mulheres lideravam.

Por volta das 7h, enquanto o sol já se elevava no horizonte, os três *tàmuz*, que antes haviam conduzido as neófitas para fora da casa, aproximaram-se delas mais uma vez. Com firmeza, entrelaçaram seus braços aos das jovens e, em um gesto convidativo, chamaram todos os presentes para se unirem na dança final. Crianças, jovens, mulheres, homens, indígenas e não indígenas, todos sem distinção, posicionaram-se atrás dos anciãos, alinhados lado a lado e com os braços entrecruzados. Juntos, iniciaram uma dança ao redor de um ponto imaginário, deslocando-se em movimentos circulares no sentido anti-horário (ver a Imagem 23). Após a primeira volta, formou-se um círculo harmonioso e perfeito, de forma que início e fim já não eram distinguíveis. A dança durou aproximadamente cinco minutos.

Para os indivíduos nativos, a referida organização dancística é uma forma de expressar agradecimento pelo sucesso da celebração, ao mesmo tempo que promove a coesão entre os participantes, independentemente de suas divergências. Ademais, a performance, sob a perspectiva da exegese cultural nativa, manifesta aspirações de perpetuação do ritual nos anos subsequentes.

Nessa abordagem interpretativa, a estrutura circular corrobora o conceito de repetitividade, evocando a representação de ciclos recorrentes, ainda que com variações e aprendizados diferentes em cada interação. O próprio rito de passagem, as danças que apresentam movimentos pendulares e a reiteração do refrão dos cantos também convergem para esta ideia.

De uma perspectiva mais holística, a disposição circular da coreografia no encerramento da festividade pode aludir ao empenho simbólico dos integrantes em evidenciar a resolução endógena das contradições, dualidades e embates constitutivos da vida social. Esses elementos permearam todo o ritual, manifestando-se nas dicotomias natural/sobrenatural, corpóreo/espiritual, humano/animal, infante/adulto, ancião/jovem, masculino/feminino, dentre outras, que não esbarram na antonímia, mas alcançam a inter-relação, a complementariedade e o equilíbrio.

Nessa conjuntura, a circularidade pode ser interpretada como uma tentativa de amalgamar e harmonizar esses polos e conflitos, expressando a ideia de unidade e estabilidade. Corroborando essa percepção, Tuan (1980) recorre aos psicanalistas junguianos para enfatizar a figura geométrica circular como um arquétipo que simboliza a reconciliação de antíteses. Em termos semânticos, a esfericidade evidencia a superação do conflito, culminando na “coesão social” (ZANNONI, 1999). Em resumo, essa concepção ressalta a importância da dança circular

como uma metáfora da coesão e da síntese em meio às diversas facetas da existência humana e da interação social.

Ao final da dança, uma nova demonstração de forte coesão comunitária é dada. Essa é representada pela distribuição dos bolos feitos à base de farinha e de carne moqueada. As iniciantes são encarregadas de distribuí-los, contando com o suporte das mães e tios<sup>334</sup>.

**Imagem 47 - Distribuição dos bolinhos à base de farinha e carne moqueada**



**FONTE:** Arquivos dos pesquisadores (setembro/2021)

Para a liderança da aldeia Kariné, casado com a irmã do chefe da aldeia Pantanal, na Festa do Moqueado não pode faltar o bolo:

Porque aquele que é o *muqueado* tem que ter o bolo, porque aqueles *bolo* aqui assim, aquela é a *dispidida*, tem que ter a *dispidida*, porque nunca mais ela vai ter festa dela, pode ter festa só quando ela casar e ter a menina-moça, mas aí, mas ela num faz mais festa; é por isso que a gente num pode perder aqueles bolos pra dar pros parentes, pras tia, porque o bolo é *dispidida*...despedida (*sic*). (DIÁRIO DE CAMPO n° 5, de 21/02/2021)

Assim, o bolo de farinha ostenta simbolismos multifacetados de despedida: representa tanto a despedida formal dos visitantes, que retornarão às suas comunidades de origem, quanto a despedida definitiva que a jovem deve fazer de sua infância, pois, conforme expresso pelo ancião, "[...] nunca mais ela terá festa dela", ou seja, ela jamais retomará sua condição da pré-ultimação. Neste contexto, a despedida, simultaneamente ruptura/final e continuidade/início, instaura uma espécie de dialética. Para que se inaugure o ciclo subsequente, aquele do

<sup>334</sup> Em outras cerimônias, vimos o pai auxiliando na distribuição.

matrimônio e da reprodução biológica - processos cruciais à perpetuação física e cultural do grupo -, a despedida/ruptura constitui-se como condição *sine qua non*.

No tocante à dialética da ruptura/final versus continuidade/início, é mister rememorar duas questões fundamentais: 1) os processos dialéticos presentes no ritual de passagem conformam intrinsecamente a vida social do grupo, conduzindo-os à autoidentificação e ao fortalecimento das tradições e valores culturais; 2) concomitantemente, ao edificarem sua identidade (autoidentificação) mediante tais processos endógenos, os atores sociais instauram dialéticas exógenas, ou seja, de diferenciação em relação ao *outro*, fortalecendo a consciência de que são distintos dos grupos em seu entorno e ressaltando a importância de preservar e celebrar suas especificidades culturais.

Essa dinâmica dialética também promove a construção de laços mais sólidos entre os membros do grupo, consolidando uma identidade coletiva e um senso de pertencimento que auxiliam na manutenção das tradições e no compartilhamento de saberes ancestrais. Ademais, ao estabelecerem uma diferenciação em relação aos demais grupos, reforçam a necessidade de se manterem unidos e coesos internamente, garantindo assim a continuidade de suas práticas culturais e resistência frente a prováveis ameaças externas.

Dessa forma, o ritual é concluído e a menina de outrora agora é considerada adulta, apta a contrair o matrimônio, caso assim deseje. Embora ainda seja muito comum a união marital entre jovens com idades relativamente novas, nos últimos anos, temos observado um aumento lento no tempo que as jovens levam para se casarem. Algumas mães manifestam a percepção de que, em que pese o fato de suas filhas terem concluído o ritual, elas são consideradas, na maioria das vezes, muito jovens<sup>335</sup> para assumir a responsabilidade matrimonial.

Essa mudança de percepção pode ser parcialmente atribuída à influência do contato interétnico, que trouxe consigo a valorização da educação formal, levando as jovens e suas famílias a reconsiderarem o momento ideal para o casamento, e a perspectiva da adolescência como a fase intermediar entre a infantil e a adulta.

Muitos pais expressam o desejo de que suas filhas "*terminem os estudos primeiro*"<sup>336</sup>, cientes de que o casamento precoce poderia dificultar a permanência delas na escola e limitar suas oportunidades futuras. Na aldeia-campo, os dados corroboram que essa percepção tem ganhado espaço: de 2014 a 2021, a aldeia realizou, pelo menos, quatro festas de moqueado,

---

<sup>335</sup> Vimos em outras aldeias casos de meninas tendo sua primeira menarca aos nove anos de idade. Mesmo que a festa demore um ano para acontecer, ao final da passagem, elas só terão dez anos.

<sup>336</sup> Expressão que normalmente ouvimos tanto no contexto da aldeia quanto na cidade. Ela faz referência à conclusão de, pelo menos, o Ensino Médio.

envolvendo, no total, oito meninas. Destas, apenas uma se casou logo após a conclusão do rito de passagem, e uma segunda, que participou do ritual em 2019, se uniu em matrimônio<sup>337</sup> quatro anos depois. As demais permaneceram solteiras, vivendo com os pais e, em alguns casos, prosseguindo com seus estudos.

Essa mudança na dinâmica cultural e social reflete uma crescente conscientização da importância da educação formal, não só do ponto de vista pessoal, mas também coletivo, visto que a maioria desses atores entendem que aprender o “conhecimento dos *karaiw*” pode ser positivo na luta pela defesa dos direitos territoriais, educacionais, culturais e de saúde de suas comunidades tradicionais. De forma pragmática, e como nos confessou, em 2017, o antigo cacique da aldeia Pantanal: “*Preciso aprender o Português pra num ser enrolado pelo branco*”.

Na mesma toada, a referida mudança na dinâmica cultural e social tem ampliado as possibilidades de atuação das mulheres indígenas dentro e fora das comunidades *Tentehar-Guajajara*, o que nos conclama a repensar o que de fato significa ser, no atual contexto, *mulher adulta*, no pós-ritual, para o grupo em questão. Para finalizar este capítulo, mostraremos resumidamente os papéis sociais que essas mulheres indígenas assumiram ao longo dos tempos.

A preparação para o casamento e para a reprodução biológica se apresenta ainda como uma importante função do ritual de passagem feminino, relacionado ao *status* de ser mulher. Tanto os exemplos e depoimentos que recolhemos em campo quanto as narrativas míticas do grupo propugnam isso. Na história *A filha do gambá*, registrada por Zannoni (2002), constata-se que o Gambá tinha uma filha que já fez moqueado, isto é, que já havia passado pelo ritual de passagem, e que os bichos queriam casar com ela. Nas palavras de Zannoni (2002, p. 148, 154) esta é “a forma normal de casamento entre os Tenetehara”, que só pode “ser realizado após este ritual no qual a moça é preparada para assumir as tarefas de mãe, esposa e trabalhadora [...]”.

Quanto às funções laborativas, é preciso cautela. No passado, quando esse grupo indígena vivia da caça e da coleta de frutos - caçadores-coletores -, a mulher assumia o papel de coletora e o homem, de caçador. O engenheiro agrimensor Carlos Plagge, que esteve em Barra do Corda em 1856, registrou nessa ocasião que, entre os *Tentehar-Guajajara*, “os homens apenas caçam. Alguns têm espingardas, mas a maioria ainda usa arcos e flechas, que manejam com grande habilidade.” (PLAGGE, 1857, p. 206<sup>338</sup>, tradução nossa).

Já a coletoria, à época de responsabilidade exclusivamente feminina, está chancelada no repertório oral do grupo, a exemplo da narrativa que conta a origem da agricultura: no tempo

<sup>337</sup> Seguindo a tradição da matrilocalidade, os maridos das mulheres indígenas passaram a residir na aldeia delas.

<sup>338</sup> Texto original em alemão: “der Mann ist nur Júger. Zum Theil haben letztere Flinten, grösstentheils bedienen sie sich jedoch noch des Bogens und Pfeils, die sie mit grosser Geschicklichkeit handhaben.”

em que *Maira* andava neste mundo, os *Tentehar* não precisavam trabalhar. O machado e o facão trabalhavam por conta própria. Sem que ninguém as levasse, as varas de mandioca iam sozinhas para o roçado. Plantavam-se num dia, e no outro já poderia colher. A tarefa de colher era da mulher de *Maira*. (WAGLEY; GALVÃO, 1961)

Na segunda década do século XX, Snethlage (1931) esteve, entre outras comunidades, numa aldeia *Tentehar-Guajajara* no rio Corda e na Colônia, no rio Mearim, onde, provavelmente, Plagge esteve há cerca de 60 anos. Em sua expedição, Snethlage (1931, p. 131, tradução nossa) constatou que a caça e a coleta já não eram atividades predominantes naquelas comunidades, e, em substituição a essas atividades, a agricultura tornara-se a principal, onde os homens assumiram os “trabalhos<sup>339</sup> de agricultura, incluindo o desmatamento, a construção das estruturas das casas e a pesca. [...] plantio e limpeza dos campos, e até mesmo da colheita.”, ficando as mulheres responsáveis pelas tarefas domésticas e por fiar, tecer e trançar os fios de algodão produzidos nos roçados.

No que tange às funções desempenhados no circuito cultural e social do grupo, Zannoni (1999) afirma que os rituais masculinos servem para iniciar os rapazes na cantoria, simbolizando o poder de direção no rituais e a posição social que eles ocupam no grupo, ao passo que a iniciação feminina prepara as meninas para ser reprodutora no sentido biológico como também no sentido cultural, na medida que reproduzem o segmento familiar, considerado o “elemento que propicia a aglomeração da família extensa agregando o marido ao núcleo do seu pai.” (ZANNONI, 1999, p. 31)

Na atual arena, observamos uma transformação e ampliação significativas nos papéis sociais desempenhados pelas mulheres *Tentehar-Guajajara*. O aumento da presença feminina em posições de liderança, tanto dentro como fora de suas comunidades, pelo menos no escopo geográfico desta pesquisa, tem se notabilizado. Elas estão na saúde, como enfermeiras, técnicas de enfermagem e futuras médicas; na educação, em cargos de gestão e docência escolar; na política da aldeia, assumindo o cacicado feminino; na política local e nacional, ocupando cargos políticos e até ministério no governo Federal; nos rituais, elas, junto com os *tàmuz*, chacoalham o maracá, como um símbolo de que elas também podem dirigir.

Em suma, afirmar a mulher *Tentehar-Guajajara*, pós-ritual, como somente para reprodução e com atuação passiva seria, no mínimo, apequenar todo o protagonismo que elas conquistaram ao longo da história de seu grupo.

---

<sup>339</sup> Texto original em alemão: “Heute hat er eine Menge Arbeiten des Bodenbaus übernommen; ihm allein fällt die Rodung, das Aufrichten der Hausgerüste und der Fischfang zu. Er beteiligt sich beim Pflanzen und Reinigen der Felder, ja sogar bei der Ernte.”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No rastro da predição dada por Wagley e Galvão (1961), que predisseram a assimilação integral dos indígenas *Tentehar-Guajajara* à população regional, Orlando Costa (COSTA, 1994) reforçou a mesma ideia no posfácio da obra de Edson Soares Diniz (DINIZ, 1994), intitulada *Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica*. Costa, nesse posfácio, corroborou o cenário da dissolução gradual dessa cultura tradicional, afirmando que “[...] os trabalhos antropológicos, como o de Edson, apenas retratam o lento estertor de uma cultura primitiva, o demorado processo de diluição de um povo no mar de uma sociedade dominante. Um livro como este anuncia a morte de um povo.” (COSTA, 1994, s/p)

Todavia, os prognósticos não se confirmaram. Os *Tentehar-Guajajara* resistiram e exibem notável vigor, sagacidade, aptidão para negociar e para dominar com muito protagonismo os meandros da política local e nacional.

São mais de 400 anos de contato ininterrupto com o homem *branco*, marcado por espoliação, usurpação dos territórios tradicionalmente ocupados pelo grupo, violências física e simbólica e tentativas reiteradas de silenciá-los. Entretanto, os *Tentehar-Guajajara* foram hábeis o suficiente para contornar todas essas agruras, recorrendo a estratégias de (re)existência, as quais resultaram na reconfiguração de sua condição existencial sem, contudo, alterar a sua pertença.

Nesse sentido, aliaram-se ao *outro* quando entenderam que a aproximação poderia lograr relativa proteção a eles em face da ação de escravagistas que os ameaçavam no primeiro século de contato com os *brancos*; expandiram-se, principalmente, rumo ao centro geodésico da província maranhense, pelos rios Grajaú e Mearim, nos séculos XVIII e XIX, quando perceberam que essa região, à época ainda não invadida pelos *karaiw*, seria um abrigo promissor, se insurgiram contra os abusos de autoridades políticas e eclesiásticas para impeli-los e, sobretudo, evidenciaram que o grupo também poderia agir em função de suas necessidades e propósitos.

É bem verdade que, ao longo da história, o discurso e as ações do *branco* têm reiteradamente buscado diminuir e marginalizar os povos indígenas, uma realidade que persiste até os dias de hoje. Nessa direção, examinando o passado mais distante, as justificativas dadas por João Alcanfor, diretor-parcial, e pelos capuchinhos para as revoltas das *aldeias do Catueté* (1860) e de Alto Alegre (1901), discutidas nos capítulos III e IV deste texto doutoral, respectivamente, de que os *Tentehar-Guajajara* foram apenas um instrumento para consecução



dos objetivos dos inimigos daqueles projetos confirmam a tentativa deliberada de esvaziar as demandas desse povo e comunidades tradicionais.

Ademais, é necessário enfatizar que a tentativa de redução e de esvaziamento dos atores indígenas não se limitam apenas a eventos históricos isolados, mas são reflexos de uma narrativa mais ampla e persistente na sociedade vigente. No decorrer dos séculos, as vozes, ações e perspectivas indígenas foram subjugadas em nome do progresso, do desenvolvimento econômico e dos interesses de grupos dominantes.

A despeito do esforço de subalternização, os povos indígenas têm lutado incansavelmente para resistir e (re)afirmarem suas identidades, territórios e direitos. Suas lutas e reivindicações têm se fortalecido ao longo dos anos, com movimentos de base, organizações indígenas e aliados engajados na defesa dos direitos, na valorização de suas culturas e no combate ao preconceito e à discriminação.

Desse modo, não há dúvidas de que a resistência *Tentehar-Guajajara* foi (e é!) crucial no êxito contínuo do grupo, favorecendo sua existência até os dias atuais. No entanto, essa resistência não se caracteriza por uma inflexibilidade peremptória, obstativa de qualquer forma de contato, intercâmbio ou transformações no tecido sociocultural tradicional. Na realidade, ao longo do tempo, essa nação *tupi* demonstrou uma relativa habilidade em incorporar elementos culturais estrangeiros sem abrir mão de sua pertença indígena, o que, a nosso ver, pode ter concorrido para a sobrevivência do grupo mesmo após muitos séculos de contato violento.

Essa flexibilidade não é jamais indicativa de uma assimilação ou de uma perda de autonomia, mas antes, uma habilidade de selecionar e (re)elaborar aspectos considerados relevantes para o grupo, de modo a reafirmarem a sua pertença e a se adaptarem aos contextos políticos e sociais que a eles se impõem. Os próprios atores indígenas pesquisados entendem que o atual momento exige a reconfiguração de seus modos tradicionais e de novas formas de relacionamento com o *outro*, fatos que inevitavelmente promovem mudanças no substrato cultural deles.

Na *corpora* analisada nesta tese isso fica evidenciado em várias passagens. Apenas para relembrar as mais emblemáticas: na aquisição do Português para “*não ser enrolado pelo branco*”, na aliança marital com o *karaiw*, no residir fora da aldeia sem, contudo, abrir mão do relacionamento com a aldeia de origem, na incorporação de elementos cristãos à tradicional Festa da Menina-moça, entre outros.

Assim sendo, a resistência empreendida pelos *Tentehar-Guajajara* não é marcada pelo isolamento, mas sim por um processo dinâmico de negociação e de (re)elaboração de sua existência, no qual a afirmação da identidade étnica dialoga permanentemente com as

influências culturais externas. Concluímos com base em nossa pesquisa que essa abordagem também tem sido fundamental para a sobrevivência e a continuidade desse grupo étnico ao longo do tempo, permitindo-lhes enfrentar os desafios do mundo contemporâneo sem abdicar da sua ancestralidade e autodeterminação.

Em decorrência dessa fluidez e dinamismo da cultura e dos processos de identificação étnica, partimos do pressuposto de que a reflexão sobre a identidade de um grupo não deve se pautar na cultura totalizante, pois nenhum grupo, especialmente os que estão em contato prolongado com outros, a exemplo dos *Tentehar-Guajajara*, poderá exhibir fielmente os mesmos traços culturais praticados pelos seus ancestrais. Portanto, seria demasiadamente arriscado, anacrônico, romântico e incoerente adotar o critério puramente cultural para definir um grupo tradicional.

Por outro lado, tal prisma não desqualifica o componente cultural como constructo das identidades étnicas. A cultura detém ainda relativa relevância, mas o enfoque na seara das identidades étnicas deve ser deslocado do que é observado como culturalmente diferente para o que socialmente os atores selecionam de sua cultura como emblema de distintividade em relação ao *outro*. Com outras palavras, significa dizer que o foco no estudo dos elementos diacríticos são os marcadores culturais que o grupo realça no contato social para marcar a fronteira; para marcar *quem pertence e quem não pertence ao grupo*.

Desse modo, e nos baseando no levantamento etnográfico realizado, concluímos que as comunidades *Tentehar-Guajajara* com as quais nos relacionamos antes, durante e após a pesquisa realçam o ritual de passagem da menina indígena, especialmente a etapa da celebração pública, popularmente chamada de Festa da Menina-moça/Festa do Moqueado, como a fronteira que os diferencia socialmente dos *karaiw*, bem como dos *Kanela*, da aldeia Escalvado. Objetivamente, o ritual de passagem feminino é para o grupo o lugar social que mais fortemente os faz se sentirem indígenas *Tentehar* e, simultaneamente, pela alteridade contrastiva, os faz serem reconhecidos pelo *outro* como tais.

Percebamos, porém, que a identificação não é um processo unilateral, que dependa exclusivamente das definições endógenas ou do isolamento. Barth (2000), inclusive, evidencia que as diferenças étnicas não são o resultado de isolamento ou segregação social, mas, pelo contrário, são as interações sociais com o diferente que desempenham um papel fundamental na formação das identidades. Portanto, a afirmação do *eu-nós-ure* só tem sentido na relação com um *tu-ele*.

Sob esse prisma, o ritual indígena pesquisado faz emergir no interior do grupo *a imagem de si* (autodefinição) do grupo, a partir dos elementos simbólicos significados nele, colaborando

na construção das representações identitárias daquilo que os atores entendem que os representa. Dentre outros indícios apontados neste texto, corrobora nossas análises a fala da autoridade cacical da comunidade Paraíso Novo que principia o Capítulo V, em que afirma que a Festa da Menina-moça “*é a cultura do índio*”, ou seja, é o que melhor os faz se perceberem como povo. Contudo, além dessa perspectiva endógena, de uma autoatribuição, o ritual se comporta como a fronteira em relação ao *outro*, marcando a distintividade contrastiva e que os faz ser reconhecidos pelo *outro* como indígenas *Tentehar-Guajajara*.

No decorrer deste texto, vimos que o ritual de passagem da menina-moça não é a única tradição cultural realçada socialmente para marcar a fronteira, muito embora os dados levantados nos deem segurança para afirmar que ela seja a de maior destaque. Os atores pesquisados, conforme demonstramos, enfatizam socialmente para marcar sua pertença a farinha azeda (*tyrà̃m hazahy*), a exclusividade do exercício do cacicado a um(a) indígena, a maneira como ocupam o espaço biofísico em contraste com a configuração adotada pelos *Kanela* e a língua materna.

Contudo, independentemente de qual seja o traço cultural realçado socialmente, as fronteiras erigidas não são barreiras rígidas nem são imunes a mudanças ou a deslocamentos ao longo do tempo. A nossa pesquisa indica que as fronteiras étnicas são relativamente porosas e podem se transformar a depender das condições sociais.

Quanto à relativa permeabilidade das fronteiras, os exemplos da flexibilidade da vedação a um *karaiw* de exercer o cacicado, como identificamos em uma das comunidades *Tentehar-Guajajara*, e da realização do culto evangélico durante o ritual de agregação da Festa da Menina-moça nos parecem bastante representativos desse fenômeno. A bem da verdade, salientamos que tal flexibilidade não significa a frouxidão das fronteiras, que se assim as fossem, autorizariam o trânsito livre e arbitrário do elemento cultural estrangeiro; antes, essa flexibilização é marcada por negociação. Nesse sentido, a fronteira é também o lugar social onde os atores sociais negociam e realizam trocas simbólicas, que podem transformar as próprias fronteiras.

No que tange ao deslocamento da fronteira de um elemento a outro, constatamos que para os indígenas pesquisados a habitação permanente e exclusivamente no território tradicional não se constitui, no atual contexto, um emblema rígido capaz de marcar a distintividade entre indígenas e não indígenas como o foi no passado. Isso se deve, segundo apontamos, ao fato de que nem a aldeia nem a cidade são espaços exclusivos para indígenas e não indígenas. Os dados numéricos apresentados neste texto indicam que é cada vez mais frequente a presença do não

indígena no território tradicional, assim como tem se elevado, ainda que gradualmente, a presença dos atores indígenas nos espaços citadinos.

Desse modo, a tendência dos atores sociais é deslocar a fronteira para outros elementos culturais sempre que a situação de contato social com o *outro* impor novas necessidades. Para nós, tal deslocamento é legítimo e se traduz como um esforço estratégico e político para que os atores sociais garantam a distintividade e não sejam diluídos na sociedade envolvente.

Em resumo, os processos de identificação étnica de um grupo não devem estar pautados numa lista fechada de critérios apontados *a priori*. O indispensável para o processo de identificação étnica não é o volume de manifestações e elementos culturais teoricamente genuínos que o grupo manteve, pois a pureza cultural não se sustenta na arena dos contatos interétnicos. Por essa lógica, no caso das comunidades pesquisadas, bastaria a permanência do ritual pubertário feminino para que eles se identificassem e fossem identificados como indígenas.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia consultada

- ABREU, Sylvio Froes. **Na terra das palmeiras: estudos brasileiros**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aabreu-1931-terra/Abreu\\_1931\\_NaTerraDasPalmeiras.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aabreu-1931-terra/Abreu_1931_NaTerraDasPalmeiras.pdf) . Acesso em: 28 de mar. de 2020.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. *In: MONTERO, Paula (org). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- ARAÚJO, Johny Santana de. **A imprensa no Maranhão na segunda metade do século XIX: Estado imperial, jornais e a divulgação da guerra do Paraguai para um público leitor**. *Dimensões*, vol. 33, 2014, p. 360-383. ISSN: 2179-8869.
- ASSMANN, Jan (2016). **Memória comunicativa e memória cultural**. *História Oral*, 19(1), 115–128. Recuperado de <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/642>
- ATAÍDE, Patrícia Costa. **Kuzàgwer: fazeres e saberes de mulheres indígenas Tentehar em Grajaú – MA**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas – SP, 2021.
- BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. 2ª ed. São Paulo: INL/MEC, 1979.
- BARROS, Lílham Cristina da Silva; SANTOS, Antônio Maria de Souza. **Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das 'festas de santo' em São Gabriel da Cachoeira (alto Rio Negro, AM)**. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 2, n. 1, p. 23-53, jan./abr. 2007. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222007000100003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222007000100003&lng=pt&nrm=iso) . Acesso em: 04 abr. 2021. <<http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222007000100003>
- BARTH, Frederik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de Lingüística Geral I**. 4. ed. Campinas: Pontes, 1995
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad.de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BRANDES, Galeno Edgar. **Barra do Corda na História do Maranhão**. 1994
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. **Para viver os mitos**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. São Paulo: Cultrix, 2015.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2006.

COELHO, Elisabeth Maria Beserra. **Territórios em confronto**: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão. São Paulo: HUCITEC, 2002.

COELHO, Mauro Cezar; SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. “**Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição**”: O Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *REVISTA DE HISTÓRIA SÃO PAULO*, N° 168, p. 100-130, janeiro / junho 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rh/a/BvKKGKFPpZ5YTgSXHwmmcFk/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 10 de abr. de 2022.

COSTA, Orlando. Pós-fácio. *In*. DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara e a Sociedade Nacional**: flexibilidade cultural e persistência étnica. Belém: UFPA/CNPq, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

D’ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Trad. Sérgio Milliet. Brasília – DF: Senado Federal, 2008.

D’EVREUX, Yves. **Viagem ao norte do Brasil**: feita nos anos 1613 a 1614. Trad. César Augusto Marques. 3ª ed. São Paulo: Siciliano, 2002.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara e a Sociedade Nacional**: flexibilidade cultural e persistência étnica. Belém: UFPA/CNPq, 1994.

DUARTE, Fábio Bonfim. **Estudos de Morfossintaxe Tenetehára**. Belo Horizonte – MG: Faculdade de Letras da UFMG, 2007.

DUARTE, Fábio Bonfim. Expressão da quantificação em Tenetehára. *In*: Cabral, A. S & Rodrigues, A.. (Org.). **Línguas e Culturas Tupi**. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2007, v. 1.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVERTON, Carlos Eduardo Penha. **Hoje e amanhã celebri a história para encarnar-vos no povo**: os embates de memória sobre conflito do Alto Alegre. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Maranhão, 2016. Disponível em: <https://www.ppghist.uema.br/wp-content/uploads/2016/12/DISSERTA%C3%87%C3%83O-Carlos-Eduardo-Ewerton.pdf> Acesso em: 10 de junho de 2022.

FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá**. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GALVÃO, Eduardo. Prefácio à edição em Português. *In*: WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição**. Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação, 1961, p. 9 – 12. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:wagley-galvao-1961-indios> Acesso em: 10 de junho de 2020.

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara**: a caça e o mundo dos *Awá-Guajá*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em:

[https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-26072011-145355/publico/2010\\_UiraFelippeGarcia.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-26072011-145355/publico/2010_UiraFelippeGarcia.pdf) Acesso em 20 de maio de 2023.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIRALDIN, Odair. **Axpên Pyràk**. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2000.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca de liberdade. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**: ciência do homem, filosofia da cultura. 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GUAJAJARA, Geclesio Vituriano Faustino (Autor); SILVA, Thiago Silva e (Org.). **No tempo em que os animais falavam**. São Luís: EDIFMA, 2019. Disponível em: [https://drive.google.com/file/d/1Fpc\\_rondoPU3j5pgIYlpDXdfBzklfMXS/view](https://drive.google.com/file/d/1Fpc_rondoPU3j5pgIYlpDXdfBzklfMXS/view)

HARRISON, Carl; HARRISON, Carole. **Dicionário Guajajara-Português**. Anápolis: Associação Internacional de Linguística SIL – Brasil, 2013. Disponível em: [https://www.sil.org/system/files/reapdata/14/15/80/141580492686378971823968698096869774884/Dicionario\\_Guajajara\\_Portugues.pdf](https://www.sil.org/system/files/reapdata/14/15/80/141580492686378971823968698096869774884/Dicionario_Guajajara_Portugues.pdf). Acesso em: 2 de abr. de 2022.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge. **A constituição da identidade étnica dos Fulni-ô do nordeste brasileiro**. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 17, volume 24(2): 2013.

HURLEY, Jorge. **Rio Gurupy**. Belém: Oficinas Graphics do Instituto D. Macedo Costa, 1932.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**: indígenas: primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf> Acesso em 12 de agosto de 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **O Brasil indígena**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: [folder\\_indigenas\\_web.pdf](folder_indigenas_web.pdf) (ibge.gov.br) Acesso em 12 de agosto de 2022.

KISSENBERTH, Wilhelm. **Vierundvierzigster Jahrgang**. Berlin: Behrend & Cº, 1912. Disponível em: [Über die hauptsächlichsten Ergebnisse der Araguaya-Reise \(Kissenberth 1912\) - Biblioteca Digital Curt Nimuendajú \(etnolinguistica.org\)](Über die hauptsächlichsten Ergebnisse der Araguaya-Reise (Kissenberth 1912) - Biblioteca Digital Curt Nimuendajú (etnolinguistica.org)) Acesso em: Acesso em: 2 de abr. de 2021.

KROEBER, Alfred. L. **O superorgânico**. [1917]. In. A natureza da cultura. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 39 – 79.

LADEIRA, Maria Elisa. Uma aldeia Timbira. In. Sylvia Caiuby Novaes (org.) **Habitacões indígenas**. São Paulo: Nobel/ EDUSP, 1983, p. 11 – 31.

LAGO, Antônio Bernardino Pereira do. **Estatística histórico-geográfica da província do Maranhão**. São Paulo: Siciliano, 2001.

- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. Trad. Marie-Agnes Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LASK, Tomke. Apresentação. In: BARTH, Frederik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, p. 7 – 22.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil. Tradução integral e notas de Sérgio Milliet, segundo a edição de Paul Gaffarel com o colóquio na língua brasilica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa**. São Paulo: Biblioteca do Exército Editora, 1961.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Capa de Edições 70, 1978.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Trad. António Marques Bessa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- LITTLE, Paul Elliott. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília, DF: Editora UnB, 2002. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/territorios-sociais-e-povos-tradicionais-no-brasil-por-uma-antropologia-da>> Acesso em: 2 de abr. de 2021.
- MAGALHÃES, Couto de. **O selvagem**. Brasília – DF: Senado Federal, 2019.
- MALHEIRO, Tatiane de Cássia da Costa. **O des-encontro da alteridade na fronteira: etnicidade indígena e urbanização no sudeste paraense**. Ciência Geográfica - Bauru - XXIV - Vol. XXIV - (3): Janeiro/Dezembro – 2020, p. 1554 – 1571.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARQUES, Wilson. **Criações, mitos tenetehara**. São Paulo: Paulus, 2017.
- MATTA, Roberto da. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MATTA, Roberto da. Apresentação. In: GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 9 – 20.
- MEIRELES, Mário Martins. **Os negros do Maranhão**. São Luís: UFMA, 1983.
- MELATTI, Julio Cezar. **Os índios do Brasil**. São Paulo: Editora da USP, 2007.
- MELATTI, Julio Cezar. **Por que a aldeia é redonda?** 1974. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-redonda.pdf> Acesso em: 2 de abr. de 2022.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 13 ed., São Paulo: Hucitec, 2013.
- MONZA, Bartolomeo da. **O massacre de Alto Alegre**. Trad. Sebastião Moreira. Brasília: Senado Federal, 2016.
- MOREIRA FILHO, Eliézer. **Memórias de meu tempo**. São Luís: UNICEUMA, 2008.



MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão**: por ordem de Sua Majestade feita o ano de 1614. Brasília – DF: Senado Federal, 2011.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno) a língua das origens da civilização amazônica**. São Bernardo do Campo: PAYM GRÁFICA E EDITORA, 2011.

NIMUENDAJU, Curt. 1948. *The Guaja*. In: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* Volume 3. The Tropical Forest Tribes. Washington DC: Smithsonian Institution. p. 135 - 136.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

PANET, Rose-France de Farias; ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita (Org.). **Dicionário da língua Tentehar**. Coleção Livros didáticos indígenas e indigenistas. SEDUC/MA, 2010.

PANET, Rose-France de Farias. **I-mã a kupên prãm!** Prazer e sexualidade entre os Canelas. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Políticas Públicas/CCSO, Universidade Federal do Maranhão, São Luís – MA, 2010. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/764> Acesso em: 28 de mar. de 2022.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livre e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 116 – 132.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Terras indígenas na legislação colonial. História dos índios no Brasil. Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo, 95, 2020. p.107-120. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67457> >. Acesso em: 10 de abr. de 2022.

PLAGGE, Carlos. **Reise in das Gebiet der Guajajara-Indianer, in der Brasilianischen Provinz Maranhão**. Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt über wichtige neue Erforschungen auf dem Gesamtgebiete der Geographie von Dr. A. Petermann. Gotha 1857, p. 204-206.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. Trad. Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

PREZIA, Benedito. **Virando Gente Grande**: rituais indígenas de passagem. São Paulo: Moderna, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Organização social e mitologia entre os Timbira de leste. In. SHADEN, Egon (org.). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 292 – 305.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. Trad. Maria Cecília França. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Minas mestiças**: índios coloniais em busca da liberdade no século do ouro. Cahiers des Amériques latines, nº 44, 2003. p. 61-76.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memórias dos sertões maranhenses**. São Paulo: Siciliano, 2002.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Cintia Régia. **O Apostolado Positivista do Brasil e o SPILTN**: propostas e políticas para a questão indígena no Brasil. *Topoi*, v. 20, n° 40, p. 185-203, 2019.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **A originalidade das línguas indígenas brasileiras**. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Volume 8, Número 2, Dezembro de 2016, p. 187 – 195.

RODRIGUES DE SÁ, Rodolpho. “Cada índio em seu lugar”: análise da experiência cidadina de indígenas no Maranhão. *In*. VALLE, Carlos Guilherme do. **Etnicidade e Mediação**. São Paulo: Annablume Editora, 2015.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>

SÁ, Maria José Ribeiro de. **Na escola da floresta: pedagogias Tentehar**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Natal – RN, 2021.

SARMENTO, Ismatônio de Castro Sousa. **Ta’p? cuhe mehe heta tetea’u my’ar, ze’engar, tentehar cury**: memórias do tempo da aldeia entre os Guajajara em Barra do Corda-MA. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Antropologia e Arqueologia. Universidade Federal do Piauí, Teresina – PI, 2018. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1mdelAWDtEZuzTvOOzxJunxPGugdyfpl6> . Acesso em: 28 de mar. de 2022.

SERRANO, Francisco Perujo. **Pesquisar no labirinto**: a tese de doutorado, um desafio possível. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

SNETHLAGE, Emil Heinrich. **Unter nordostbrasilianischen Indianern**. Berlin: JULIUS SPRINGER, 1931. Disponível em: [etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/snethlage%3A1931/snethlage\\_1930\\_nordostbrasilianischen.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/snethlage%3A1931/snethlage_1930_nordostbrasilianischen.pdf) Acesso em: 22 de abr. de 2022.

SILVA, Elson Gomes da. **Os Tenetehara e seus rituais**: um estudo etnográfico na terra indígena Pindaré. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, São Luís – MA, 2018.

SILVA, Joseane Maia Santos. **Festa no céu e outros contos**. São Luís: UEMA, 2017.

SILVA, Thiago Silva e. **Leitura e produção do gênero história em quadrinhos (HQs) com alunos do ensino fundamental a partir da memória da comunidade barra-cordense**. Dissertação (Mestrado) – Mestrado Profissional em Letras. Instituto de Linguística, Letras e Artes (ILLA), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá – PA, 2018. Disponível em: [https://profletras.unifesspa.edu.br/images/dissertacoes1/DISSERTACOES\\_2016/\\_DISSERTAO\\_THIAGO.pdf](https://profletras.unifesspa.edu.br/images/dissertacoes1/DISSERTACOES_2016/_DISSERTAO_THIAGO.pdf) . Acesso em: 28 de mar. de 2022.

SILVA, Thiago Silva e. **Das conversas nas noites estreladas da aldeia para a sala de aula: a literatura oral indígena como fonte para a construção de materiais e métodos**

**adequados às escolas indígenas.** Revista Prática Docente, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 546–558, 2019. DOI: 10.23926/RPD.2526-2149.2019.v4.n2.p546-558.id520. Disponível em: <https://periodicos.cfs.ifmt.edu.br/periodicos/index.php/rpd/article/view/519>. Acesso em: 30 jun. 2023.

SOUZA, José O. C. Reconhecimento oficial da autonomia e da sabedoria dos agentes originários e reorientação do projeto (inter)nacional brasileiro. In: BERGAMASCHI, Maria A.; ZEN, Maria, I. H.D.; XAVIER, Maria L.M.F. **Povos indígenas e educação.** 2. ed. Porto Alegre: Mediação, 2012.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chama de América.** Prefácio, tradução e notas do Prof. Estevão Pinto. Com um estudo sobre o “pian”, em apenso, da autoria do Dr. Eustachio Duarte. Edição ilustrada. São Paulo, Nacional, 1944.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora:** a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

TODOROV, Tzvetan. A descoberta da América In: \_\_\_\_ . **A conquista da América:** a questão do outro. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 3 - 46.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia:** Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. New Jersey: DIFEL, 1980.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos:** aspectos do Ritual Ndembu. Trad. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Ponto. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor W. **O processo ritual:** estrutura e antiestrutura. 2ª ed. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 2013.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture.** 1871. New York: Henry Holt and Company, 1889.

VIVEIROS, Jerônimo de. **Apontamentos para História da Instrução Pública e Particular do Maranhão.** 1937. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/161523>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, Rio de Janeiro v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1995.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição.** Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação, 1961. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:wagley-galvao-1961-indios> Acesso em: 10 de junho de 2020.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão:** o dinamismo tenetehara. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

ZANNONI, Claudio. **Mito e sociedade Tenetehara.** Tese (Doutorado) – Doutorado em Sociologia. Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus Araraquara (SP), 2002.

ZANNONI, Claudio. **O dinamismo social do povo Tenetehara.** 2ª ed. São Luís: próprio autor, 2021.

### Documentos e jornais consultados

ACERVO DO INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Resolução da primeira Assembleia da nação Guajajara, Estado do Maranhão**. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/resolucao-da-primeira-assembleia-da-nacao-guajajara-estado-do-maranhao> Acesso em: 20 de abr. de 2021.

*A IMPRENSA*, Ano V, nº 48, de 10/06/1961. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO (APEM). **Repertório de documentos para a história indígena no Maranhão**. São Luís: SECMA, 1997.

**Aviso do Posto Indígena Tenente Manoel Rabelo**, de 30/09/1967. *In*. Inspetoria Regional IR3 – CX 426 – Planilha 975 – Fls. 8 - 9. Disponível em: 061 – Tenente Manoel Rabelo – CX. 58 – Planilha 403 – Fls. 146 – 147. Museu do índio [on-line].

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Annaes Histórico do Estado do Maranhão**. 2ª ed. Maranhão: Typographia Maranhense, 1849.

BIBLIOTECA DIGITAL DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão**: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/>

BRASIL. MAPA. **Projetos de Reforma Agrária Conforme Fases de Implementação**. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentosgeral.pdf> Acesso em 9 de abr. de 2022.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Os Guajajaras**. 1987. Disponível em < <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GTD00062.pdf> > Acesso em: 10 de mar. de 2022.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele. **Informações sobre os índios nos municípios de Barra do Corda e Grajaú – MA – População e reservas indígenas**. FUNAI, Ajudância de Barra do Corda, 1980.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Terras dos Guajajara**. 1987.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. **Informações para o plano diretor e melhoria do meio ambiente nas obras do plano 2010 - ELETRONORTE, sobre a interferência das linhas de transmissão nas áreas indígenas**. 1987.

CORREIO BRAZILIENSE. **Índios bloqueiam rodovia e fazem 400 reféns**. Edição de 05/11/1992.

CORONINI, Osvaldo, Frei. **Vice-província Capuchinha do Maranhão e Para - Alto Alegre (Barra do Corda): Últimos acontecimentos e reflexões**. 1983. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/vice-provincia-capuchinha-do-maranhao-e-para-alto-alegre-barra-do-corda-ultimos> Acesso em: 10 de fev. de 2022.

CRUZ, Olimpio Martins. **Esclarecimentos (faz)**. Documento de 26/7/1963, IR3 – SEDE INPSETORIA (666), CX 426, Planilha 975, fls. 11 – 12.

CRUZ, Olimpio Martins. **Envia relação de invasores de terra**. Ofício nº 39, de 17/9/1965. Disponível no Acervo Arquivístico do Museu do índio (IR3 – Ajudância de Barra do Corda (260) – Planilha 409 – fl. 15)

*DIÁRIO DO MARANHÃO*. Ano XIII, nº 2657, de 30/06/1982. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO MARANHÃO. **Cartografia dos Fatores Intervenientes na Mortalidade Materna, Fetal e Infantil no Distrito Sanitário Especial Indígena e dos Itinerários de Produção de Saúde nas Áreas Indígenas**. 2013.

Disponível em: <

[https://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/cartografia\\_dsei\\_maranhao.pdf](https://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/cartografia_dsei_maranhao.pdf)>. Acesso em: 21 de jul. de 2021.

GALDINO, José *et al.* **Requerimento**. 1991.

GUAJAJARA, Antônio Lima; GUAJAJARA, Aloisio Isaac. **Carta indígena Cana Brava**. 1973. Disponível em: [Carta ao Presidente da Funai relatando a situacao da Aldeia diante dasinvasoes. \[\].](#) | Acervo | ISA (socioambiental.org)

GUAJAJARA, Geclesio Vituriano Faustino. **RELATÓRIO PIBIC – 2017/2019**

MARANHÃO. Anexos – Telegrammas e officios que se referem aos ataques de índios no interior d’este estado. *In.* MARANHÃO. **Mensagem apresentada ao Congresso do Estado em Fevereiro de 1902**. 1902, p. 34 – 45. BNDB – Hemeroteca Digital do Brasil.

MUNDURUKU, Daniel. **Dia do Índio é data 'folclórica e preconceituosa', diz escritor indígena Daniel Munduruku**. 2019. Disponível em

<<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47971962>> Acesso em: 08 de ago. de 2019.

OAB. **Relatório da Comissão dos Direitos Humanos da OAB-MA e do CIMI sobre o conflito na área Guajajara**. 28/05/1992.

**Ofício nº 203, de 4/11/1960**. Arquivos da IR3, Sede da Inspeção (666), Planilha 975, fls. 34 – 35. Museu do índio [on-line].

**Ofício nº 126, de 06/08/1963**. *In.* Inspeção Regional IR3 – CX 426 – Planilha 975 – Fls. 8 - 9. Disponível em:

[http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R&pagfis=11033](http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R&pagfis=11033) Acesso em: 2 de abr. de 2022. Museu do índio [on-line].

O ESTADO DE SÃO PAULO. **DPF não constata sevícias em índio**. Edição de 22/06/1979.

**Ofício nº 16, 3ª I.R, em 25/01/1966**. *In.* 999 – Vários Postos – CX. 60 – Planilha 420 – Fls. 79 - 81. Disponível em:

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=11946](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=11946) .Museu do índio [on-line].

O IMPARCIAL. **Novo município é justificado**. Edição de 11/10/1985.

O IMPARCIAL. **Índios só deixam S. Luís depois do acordo**. Edição de 22/05/1991.

O GLOBO. **Índios ameaçam suicídio coletivo se frei não devolveram as suas terras**. Edição de 10/02/1979.

*O SÉCULO*, Ano II, nº 61, de 07/03/1860. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*O SÉCULO*, Ano II, nº 69, de 05/05/1860. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PACOTILHA*, nº 81, de 04/04/1901. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PACOTILHA*, nº 85, de 10/04/1901. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

**Patente, em 13/09/1969.** *In.* 260 – Ajudância de Barra do Corda – CX. 61 – Planilha 434 – fls. 43. Disponível em

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=10286](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=10286). Acesso em 2 de abr. de 2022. Museu do índio [on-line].

**Posto indígena Tenente Manoel Rabelo.** *In.* 061 – Tenente Manoel Rabelo. CX. 58. Planilha 403. Fls. 104 - 105. Disponível em

[https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi\\_arquivistico&pagfis=8137](https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_arquivistico&pagfis=8137). Acesso em: 2 de abr. de 2022. Museu do índio [on-line].

**Portaria nº 1, de 28/09/1967, da Ajudância de Barra do Corda. Museu do índio** –Acervo Arquivístico – IR3 – Ajudância de Barra do Corda (260) – Planilha 411, Fls. 23. Museu do índio [on-line].

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano VIII, nº 915, de 19/01/1850. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira.

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano IX, nº 1012, de 20/09/1850. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano XV, nº 162, de 17/07/1856. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano XVIII, nº 106, de 11/05/1859. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano XX, nº 87, de 17/04/1961. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano XXI, nº 36, de 14/02/1962. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

*PUBLICADOR MARANHENSE*, Ano XLII, nº 121, de 30/05/1883. BNDB – Hemeroteca Digital Brasileira

**Relatório Mensal do PI Tenente Manoel Rabelo, de 30/04/1966.** *In.* Inspetoria Regional IR3 – CX 58 – Planilha 403 – Fls. 67 Disponível em:

[http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R&pagfis=8100](http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pesq=relat%C3%B3rio%203%C2%AA%20I.R&pagfis=8100) Acesso em: 2 de abr. 2022. Museu do índio [on-line].

SANTOS, Milton Gomes dos *et al.* **Documento endereçado ao delegado regional da FUNAI no Maranhão solicitando a permanência dos não indígenas no povoado São Pedro dos Cacetes.** 1991. Disponível em:

[http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br\\_dfanbsb\\_h4/mic/gnc/qqq/920005153/br\\_dfanbsb\\_h4\\_mic\\_gnc\\_qqq\\_920005153\\_d0001de0001.pdf](http://imagem.sian.an.gov.br/acervo/derivadas/br_dfanbsb_h4/mic/gnc/qqq/920005153/br_dfanbsb_h4_mic_gnc_qqq_920005153_d0001de0001.pdf)

SCHRÖDER, Peter. **Relatório sobre a situação atual das A.I Cana Brava/Guajajara e Lagoa Comprida, municípios de Barra do Corda e Grajaú - MA.** 1991. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-sobre-situacao-atual-das-ais-cana-bravaguajajara-e-lagoa-comprida> . Acesso em: 28 de jan. de 2022.

SCHRÖDER, Peter. **Kein ende der konflikte um das land der Guajajara:** Cana Brava 1991-1993. 1994. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/kein->

ende-der-konflikte-um-das-land-der-guajajara-cana-brava-1991-1993 . Acesso em: 28 de jan. de 2022.

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÕES (SNI), Informação nº 115/1979/AFZ/79, 6/7/1979. **Problemas de terra no Maranhão**. Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/login.asp>

SISTEMA DE INFORMAÇÕES DO ARQUIVO PÚBLICO (SIAN). **Memorando nº 073/AJBC/78, de 27/4/1978**. Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/login.asp>

SISTEMA DE INFORMAÇÕES DO ARQUIVO PÚBLICO (SIAN). **Problema fundiário na reserva indígenas “Cana Brava” - Barra do Corda/MA - 10/10/1985**. Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/login.asp>

SOUZA, Pedro Marizê; GUAJAJARA, Cirpriano Viana; GUAJAJARA, Alderico Lopes; GUAJAJARA, Belinha; MADRUGADA, João. **Resolução da 1ª assembleia da Nação Guajajara, Estado do Maranhão**. 1986. Disponível em: [Resolucao da primeira Assembleia da nacao Guajajara, Estado do Maranhao. | Acervo | ISA \(socioambiental.org\)](#) Acesso em: 20 de abr. de 2021.

**TELEGRAMA 87, de 9/9/1967**, Museu do índio – Acervo Arquivístico – IR3 – Ajudância de Barra do Corda [260] – Planilha 411, Fls. 9. Museu do índio [on-line].

UOL NOTÍCIAS. **Povo Guajajara fecha trecho da BR-226 após morte de criança indígena na rodovia**. 2021. Disponível em: [https://cultura.uol.com.br/noticias/30556\\_povo-guajajara-fecha-trecho-da-br-226-apos-mais-uma-morte-de-indio-na-rodovia.html](https://cultura.uol.com.br/noticias/30556_povo-guajajara-fecha-trecho-da-br-226-apos-mais-uma-morte-de-indio-na-rodovia.html) Acesso em: 9 de abr. de 2022.

### Legislação consultada

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

BRASIL. **Lei de 20 de outubro de 1823**. Dá nova fôrma aos Governos das Províncias, creando para cada uma dellas um Presidente e Conselho. Disponível em: [https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei\\_sn/antioresa1824/lei-40978-20-outubro-1823-574639-publicacaooriginal-97736-pe.html](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/antioresa1824/lei-40978-20-outubro-1823-574639-publicacaooriginal-97736-pe.html) . Acesso em: 08 de fev. de 2022.

BRASIL. **Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834**. Faz algumas alterações e addições á Constituição Política do Imperio, nos termos da Lei de 12 de Outubro de 1832. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim16.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim16.htm). Acesso em: 08 de fev. de 2022.

BRASIL. **Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845**. *Contém o Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos Iudios*. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126> Acesso em: 03 de abr. de 2021.

BRASIL. **Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910**. Crêa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e approva o respectivo regulamento- Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1910-1929/d8072.htm#:~:text=DECRETO%20No%208.072%2C%20DE%20%20DE%20JUNHO%20DE%201910.&text=Cr%C3%AAa%20o%20Servi%C3%A7o%20de%20Protec%C3%A7%C3%A3o,e%20approva%20o%20respectivo%20regulamento](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm#:~:text=DECRETO%20No%208.072%2C%20DE%20%20DE%20JUNHO%20DE%201910.&text=Cr%C3%AAa%20o%20Servi%C3%A7o%20de%20Protec%C3%A7%C3%A3o,e%20approva%20o%20respectivo%20regulamento). Acesso em: 02 de abr. de 2021.

**BRASIL. Decreto nº 55.891, de 31 de março de 1965.**

Regulamenta o Capítulo I do Título I e a Seção III do Capítulo IV do Título II da Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964 - Estatuto da Terra. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1950-1969/d55891.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d55891.htm) Acesso em: 28 de mar. de 2022.

**BRASIL. Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012.** Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis nºs 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428, de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis nºs 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória nº 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm)

**BRASIL. Lei nº Lei nº 12.513, de 26 de outubro de 2011.**

Institui o Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (Pronatec); altera as Leis nº 7.998, de 11 de janeiro de 1990, que regula o Programa do Seguro-Desemprego, o Abono Salarial e institui o Fundo de Amparo ao Trabalhador (FAT), nº 8.212, de 24 de julho de 1991, que dispõe sobre a organização da Seguridade Social e institui Plano de Custeio, nº 10.260, de 12 de julho de 2001, que dispõe sobre o Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior, e nº 11.129, de 30 de junho de 2005, que institui o Programa Nacional de Inclusão de Jovens (ProJovem); e dá outras providências. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/lei/112513.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112513.htm) > Acesso em: 28 de mar. de 2022.

**BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012.** Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm) Acesso em: 29 de mar. de 2022.

**BRASIL. Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964.**

Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Disponível em:

[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l4504.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%204.504%2C%20DE%2030%20DE%20NOVEMBRO%20DE%201964.&text=Disp%C3%B5e%20sobre%20o%20Estatuto%20da%20Terra%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias.&text=Art.,e%20promo%C3%A7%C3%A3o%20da%20Pol%C3%ADtica%20Agr%C3%ADcola](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4504.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%204.504%2C%20DE%2030%20DE%20NOVEMBRO%20DE%201964.&text=Disp%C3%B5e%20sobre%20o%20Estatuto%20da%20Terra%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%Aancias.&text=Art.,e%20promo%C3%A7%C3%A3o%20da%20Pol%C3%ADtica%20Agr%C3%ADcola). Acesso em: 29 de mar. de 2022.

**BRASIL. Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973.** Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm). Acesso em: 21 de abr. de 2022.

**BRASIL. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso em: 14 set. 2022.

**BRASIL. Decreto nº. 10.325, de 27 de agosto de 1942.** Cria a colônia agrícola nacional do Maranhão. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/419012/publicacao/15618380> Acesso: 14 de set. 2022.

**BRASIL. Lei 601, de 18 de setembro de 1850.** Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm) [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm) . Acesso em: 10 de fev. 2022.



BRASIL. **Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928.** Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html#:~:text=Art.,civilisa%C3%A7%C3%A3o%20em%20que%20se%20encontrem>.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Decreto-lei nº 3.059, de 14 de fevereiro de 1941. Dispõe sobre as Colônias Agrícolas Nacionais. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-3059-14-fevereiro-1941-413001-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Disp%C3%B5e%20sobre%20a%20cria%C3%A7%C3%A3o%20de,que%20lhe%20confer%20o%20Art.>

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ); CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO (CNMP). **Resolução Conjunta nº 3/2012, de 19 de abril de 2012.** Disponível em:

<https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1731#:~:text=No%20caso%20de%20registro%20de,com%20o%20munic%C3%ADpio%20de%20nascimento> . Acesso em: 10 de abr. de 2021.

MARANHÃO. **Lei nº 1.079, de 25 de abril de 1923.** Faz concessão de terras devolutas. *In.* CARVALHO, José Porfírio Fontenele. Informações sobre os índios nos municípios de Barra do Corda e Grajaú – MA – População e reservas indígenas. FUNAI, Ajudância de Barra do Corda, 1980.

#### Sites consultados

CASTRO DIGITAL. **Edital Técnico Administrativo em Educação para o IFMA (2010).** Disponível em:

[https://www.castroweb.com.br/castrodigital/CONCURSOS/Edital\\_Tecnico\\_Administrativo\\_IFMA\\_2010\\_CastroDigital.com.br.pdf](https://www.castroweb.com.br/castrodigital/CONCURSOS/Edital_Tecnico_Administrativo_IFMA_2010_CastroDigital.com.br.pdf) . Acesso em: 10 de abr. de 2022.

COISA DE ÍNDIO RAIZ. **Festa das crianças, aldeia Monalisa.** *YouTube*, 2021. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=eFjVSPUD8e0> >. Acesso em: 10 de jun. de 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Povos extintos.** 2004. Disponível em: <https://cimi.org.br/2004/09/22194/> . Acesso em: 02 de abr. de 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Festa do rapaz: se formam novos guerreiros Tentehar/Guajajara.** 2014. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/09/36462/#:~:text=Ao%20estarem%20no%20barrac%C3%A3o%20e,perman%C3%Aancia%20do%20rapaz%20na%20casa>. Acesso em: 02 de abr. de 2022.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Terras indígenas do Brasil.** Disponível em: [http://mapas2.funai.gov.br/portal\\_mapas/pdf/brasil\\_indigena\\_11\\_2021.pdf](http://mapas2.funai.gov.br/portal_mapas/pdf/brasil_indigena_11_2021.pdf) . Acesso em: 21 de jul. de 2021.

G1 MARANHÃO. **Dois índios Guajajara morrem e dois ficam feridos durante atentado no Maranhão.** 2019. Disponível em:

<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/07/dois-indios-guajajara-morrem-e-quatro-ficam-feridos-durante-atentado-no-maranhao.ghtml> . Acesso em: 9 de abr. de 2022.

G1 MARANHÃO. **Índigenas Guajararas derrubam torre de eletricidade no Maranhão.** 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2021/12/13/indios-guajararas-derrubam-torre-de-eletricidade-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 9 de abr. de 2022.

GUAJAJARA, Flay; GUAJAJARA, Edivan dos Santos; GUAJAJARA, Erisvan Bone. Ka'á zar ukyze wà - **Os donos da floresta em perigo**. YouTube, 2019. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=yol-QPrVi3A&t=729s> >. Acesso em: 21 de jul. de 2021.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Projetos de Reforma Agrária conforme fases de implementação**. Disponível em: < <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/reforma-agraria/assentamentosgeral.pdf> >. Acesso em: 9 de abr. de 2022

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. 2012. Disponível em: [https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas#:~:text=Em%202010%2C%20293%2C9%20mil%20ind%C3%ADgenas%20falavam%20274%20idiomas&text=Dos%20786%2C7%20mil%20ind%C3%ADgenas,terras%20\(96%2C5%25\)](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas#:~:text=Em%202010%2C%20293%2C9%20mil%20ind%C3%ADgenas%20falavam%20274%20idiomas&text=Dos%20786%2C7%20mil%20ind%C3%ADgenas,terras%20(96%2C5%25)) Acesso em: 2 de abr. de 2022.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA). **Terras indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em: 9 de abr. de 2022.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA). **Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil: resistência e protagonismo**. 05 de agosto de 2020. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo>. Acesso em: 2 de abr. de 2022.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA). **Tentativa de regularizar terras com CAR causa polêmica. 17 de julho de 2017**. Disponível em: [Tentativa de regularizar terras com CAR causa polêmica | ISA - Instituto Socioambiental](#) Acesso em: 2 de abr. de 2022.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (MS). **PLANO NACIONAL DE OPERACIONALIZAÇÃO DA VACINAÇÃO CONTRA A COVID-19**. 1ª Ed., 2020. Disponível em: [https://www.conasems.org.br/wp-content/uploads/2021/04/1a-Edic%C3%A7%C3%A3o-Plano-Nacional-de-Vacinac%C3%A7%C3%A3o-contra-Covid\\_V1\\_16dez20.pdf](https://www.conasems.org.br/wp-content/uploads/2021/04/1a-Edic%C3%A7%C3%A3o-Plano-Nacional-de-Vacinac%C3%A7%C3%A3o-contra-Covid_V1_16dez20.pdf)

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA. **Novo relatório da ONU mostra evidências de que os povos indígenas e comunidades tradicionais são os melhores guardiões das florestas da América Latina e do Caribe**. Disponível em: <https://www.fao.org/americas/noticias/ver/pt/c/1381044/> Acesso em: 23 de jun. de 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 10 de abr. de 2022.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL(PIB). **Timbira**. 1999. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Timbira> >. Acesso em: 10 de abr. de 2022.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL(PIB). **Guajá**. 2020. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guaj%C3%A1> >. Acesso em: 2 de abr. de 2022.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL(PIB). **Guajajara**. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara> Acesso em: 9 de abr. de 2022.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL(PIB). **Fulni-ô**. 2018. Disponível em:  
<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Fulni-%C3%B4> Acesso em: 9 de abr. de 2022.