

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Larissa dos Santos Martins

OS FILHOS DE MAÍRA: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”

Brasília
2019

Larissa dos Santos Martins

OS FILHOS DE MAÍRA: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Henyo Trindade Barreto Filho

Brasília
2019

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Mf Martins, Larissa dos Santos
OS FILHOS DE MAÍRA: TERRITORIALIDADE E ALTERIDADE ENTRE
OS TENTEHAR "DA ARARIBÓIA" / Larissa dos Santos Martins;
orientador Henyo Trindade Barreto Filho. -- Brasília, 2019.
124 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Antropologia) --
Universidade de Brasília, 2019.

1. etnologia indígena. 2. territorialidade. 3.
alteridade. 4. territorialização. I. Trindade Barreto Filho,
Henyo, orient. II. Título.

Larissa dos Santos Martins

OS FILHOS DE MAÍRA: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Henyo Trindade Barreto Filho

Elizabeth Maria Beserra Coelho

Silvia Maria Ferreira Guimarães

Brasília, 20 de março de 2019

Aos meus parentes.

RESUMO

Esta dissertação visa contribuir com as discussões sobre a relação do povo indígena Tentehar com a alteridade e a imbricação desta com a territorialidade. Compreendo que uma das formas mais perceptíveis e significativas dos Tentehar vivenciarem essa relação é por meio do seu estabelecimento em meio a outros povos. Este trabalho se propõe a analisar tal imbricação, com base em experiência profissional anterior junto a esse povo, como servidora da Funai e em pesquisa etnográfica de curta duração, desenvolvida junto a um grupo tentehar que habita a Terra Indígena Araribóia, no sudoeste maranhense. Sustento que a territorialidade tentehar tem sido formatada a partir do embate com as territorialidades não indígenas, agenciadas por diversos segmentos da sociedade nacional brasileira, e pelas relações que estabelecem com os outros povos indígenas com os quais convivem.

Palavras-chave: Tentehar; territorialidade; alteridade; TI Araribóia; aldeia.

ABSTRACT

This dissertation aims to contribute to the analyses about the relation of the Tentehar indigenous people with alterity, and the imbrication of alterity with territoriality in them. I understand that one of the most perceptible and significant ways the Tentehar live this relationship is through their dwelling among other peoples. This dissertation aims to analyze this imbrication, based on my previous professional experience with the Tentehar people as an officer of Funai and on a short-term ethnographic fieldwork developed with a Tentehar group living in the Araribóia Indigenous Land in southwestern Maranhão. I uphold that tentehar territoriality has been shaped by the conflict with non-indigenous territorialities, expressed by various segments of Brazilian national society, and by the relations the Tentehar establish with the other indigenous peoples with whom they coexist

Key words: Tentehar; territoriality; otherness; Araribóia indigenous land; village.

NOTA SOBRE O TRABALHO DE CAMPO

Os dados articulados nesta dissertação são fruto de experiência profissional junto aos Tentehar e de pesquisa etnográfica desenvolvida com os Tentehar da TI Araribóia, nos meses de maio, junho e setembro de 2018. O trabalho de campo foi realizado em parceria com meu companheiro, de vida e trabalho, Emerson Rubens Mesquita Almeida, doutorando em Antropologia Social pela UnB. Durante o período de campo e na fase de escrita dos respectivos trabalhos compartilhamos pontos de vista sobre os temas abordados, trocamos dados e referências teórico-metodológicas. No decorrer do texto, faço menção direta às entrevistas realizadas por ele, que faço uso. Suas opiniões sobre a argumentação mobilizada aqui, que não foram poucas, bem como minhas sugestões sobre a tese, podem ser facilmente perceptíveis a quem se comprometa e ler ambos os trabalhos.

NOTA SOBRE A GRAFIA

A grafia da língua tentehar neste trabalho se baseia no livro *Coletâneas de Narrativas Guajajara*, de Fábio Duarte e Cíntia Santana da Silva (2018), e outros colaboradores. Considero as anotações sobre as convenções contemporâneas da língua tentehar que constam neste livro as mais adequadas para o trabalho, sobretudo, pela ativa participação, como especialistas, dos Tentehar na confecção desse material, como é o caso de Silva, que assina como autora. Os “sotaques” da língua tentehar são respeitados, de modo que o que vemos é um rico material. Durante todo o trabalho de campo, estive sob a orientação criteriosa, no que tange à língua tentehar, da autora do livro referido, a Professora Mestra pelo Museu Nacional, Cíntia Santana da Silva. Recebi ainda as dicas valiosas de Luís Carlos Gomes Guajajara, Suluene Santana e Surama Santana, todos moradores da aldeia Lagoa Quieta, na TI Araribóia. Sendo assim, a grafia tentehar neste trabalho segue o “sotaque” dessa região. Para um entendimento preliminar, sugiro consultar o livro mencionado acima, nas páginas 10 a 19. Por ora, apresento o alfabeto, proposto por esses autores, que serve como base para escrita tentehar adotada aqui.

- a) Consoantes: p, t, k, ´, m, n, g, gw, k, kw, z, x, h, r, w
- b) Vogais: a, e, i, o, u, y, à

Ao longo do texto utilizo Tentehar e tentehar. A primeira diz respeito ao nome do povo, obedecendo às normas da gramática portuguesa grafo com letra maiúscula, por exemplo “os Tentehar”. Grafo com letra minúscula a palavra “tentehar” quando ela adjectiva uma sentença, por exemplo, “a territorialidade tentehar” ou “a vida tentehar”, etc.

No que diz respeito à grafia do nome dos povos indígenas, adoto a Convenção da Associação Brasileira de Antropologia, sem flexionar o nome dos povos.

LISTA DE MAPAS

<u>MAPA 1: Presença Tentehar no Maranhão</u>	18
<u>MAPA 2: Disposição das aldeias tentehar na Araribóia ocidental em referência às aldeias Jê-Timbira.</u> <u>Fonte adaptada SESAI.</u>	59
<u>MAPA 3: Disposição das aldeias tentehar na Araribóia Oriental</u>	63
<u>MAPA 4: Projeção da expansão tentehar com base nos relatos de interlocutores</u>	83
<u>MAPA 5: Etnorregiões representativas da Ccocalitia</u>	84
<u>MAPA 6: Localização dos Awá-Guajá no Brasil. Fonte: (Yokoi, 2014 apud Hernando, Politis et al,</u> <u>2011</u>	86
<u>MAPA 7:Referências de índios isolados nas terras indígenas do Maranhão.</u>	87

LISTA DE FOTOS

<u>FOTO 1: Logotipo da CCOCALITIA</u>	103
<u>FOTO 2: Assembleia Extraordinária para criação da coordenação Barreiro, aldeia Barreiro, novembro de 2018.</u>	116
<u>FOTO 3: Assembleia Ordinária da CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018.</u>	116
<u>FOTO 4: Vitorino Caboiting - Co-fundador da Ccocalitia</u>	120
<u>FOTO 5: Mesa de abertura Assembleia Ordinária CCOCALITIA, setembro de 2018.</u>	120
<u>FOTO 6 Público Assembleia CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018</u>	121
<u>FOTO 7: Guardiões do Território, Assembleia Ordinária CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018.</u>	121
<u>FOTO 8: Cartazes expostos na Assembleia Ordinária da CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018.</u>	122
<u>FOTO 9: Anotações de campo, casa de Joanira, aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018</u>	123
<u>FOTO 10: Teresa tomando chibé, aldeia Cajá, junho de 2018. Da esquerda para direita, Maria Santana, Emerson Rubens, Tucá.</u>	123
<u>FOTO 11: Teresa recebe banho de ervas de Maria Santana, início da pesquisa, maio de 2018.</u>	124
<u>FOTO 12: Rafael, Karina e Caetano, aldeia Lagoa Quieta, junho de 2018</u>	125
<u>FOTO 13: Entrevista com Maria Santana, junho de 2018.</u>	125
<u>FOTO 14: Transporte(inadequado) usado na pesquisa.</u>	126
<u>FOTO 15: Festa da Menina Moça, aldeia Chupé, setembro de 2018. Foto cedida por Taciano Brito.</u>	127
<u>FOTO 16: Rio Buriticupu, aldeia Lagoa Quieta, setembro de 2018.</u>	128
<u>FOTO 17: Maria Santana e suas filhas. Da esquerda para direita, Surama, Cíntia e Suluene. Aldeia Lagoa Quieta, fevereiro de 2019.</u>	128

LISTA DE SIGLAS

CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
CF - Constituição Federal
COAPIMA - Coordenação das Organizações e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONAB - Companhia Nacional de Abastecimento
CR-MA – Coordenação Regional da Funai no Maranhão
CTI - Centro de Trabalho Indigenista
Funai - Fundação Nacional do Índio
FNS - Fundação Nacional de Saúde
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS - Instituto Nacional do Seguro Social
MAPA - Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MPA - Ministério de Pesca e Aquicultura
OIT - Organização Internacional do Trabalho
PIN - Posto Indígena
SEDISC - Serviço de Direitos Sociais e Cidadania
SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1-OS TENTEHAR NA LITERATURA ANTROPOLÓGICA	30
Um olhar sobre o contato	34
2 - TERRITORIALIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO: A FEITURA DE ROÇAS, A MULTIPLICAÇÃO DE ALDEIAS E A ALTERIDADE PÜKOB'GATEYÊ	44
A família extensa e sua chefia.....	51
O Projeto Grandes Carajás e a venda de madeira: a formação de chefias e a territorialidade tentehar.....	69
Territorialidade tentehar e a alteridade pükob'gateyê.....	75
3 - GUERREIROS E DIPLOMÁTICOS: AS ASSOCIAÇÕES TENTEHAR E A ALTERIDADE AWÁ-GUAJÁ.....	83
Os Awá-Guajá	84
Os Tentehar e suas associações	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS.....	116
ANEXOS – FOTOS.....	119

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos povos indígenas do Maranhão com quem convivi durante os últimos dez anos da minha vida, desde minha primeira incursão pela Terra Indígena Alto Turiaçú, dos *Ka'apor* e *Guajá* em 2009, passando pelos anos de aprendizado na Funai, até o momento presente onde desenvolvo a pesquisa apresentada aqui, a constância foi a sensação de acolhimento.

Acolhimento e cuidado é o que sempre recebi na aldeia Lagoa Quieta, agradeço profundamente à família Santana, por abrir suas casas, oferecer suas redes e suas panelas para que os meus filhos permanecessem confortáveis enquanto seus pais faziam antropologia. Como não é possível mencionar aqui todos os nomes, lanço alguns, Maria Santana, Cintia, Milton, Suluene, Luis Carlos, Surama, Silvio, Joanira, Sérgio, Sidney, Salatiel, Elza, Erica, Santo. Agradeço ainda a Amparo, Helena, Tucá, Adriano e Olímpio.

Dou graças ao universo por ter criado as possibilidades burocráticas para que minha orientação fosse realizada pelo professor Henyo Barreto. Seu olhar cuidadoso, a sua sensibilidade e paciência me fizeram seguir pelos melhores caminhos possíveis para chegar a este momento de conclusão de uma etapa. Agradeço aos demais professores do Programa de Antropologia Social da UnB que contribuíram com minha formação, professor José Jorge, professora Alcida Ramos e professor José Antônio Pimenta. Agradeço igualmente à professora Antonádia Borges, pela atenção dedicada quanto à minha situação de mãe e estudante, seus conselhos nos primeiros meses do mestrado, quando ocupava o cargo de Coordenadora do Programa, foram fundamentais para minha permanência no mestrado.

Não posso deixar de mencionar o companheirismo de meus colegas de aulas, Welitânia, Lidiane, Miguel, Sthefane, José, Andrezza, Claudio, Luis, Vitor, York, Iberê, e Cibele.

Pelo compartilhamento dos percalços do dia-a-dia do indigenismo brasileiro agradeço às minhas colegas e aos meus colegas da Fundação Nacional do Índio, no Maranhão e em Brasília. Com especial atenção aos que dispuseram de seu tempo para contribuir com dados para a pesquisa, Daniel

Cunha de Carvalho, Wanessa de Meneses Sousa, Raimunda Passos Almeida, Renan Paulo Franco de Oliveira, José Leite Piancó Neto, Messias Ribeiro e Jailson.

Dos anos que passei em Brasília, saudosa que estava do calor, do cuxá e do reggae do meu Maranhão, agradeço ao grupo N² (Norte-Nordeste) por me fazer suportar a secura da capital. Agradeço afetosamente a Beatriz, Andressa, Jurema, Felipe, Leandro, Vinicius e Tito.

Por fim agradeço à minha família, à minha mãe por me amar e me cuidar sempre, sentimento que estendeu de forma potencializada aos meus filhos. À Caetano, meu filhote, que hoje tem cinco anos, mas que chegou em Brasília no seu primeiro ano de vida e que viveu a maior parte desta com as ausências dos pais estudantes. Ao meu esposo, Emerson Rubens, eu agradeço por me fazer feliz, por me conceder a paz necessária para enfrentar as batalhas da vida, por me apresentar aos Tentehar, pela leitura detalhada, embora parcial, dos meus trabalhos, obrigada.

Finalmente agradeço a Teresa, Tetê, que chegou em nossas vidas junto com o mestrado, participou das primeiras aulas de Clássico I, foi batizada no campo e adotada pela aldeia inteira. Tetê é uma fortaleza, obrigada por me fazer sua mãe.

INTRODUÇÃO

Os Tentehar, também conhecidos como Guajajara, são os índios contemporâneos no Maranhão de mais antigo contato com a sociedade não indígena, as primeiras notícias sobre eles remontam ao início do século XVII. É o povo indígena com maior população no estado, contando com um quantitativo de 23.830, pessoas segundo Censo/IBGE 2010. Povo falante de uma língua classificada no tronco linguístico Tupi (Rodrigues, 1986), habitam a região centro-sul do Maranhão, distribuídos em doze terras indígenas, além de habitarem de forma permanente alguns povoados e áreas urbanas em regiões próximas às suas terras demarcadas¹.

Não é preciso ter um contato mais demorado com os Tentehar para perceber que o arquétipo do índio isolado em terras no meio da floresta está longe de corresponder à sua realidade. Com boa parte de suas terras sendo entrecortadas por rodovias, é bastante comum os Tentehar estabelecerem suas aldeias justamente às margens destas rodovias, tendo um facilitado acesso aos povoados e municípios próximos. Não raro, as idas e vindas entre a aldeia e estes lugares, povoados, cidades, bem como aldeias de outros povos, acabam se transformando em moradias permanentes. É comum encontrar famílias inteiras de Tentehar, ou mesmo um número grande delas, vivendo entre os karaiw (não índios) e entre seus vizinhos Timbira, Pükob'gateyê, Krikati e Krepum'gateyê.

O encontro com a alteridade é vivenciado de forma específica por cada coletividade humana e se é certo que “o choque do contato interétnico gera crimes contra os índios e ações abusivas por parte do Estado” (RAMOS, 2008, p. 101) também é certo que conhecimentos adquiridos neste encontro revestem-se em novos sentidos que se manifestam em diversos registros culturais, sobretudo por meio da reconstrução simbólica e da reafirmação étnica (VELTHEN, 2002, p. 61).

Posto que uma das formas mais perceptíveis de os Tentehar vivenciarem a relação com a

¹Os Tentehar habitam também a Terra Indígena Rio Guamá, localizada no estado do Pará. Neste estado são reconhecidos como Tembê. No âmbito deste trabalho, estamos nos referindo apenas aos Tentehar que habitam terras indígenas localizadas no estado do Maranhão

alteridade é por meio do assentamento em territórios - em princípio - outros, este trabalho analisa, com base em pesquisa etnográfica desenvolvida junto a um grupo tentehar que habita a Terra Indígena Araribóia, no sudoeste maranhense, a imbricação entre alteridade e territorialidade.

Os trabalhos antropológicos que de alguma forma abordam a temática da relação dos Tentehar com o espaço físico que habitam estão focados em perceber como as terras ocupadas por este povo são impactadas pelo *modus operandi* assimilacionista da sociedade não indígena (GOMES, 2002; COELHO, 2002). Este não é meu foco. Minha preocupação é verificar quais os desdobramentos entre as concepções que o Estado faz sobre território e a territorialidade tentehar. Para tanto, faço uso do conceito de territorialização (OLIVEIRA, 1998), com interesse especial na forma como a imposição da dinâmica territorial político-jurídica vem sendo apropriada e ressignificada pelos Tentehar.

Por entender que a análise da relação dos Tentehar com povos indígenas vizinhos tanto pode aprofundar a compreensão sobre os desdobramentos do contato entre índios e não índios quanto amplia a visão propriamente tentehar sobre a alteridade, me aproprio igualmente do conceito de territorialidade, destacando seu aspecto histórico, desenvolvido por meio de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002).

Sustento que a territorialidade tentehar tem sido formatada a partir do embate com a territorialidade não indígena, levado a cabo por diversos segmentos da sociedade nacional brasileira, e pelas relações de alteridade que estabelecem com os não índios e outros grupos indígenas. O foco na imbricação entre territorialidade e alteridade nasce conjuntamente de uma necessidade imposta pelo campo de pesquisa e da análise dos trabalhos produzidos sobre o povo indígena em questão.

Se a territorialidade tentehar está longe de ser apenas o resultado de uma noção de território particular formatada a partir de uma cosmologia específica, também não é fruto exclusivo do embate com a força assimilacionista do Estado. Tentarei demonstrar, no decorrer deste trabalho, que para se compreender a territorialidade tentehar há necessidade de ter em mente a articulação entre cosmologia e história, para tomar aqui a assertiva de Terence Turner (1993).

Em observação à distribuição espacial dos Tentehar, demonstrada no Mapa 1, desenvolverei a

Sou servidora da Fundação Nacional do Índio desde o ano de 2010 e foi por meio da função exercida nesta instituição que conheci e passei a me relacionar com os Tentehar. Boa parte das reflexões expostas aqui são fruto desses anos de trabalho. Se por certo, estes anos não foram vivenciados apenas com os Tentehar, foram eles que absorveram a maior parte de minhas horas de trabalho na Funai, em atividades de campo e de escritório, alimentando, portanto, minha curiosidade antropológica.

Trabalhei em duas áreas dentro da Funai. Nos primeiros quatro anos permaneci na Coordenação Regional da Funai no Maranhão (CR-MA), no cargo de chefe de serviço do Núcleo de Promoção Social, hoje Serviço de Direitos Sociais e Cidadania (SEDISC), na cidade de Imperatriz, Estado do Maranhão. Nos quatro anos restantes estive lotada na Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação de Terras (CGID)², na sede do órgão, em Brasília. Durante os anos em que permaneci na CR-MA o contato com os Tentehar era constante, tanto nas atividades em terra indígena, quanto pela presença quase que diária de representantes desse povo na sede da Regional.

O problema que irei tratar nesta dissertação nasce, portanto, destas duas experiências da minha vida profissional. Por um lado, o jeito de ser tentehar, mostrando-se enquanto campo privilegiado de análises de relações sociais; e, de outro, o conhecimento técnico adquirido na CGID direcionando meu interesse para a especificidade desse jeito de ser no âmbito da relação com o território.

Desde que comecei a trabalhar na Funai, sempre percebi a forma desconfiada com que os Tentehar eram tratados, tanto por alguns servidores da Funai quanto por funcionários ligados às políticas de saúde indígena, na época atribuição da Fundação Nacional de Saúde-FUNASA. Isto não era, de forma alguma, uma relação unilateral, pois os índios também agiam com desconfiança diante das posturas de alguns dos servidores e, constantemente, se mobilizavam em destituir pessoas de cargos caso identificassem que o servidor não estava cumprindo satisfatoriamente suas funções. A

²Durante a finalização da escrita deste trabalho o governo federal por meio do Decreto 9.667 de 2 de janeiro de 2019 passou para o Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento as atribuições que correspondem aos processos de identificação e delimitação de terras indígenas. No entanto, posto que um novo regimento interno da Funai não foi publicado, permanece em aberto o que acontecerá com a estrutura existente na Fundação voltada à questão.

princípio, atribui este comportamento a resquícios de ranços adquiridos durante os anos de convívio compulsório, entre índios e servidores da Fundação, quando estes últimos exerciam suas atividades em estruturas administrativas localizadas dentro das terras indígenas, nos recém-extintos postos indígenas.

Muitos de meus colegas de trabalho haviam iniciado suas carreiras atuando no interior das terras indígenas, residindo nas aldeias juntos com os índios por anos a fio, e isto se refletia na amizade que construíram e mantinham com algumas pessoas e inimizades com outras. Em certa medida, estas relações preestabelecidas comandavam as articulações políticas entre servidores e índios na ocupação de cargos da Coordenação Regional e, após trabalhar em Brasília, percebi que este tipo de articulação não era uma especificidade do Maranhão, mas da Funai como um todo.

Os anos de atuação de política indigenista assistencialista e de contato compulsório entre servidores e índios no âmbito da vida privada, sem falar da instabilidade orçamentária da política indigenista oficial que culminava em planejamentos sem execução, o que os índios encaravam como acordos pessoais não cumpridos, trouxeram consequências marcantes ao relacionamento entre servidores da Funai e os diferentes povos indígenas no Maranhão. Além dos ódios e amores bilaterais mencionados, os servidores se julgavam conhecedores dos índios a partir de suas experiências individuais. A maioria de meus colegas de trabalho iniciaram suas atividades no indigenismo por volta dos anos de 1970 e 1980 e, baseados em seus “mais de vinte anos de Funai”, como sempre faziam questão de enfatizar, explicavam confiadamente o jeito de ser deste e daquele povo: “Porque os *Krikati* são assim”, “Os *Gavião* gostam disso”, “Os *Guajajara* são assado”. Posturas que sempre me arremeteu aos especialistas em índios de que nos fala Antônio Carlos de Souza Lima (LIMA, 1995, p. 141).

De certo que a ideia de que o sertanista seria o único capaz de saber lidar com os índios, conforme nos informa Lima (1995), não foi a única herança deixada pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais-SPILT - mais tarde Serviço de Proteção ao Índio-SPI apenas - à Funai. Lima (1995, p. 160) ressalta que todo o trabalho do SPILT se iniciava com

uma expedição, um reconhecimento do local e dos índios com quem se iria trabalhar. O autor demonstra a evidente natureza militar do termo expedição, associando-o à discussão de instituição da paz, à qual o órgão se propunha.

Ainda hoje, na Funai pós tutela legal e reestruturada, os servidores ao saírem em atividade de campo - e isto consta nos documentos elaborados para organizar a burocracia do deslocamento e nos relatórios de viagem - dizem que sairão em missão, o que denota, assim como no tempo do SPI, uma evidente ligação com a atividade militar, que hoje se concretiza principalmente naquelas atividades executadas junto às forças policiais voltadas à fiscalização de terras indígenas.

A figura tradicional do sertanista ou indigenista oficial, talhada à imagem do Marechal Rondon e hipostasiada nos irmãos Villas-Bôas, representa o protótipo do cidadão intrépido, altruísta, desprendido e desinteressado que abdica de um mundo ameno e confortável para salvar os índios, vulneráveis e sempre ameaçados pela rapacidade civil. (RAMOS, 2008, p.106)

Os conhecimentos acionados pelos servidores sobre os povos com os quais trabalhavam, sobre os quais me referi acima, eram direcionados à caracterização dos povos Jê e Tupi, de acordo com a contraposição de pretensas características culturais. Assim, os Jê eram descritos como mais organizados, com centralidade política que favorecia o trato com eles, mas também como muito bravos e não gostando de permanecer fora de suas aldeias. Já os Tupi, representados principalmente pelos Tentehar, que estavam mais próximos geograficamente da CR-MA e com os quais os servidores da Regional trabalharam ininterruptamente desde a criação da unidade, eram descritos como desordeiros, desorganizados politicamente e até certo ponto, malandros. Eram criticados também pelo fato de estarem sempre nas dependências da CR-MA, fora de suas aldeias.³

³Em 2010, quando comecei a trabalhar na CR-MA, estavam sob sua jurisdição catorze terras indígenas, habitadas por sete povos classificados nas famílias linguísticas Jê e Tupi, conforme Mapa 1. Além dessas terras regularizadas, novas áreas estão sendo reivindicadas como terras indígenas no Estado do Maranhão. Constam no banco de dados da Funai a reivindicação do povo Tremembé de Raposa, na cidade de Raposa, do povo Tremembé do Engenho na cidade de São José de Ribamar, a reivindicação do povo Tupinambá em São Luís, do povo Gavião Krikatejê na cidade de Imperatriz, reivindicação dos Tikuna de Rodeador e dos Tupinambá da Ilha de São Luís. No ano de 2017, a Funai constituiu grupo de trabalho por meio da Portaria nº 1.171, de 10/11/2017, para realizar estudos de identificação da TI Taquaritia, do povo indígena Gamela, cuja área de estudos compreende os municípios de Penalva, Viana e Matinha. Há ainda no Maranhão, sob a jurisdição da Coordenação Regional Araguaia-Tocantins, as terras indígenas Kanela e Porquinhos.

Voltemos a Lima para ilustrar os percalços da atuação do indigenismo oficial e proporcionar pistas que indiquem a forma como os Tentehar são lidos pelos agentes de Estado na atualidade. Segundo o autor (1995, p. 166), durante a atuação do SPLITN, a imagem sobre a pacificação dos índios foi construída através de textos produzidos sobre e pelo SPLITN, com o objetivo de transmitir a ideia de que, desde o início do século XX, houvesse ocorrido a pacificação de inúmeros povos indígenas. Tal ideia seria articulada para ressaltar a contribuição do Estado para a sobrevivência física dos índios.

Ao analisar os textos do período, Lima constata, no entanto, que à época da instalação do SPLITN muitas das populações indígenas não estavam necessariamente em situação de guerra com a sociedade nacional, com a qual já vinham mantendo relacionamento, seja por meio da administração portuguesa e/ou brasileira, seja diretamente com diversos seguimentos da sociedade não indígena.

Sendo, porém, a *pacificação* o momento do desempenho dos atos heróicos, do “morrer de preciso for, matar nunca”, e sendo os lucros simbólicos deles extraídos altíssimos, enfatizá-la é destacar a relevância e competência da *proteção fraternal* para atividades que, no discurso de legitimação do *Serviço*, só ele poderia realizar, tornando seus possíveis concorrentes incapacitados para o trabalho direto com as populações indígenas. (Lima, 1996, p.166-167, destaque do autor)

Um dos motivos de os Tentehar serem identificados no meio indigenista como um povo difícil de se trabalhar está justamente ligado ao fato de eles tentarem, a todo instante, driblar a intermediação do Estado em suas relações com os karaiw. Mais adiante, ao final dessa seção, demonstrarei, por meio de dois exemplos, a tentativa tentehar de promover uma reconfiguração da estrutura estatal por meio da prática, suscitando alterações que não necessariamente coincidem com as finalidades da política indigenista oficial.

Se a dificuldade em trabalhar com os Tentehar é apontada como um dos fatores do insucesso das ações institucionais da Funai, essa mesma dificuldade não é observada quando estes servidores buscavam apoio indígena para suas causas, pois é entre os Tentehar que eventualmente algum servidor aspirante a uma posição de comando ou preocupado com a manutenção de uma posição já alcançada

irá buscar apoio. Assim, a relação entre servidores e índios poderia ser definida por uma certa ambiguidade, hora os Tentehar aparecem como aliados políticos, hora aparecem como empecilhos ao bom andamento dos trabalhos.

Faz-se oportuno abrir um parêntese para explicar o que foi a reestruturação da Funai em 2009, principalmente pela repercussão negativa que a condução da mudança causou no movimento indígena e no corpo funcional da Funai. Por meio do decreto 7056 de 28 de dezembro de 2009 (revogado pelo decreto 7778 de 27 de julho de 2012, este por sua vez revogado pelo decreto 9010 de 23 de março de 2017), a Funai teve sua estrutura reorganizada, alterando a configuração das unidades administrativas descentralizadas nos estados, substituindo os postos indígenas por coordenações técnicas locais e criando os comitês regionais, espaço de controle social formado por representantes indígenas e servidores.

Em suma, o decreto promove uma adequação da estrutura do órgão ao que deveria ser sua atribuição desde a publicação da Constituição Federal-CF de 1988, coordenar a política indigenista afastada da perspectiva da tutela indígena. Com sua estrutura herdada do SPI, a Funai tinha dificuldades de se adequar à legislação vigente, visto que após a perda das atribuições sobre as ações de saúde e educação, ocorrida na década de 1990, o órgão se esvaziou em servidores e em propósito. Muitos postos indígenas passaram a funcionar com apenas um servidor, o chefe de posto, que se concentrava em dar continuidade às atividades mais assistencialistas da Funai, como a distribuição de donativos aos índios. A figura do chefe de posto era interpretada, e sua atuação cotidiana reforçava isso, não como um administrador de uma unidade da Funai, mas como chefe dos índios.

Nas primeiras oficinas sobre a reestruturação da Funai das quais participei, durante o ano de 2010, muitos servidores da CR-MA, antigos chefes de posto, ficaram contrariados com a afirmação de que a Funai, desde 1988, não era mais a tutora dos índios. Em tese, a reestruturação seria um avanço para a política indigenista, ao passo que adequaria a estrutura administrativa da Fundação à legislação vigente. Porém, ao fazer isso sem consulta e debate prévio com a população indígena, as mudanças promovidas pelo Decreto 7056 e suas alterações subsequentes acabaram sendo implantadas

segundo o antigo modelo do indigenismo oficial, que evita a interlocução com os povos indígenas no planejamento e execução de ações que lhes dizem respeito.

Anunciada desde o ano de 2007 e acompanhada de outras ações que visavam o fortalecimento do órgão, tais quais a compra de equipamentos e o incremento de gratificações às remunerações dos servidores no ano de 2008, a contratação de colaboradores em 2009 e o anúncio de um concurso público para o ano de 2010, a publicação do Decreto 7056 não foi antecedida de uma consulta ampla à população indígena, conforme estabelece a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT.

Diante disso, mobilizações pelo país inteiro foram articuladas pelo movimento indígena exigindo explicações sobre a reestruturação da Funai ou reivindicando a revogação do Decreto, como foi o caso do Acampamento Revolucionário Indígena⁴, montado em Brasília, em frente ao Ministério da Justiça-MJ, que contou com a participação de pelo menos 300 Tentehar, conforme notícias veiculadas à época⁵.

Acima, mencionei que os servidores reclamavam que os Tentehar costumam redirecionar as ações da Funai ao seu bel prazer, fazendo usos indevidos de bens distribuídos nestas ações. Este é o caso das ações de distribuição de insumos para agricultura e de cestas de alimentos, palco de grande parte dos conflitos entre servidores e Tentehar.

As cestas de alimentos distribuídas pela Funai eram provenientes do Acordo de Cooperação Técnica nº 001/2010⁶, que tinha como objetivo “distribuir gratuitamente cestas de alimentos às famílias que se encontram em situação de insegurança alimentar e nutricional”. Tal acordo era operacionalizado pela ação 2792 – Distribuição de alimentos a Grupos Populacionais Específicos, do Plano Plurianual 2008/2011.

⁴Mais informações na página do movimento, <http://acampamentorevolucionarioindigena.blogspot.com/>

⁵<http://merciogomes.blogspot.com/2010/05/acampamento-revolucionario-indigena.html>

⁶O referido Acordo de Cooperação Técnica foi estabelecido entre Funai, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome-MDS, Ministério do Desenvolvimento Agrário-MDA, Ministério de Pesca e Aquicultura-MPA, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial-SEPPIR, Companhia Nacional de Abastecimento-CONAB, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA, Fundação Nacional de Saúde-FUNASA e Fundação Cultural Palmares.

No caso específico dos povos indígenas, caberia à Funai indicar as famílias que seriam contempladas pela ação, segundo os critérios definidos no próprio Acordo. Para participar como beneficiária da ação, a família deveria cumprir ao menos um dos seguintes critérios: estar aguardando definição fundiária, estar sofrendo de impactos ambientais e/ou climáticos, com dificuldade de produção de alimentos, estar em situação de conflito interétnico, em bolsões de pobreza urbanas e/ou nas periferias das grandes cidades.

A Funai acabava por não realizar a distribuição das cestas de acordo com estes critérios pois uma vez o caminhão chegando em uma aldeia carregado de mantimentos ele não saíria de lá até que todas as famílias daquela aldeia recebessem a sua cesta. As listas nominais que caracterizavam as famílias identificadas como estando em situação de insegurança alimentar e nutricional de nada valiam diante da pressão exercida pelos Tentehar.

Independentemente de sua condição nutricional ou existência de fatores que impossibilitassem a produção de alimentos, e à revelia de qualquer critério, todas as famílias exigiam que lhes fosse distribuída a “cesta básica da Funai”. Boa parte dos itens que compunham as cestas não eram apreciados pelos índios, em especial o feijão preto e a farinha, mas isto não impedia que a cesta básica da Funai fosse identificada como um bem valioso que, já que não havia em quantidade suficiente para todos, apenas as famílias melhor relacionadas⁷ ou de maior valentia conseguiam obter. No capítulo 2 tratarei de forma pormenorizada desde aspecto da relação entre os Tentehar e os bens trazidos pelos karaiw.

No que se refere aos insumos de agricultura, que eram distribuídos anualmente, era comum os Tentehar os utilizarem como moeda de troca no comércio local. Bem como as ações de distribuição de cestas, as de fomento à produção de roças era enxergada como ineficiente e, embora os servidores reconhecessem que as ações já não contemplavam a forma como a Funai deveria se relacionar com

⁷Vale notar que era bastante comum que servidores usassem as cestas de alimentos como forma de negociar com os índios, seja para conseguir apoio no pleito de cargos, como forma de apaziguar ânimos ocasionados pela insatisfação com o trabalho desenvolvido pela instituição e, em alguns municípios, as cestas de alimentos eram moedas de troca para obtenção junto aos índios de apoio político-partidário

os índios, constatando que este tipo de ação puramente assistencialista não dava os resultados esperados, também depositavam no comportamento dos Tentehar a responsabilidade pelo insucesso das ações.

Para além destas duas ações, era também junto aos Tentehar que se desenvolvia a maioria das atividades em terra indígena, quando iniciei a trabalhar com a política indigenista oficial no Maranhão. Em parte, por sua maior representatividade numérica, por outro lado, pelo fato de exercerem uma pressão maior sobre a atuação da Funai, estratégia que os índios conhecem bem e que sempre trouxe resultados.

A relação entre servidores da Funai e índios é analisada por Fernandes (2005) em sua dissertação de mestrado sobre as ações dos Xavante sobre a Funai. O autor demonstra que os Xavante utilizam o imaginário de beligerantes construído pela sociedade nacional desde as ações pacificadoras dos povos Jê, datadas nos séculos XIX e XX, por meio das “xavantadas” ou xavantaço”. A semelhança entre as estratégias dos Xavante e dos Tentehar será melhor analisada no capítulo 2.

A primeira atividade que desenvolvi como servidora recém-empossada da Funai foi um mapeamento da demanda de pessoas sem documentação civil básica. O objetivo da ação era formar um banco de dados com o quantitativo de índios sem documentação e com estas informações pleitear, junto ao Governo do Estado, mutirões para regularizar a carência de documentação.

Existia uma grande procura dos índios para acessar benefícios sociais como aposentadoria, bolsa família e licença maternidade. Como muitas pessoas não possuíam todos os documentos necessários para acessar tais benefícios, criaram-se nas áreas urbanas próximas às terras indígenas verdadeiros mercados em torno destes serviços. Basicamente, indivíduos que atuam como uma espécie de despachante proporcionam transporte, alimentação e estadia aos índios que necessitam ir até a cidade retirar documentação e/ou dar entrada e acompanhar benefícios junto ao Instituto Nacional do Seguro Social-INSS, em troca exigem um pagamento superfaturado pelos serviços de transporte, alimentação e estadia e, muitas vezes, retém o cartão do beneficiário, para sanar as dívidas adquiridas durante a viagem.

A intenção da Funai com o mapeamento da demanda por documentação básica era, portanto, propiciar o acesso dos índios à documentação civil e aos benefícios previdenciários, bem como desarticular o mercado de intermediários, levando os serviços para dentro das terras indígenas.

A mesma imagem dos Tentehar como briguentos e desordeiros, construída pelos servidores públicos que trabalhavam mais próximos a eles, era sustentada pelos agentes públicos que atuavam indiretamente nas terras indígenas, como era o caso dos gestores das prefeituras e do governo estadual. Muitas das atividades planejadas pela Funai, que necessariamente precisavam da efetivação de parcerias com os entes federados, esbarravam no receio dos gestores de empreender atividades dentro das terras indígenas, alegando situações de insegurança de seus funcionários.

Conforme já mencionado, a educação nas terras indígenas é de responsabilidade dos estados desde a década de 1990. Não são raras situações em que servidores estaduais ficam detidos nas aldeias como forma de pressionar o Estado por demandas não atendidas. As reivindicações geralmente giram em torno da exigência por construções de escolas, contratação de professores, envio de material didático ou merenda escolar.

A utilização que fazem os meios midiáticos de veiculação regional destas e outras mobilizações protagonizadas pelos Tentehar acaba reforçando sua imagem de beligerantes e das terras indígenas como locais inseguros. Em geral, a sociedade maranhense é chamada a relembrar a existência de índios no estado quando estes ameaçam o funcionamento de empreendimentos que atravessam suas terras, como rodovias, estradas de ferro, torres de transmissão de energia, etc. Foi este contexto de interpretações generalistas, para não dizer preconceituosas, sobre os Tentehar que me levou ao trabalho que agora apresento.

Passemos à organização da dissertação, no capítulo 1 faço uma revisão da literatura produzida sobre os Tentehar, que dá um panorama da forma como se deu o processo de contato deste povo com a sociedade não indígena. Tendo como referência as etnografias apresentadas neste capítulo, bem como os demais trabalhos produzidos sobre os Tentehar, dos quais faço uso nos demais capítulos da dissertação, procuro demonstrar que as relações de alteridade exploradas nestes trabalhos se

limitam àquelas protagonizadas pelos Tentehar em referência à sociedade não indígena. Com base no episódio ocorrido no início do século passado, lembrado pelos Tentehar como “O tempo do Alto Alegre”, do qual participaram diferentes povos indígenas do centro-sul maranhense, sinalizo a importância de estender o olhar antropológico às relações de alteridade – limitadas que estão ao parâmetro sociedade indígena/sociedade nacional – que os povos indígenas estabelecem entre si.

O capítulo 2 e o capítulo 3 estão fundados em dois eixos básicos, na necessidade de discorrer sobre aspectos internos da territorialidade tentehar e a forma como estes aspectos refletem o tipo de relação estabelecida com povos indígenas vizinhos.

No capítulo 2 falo do padrão de formação das aldeias tentehar, a partir do assentamento de roças e do estabelecimento de centros, que são futuras aldeias. Neste ponto abordo a relação dos Tentehar com os Gavião’Pükobjê e defino, a partir desta relação, o que chamei de ocupação silenciosa.

No capítulo 3 inverto a forma de apresentação dos dois eixos básicos, pois primeiro discorro sobre a relação dos Tentehar com outro povo indígena vizinho, os Awá-Guajá, para em seguida apresentar as duas associações internas tentehar que vêm se formando com o intuito de gerir a TI Araribóia, a Coordenação da Comissão de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia - CCOCALITIA e o grupo de agentes ambientais indígenas denominado Guardiões do Território. O objetivo do capítulo é demonstrar como, por meio da atuação nestas duas associações, os Tentehar articulam, frente aos *karaiw*, as imagens de guerreiros e diplomáticos.

Nas Considerações Finais retomo os principais pontos abordados no texto e sinalizo possíveis caminhos que podem ser trilhados em uma investigação posterior.

No Anexo apresento fotos que ilustram todo o processo de pesquisa de campo, as reuniões e assembleias que participei, as entrevistas realizadas e as cerimônias em que eu e minha família estivemos, tanto como expectadores como homenageados, como no caso do *Miapé* de minha filha Teresa, o ritual de iniciação conduzido por Maria Santana.

1-OS TENTEHAR NA LITERATURA ANTROPOLÓGICA

Antes de revisitar a literatura antropológica sobre os Tentehar considero importante remeter a um fato histórico que marcou bastante a relação de contato entre índios e não índios no Maranhão e, como tentarei demonstrar adiante, entre os Tentehar e os Timbira. O “Tempo do Alto Alegre”, como é lembrado pelos Tentehar, ou o “Massacre do Alto Alegre”, na forma como se referem ao acontecimento os não índios, foi uma espécie de levante empreendido pelos Tentehar da região dos municípios de Barra do Corda e Grajaú contra as ações da Missão de São José da Providência do Alto Alegre, construída pela ordem católica capuchinha em território indígena no ano de 1897.

A missão, segundo Gomes (2002), tinha objetivos evangelizadores e civilizadores. Além de manter em regime de internato meninas indígenas menores de 14 anos de idade, objetivava manter sob sua tutela as aldeias mais próximas. Este foi, conforme discutiremos adiante, um grande motivo para os seus quatro curtos anos de duração, entre 1897 a 1901.

A estratégia missioneira dos capuchinhos se baseava, ou melhor, recendia ao pensamento dominante do século XIX que juntava as noções de catequese e civilização. Não adiantava só ensinar a palavra de Deus sem mudar os costumes dos índios. Tal era sem dúvida, a grande lição que a experiência jesuítica transmitira aos seus sucessores. Assim, para catequizar e civilizar índios eles concluíram que teriam que agir no sentido de desestruturar suas sociedades e suas culturas. Um dos pontos cardeais desse projeto está explicitado no livro de correspondência da missão do Alto Alegre, quando declara de suma importância “desmembrar as aldeias indígenas e reduzi-las a grupos familiares”. O sacramento do batismo, que independentemente da missão e anteriormente a ela, já era fortemente desejado pelos índios como meios de virarem cristão e serem aceitos pelos regionais, não deveria ser ministrado a nenhum índio de quem “não se tivesse a garantia moral de que não mais viveria em sua aldeia”. O índio que fizesse parte da Missão do Alto Alegre, por viver nela ou em aldeias de sua autoconcedida jurisdição, e dela quisesse se ausentar, teria que obter permissão dos frades. Caso contrário, ficaria sujeito ao devido castigo. (GOMES, 2002, p. 267)

Foi em retaliação a um destes castigos que, em 1901, um grupo de guerreiros Tentehar, segundo Gomes (2002), acompanhados de suas famílias, atacou a missão capuchinha no horário da missa e matou quase todos os karaiw presentes no local, entre frades, freiras, trabalhadores da missão e meninas internas, provenientes da cidade de Barra do Corda. Os que escaparam com vida ao ataque

foram levados como prisioneiros pelos Tentehar.

A retaliação ao levante veio por meio da perseguição de seus líderes, dentre eles Caburé, indicado como mentor do movimento. Os Tentehar da região de Barra do Corda e Grajaú foram perseguidos durante todo o ano de 1901 até Caburé ser capturado em agosto deste mesmo ano. Durante este período de fuga, as famílias residentes nas aldeias que participaram do conflito se esconderam na mata ou migraram para outras regiões, constituindo este episódio e o período subsequente ao evento como um marco para as andanças realizadas pelos Tentehar. Na TI Araribóia, além de significar o acirramento da relação com os karaiw, Alto Alegre remete ao encontro com os Timbira, como poderemos ver adiante.

Assim, quando os índios se referem ao “Tempo do Alto Alegre”, eles não estão falando da missão necessariamente, mas da dispersão e das lutas travadas pelos Tentehar na fuga contra as forças republicanas e com o encontro com os Timbira.

Do grande conflito que teve do ataque do Alto Alegre foi como uma pedra que foi jogada em nosso meio, correndo índio, se espalhando índio. [...] Muitas vezes tem uns Gavião que tem um pouquinho de conhecimento, quando fala que a terra Guajajara, que o Guajajara é isso ou aquilo eu digo, eu deixo eles conversarem depois eu digo: eu quero saber quem foi os primeiros habitantes de vocês, porque quando vocês chegaram aqui através de um conflito, veio índio Gavião, não era nem tanto Gavião, era mais era Canela. Esses canela foram correndo do Rodeador, do Escalvado, lá dos Porquinhos né, e vieram se espalhando por aqui. Que nós temos duas serras, é a Serra do Livramento onde os índios matavam, esfolavam, faziam o que queriam, era índio com índio né. Os índios vinham correndo, nós não tínhamos direito de ter filho, a média de ter era um filho, dois filhos. Aí lá onde a Tetê mora (aldeia Canaã), pra cá um pouquinho chama àwà inami ipemokaw (Gavião da orelha cortada), que é onde os índios Gavião chegava né, aí eles paravam e quando eles paravam os Guajajara cortavam a orelha deles. (Maria Santana, aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018)

Alto Alegre é o “tempo da correria”, como alguns autores se referem (Gomes, 2002), um tempo de constantes lutas travadas com os karaiw, mas também com os Timbira, que hora aparecem como apoiadores da causa contra os Capuchinho, como é o caso de representantes do povo Kotunkre’ gateyê segundo Barata (1999), hora aparecem como perseguidores, como é o caso dos Canela mencionados por Maria Santana, que foram capitaneados pela força policial de Barra do Corda para caçar os Tentehar.

Este período se cristalizou também na forma de topônimos, a Serra do Livramento, que era o

local de encontro entre Tentehar e os Timbira, é o *àwà inami ipemokaw* (Gavião de orelha cortada – em tradução literal). Gavião é a forma como os Tentehar se referem aos Pükob’gateyê em português e, também, é a forma como este povo é conhecido regionalmente. Segundo Suluene Santana, filha de Maria Santana, as brigas entre os Tentehar e os *Àwà* (forma com os Tentehar se referem aos Pükob’gateyê) eram sempre mais vantajosas para o seu povo, pois os Tentehar andavam em grupos de muitas pessoas enquanto que os Pükob’gateyê andavam em grupos de duas, no máximo três pessoas. Os Pükob’gateyê costumavam se aventurar nas proximidades da Serra do Livramento para catar bacuri e, ao se encontrar com os Tentehar, em vantagem numérica, acabavam sendo mortos ou tendo a orelha cortada como forma de servir de exemplo aos demais.

Do lado dos não índios, o acontecimento é lembrado como um massacre; chamam “o Massacre de Alto Alegre”. A igreja matriz da cidade de Barra do Corda, construída em 1951 como forma de lembrar os religiosos mortos em Alto Alegre, é ornamentada em sua fachada com os rostos dos frades e freiras, além de abrigar os restos mortais dos capuchinhos em seu interior.

Por estas razões, considero subestimada a importância que Mércio Pereira Gomes (2002) dá a Alto Alegre, tal como os demais antropólogos que desenvolveram pesquisas com os Tentehar, que em sua maioria se limitam a citar o acontecimento a partir dos dados levantados por Gomes, simplesmente como um fato histórico do período republicano, dedicando-lhe alguns poucos parágrafos.

O levantamento de dados sobre Alto Alegre em campo é de fato uma tarefa complexa, por se tratar de um assunto ocorrido no início do século passado, portanto, vivido pela geração anterior à de minhas interlocutoras mais velhas. Complexo também por ser uma memória que traz sofrimentos, posto que marca um período em que os Tentehar foram perseguidos. É uma história que os índios preferem não retomar e quando retomam fazem uma descrição sintética dos fatos.

Talvez por isso Gomes (2002), ao tratar do assunto, tenha utilizado principalmente dados dos jornais da época, o que culminou na retratação de Alto Alegre como um fato da história pretérita dos Tentehar, no que foi seguido pelos demais autores que se referem à questão, sem contudo explorar

a repercussão do “Tempo de Alto Alegre” na relação dos Tentehar com os Timbira. Esta é uma tarefa que me proponho, mesmo diante da limitação quanto ao levantamento de informações, no capítulo 2 quando relaciono territorialidade tentehar e a alteridade pükob’gateyê.

Gomes (2002) dá maior atenção à forma como Alto Alegre alterou as relações entre Tentehar e os karaiw. O autor chega a afirmar que o resultado de Alto Alegre foi benéfico para os Tentehar, na medida em que retardou um processo que ele chama de integração socioeconômica dos Tentehar à sociedade local.

A dispersão dos Tenetehara foi massiva. Poucas das aldeias que existiram anteriormente permaneceram no mesmo local. A fuga se deu principalmente atravessando o Rio Grajaú em direção oeste. Algumas famílias Tenetehara se assentaram entre o médio Grajaú e o Rio Zutíua, de onde, por volta de 1924, se tem notícias de sua existência. Estariam vivendo de um modo quase arredo e pouco querendo contato com os regionais (Snethlage, 1931). Por volta de 1931, o capuchinho Frei Sigismundo de Ombriano relata que, ao fazer desobriga na banda esquerda do Rio Grajaú, foi timidamente abordado por uns índios Tenetehara moradores da Aldeia Cururu, a qual teria se formado [por] coparticipantes da Rebelião do Alto Alegre e que por isso se mantivera tão isolada (Nembro, 1955b: 113-4). Outros grupos seguiram mais para oeste em direção ao Rio Gurupi, provavelmente se misturando com os Tembê-Tenetehara. A maioria preferiu se localizar em áreas ermas, distantes dos rios, e alguns poucos debandaram até mesmo para fora de seu habitat tradicional, no cerrado grajauense. (GOMES, 2002, p. 276)

[...]

Quais foram as reais consequências da Rebelião do Alto Alegre se, como parece, tudo voltou ao normal tão rapidamente? A mais importante foi a de que esse acontecimento deteve temporariamente o processo de integração socioeconômica, que podemos chamar de caboclicização, ou camponeização dos Tenetehara, o qual sem dúvida teria se incrementado com a concomitante perda de terras. Esse processo vinha acontecendo desde meados do século XIX, com a intervenção de autoridades regionais, através das diretorias parciais e das colônias; de missionários capuchinhos estabelecendo missões nestes postos; e em função de um crescente número de lavradores pobres e fazendeiros que imigravam para essa região e tomavam posse das terras de que os Tenetehara faziam uso. (GOMES, 2002, p. 277-278)

A forma como os Tentehar se referem a Alto Alegre já é indicadora das consequências do conflito para eles e como esta visão é divergente e conflitante com a memória que ficou para os não índios. Quando falam do “Tempo do Alto Alegre”, os Tentehar falam de um tempo de dificuldades, de ter que fugir, de não poder ter filhos por conta da fuga; falam da guerra com os Timbira e falam da dispersão do povo. É sobre esta dispersão que Maria Santana se refere na citação acima quando fala que o Alto Alegre foi como uma pedra jogada no meio dos índios.

Na região mais próxima do ocorrido, além da fuga propriamente dita os Tentehar tiveram que utilizar de estratégias para se fazer invisíveis diante das perseguições que sofriam:

Aqui em Grajaú quando aconteceu aquele conflito de Alto Alegre, aquela situação lá, ela teve um reflexo muito pesado aqui em Grajaú. Até muitos anos depois ela continuou tendo essa perseguição, contra os Guajajara principalmente. Eu lembro que meu pai me contou uma história que o pai dele e ele com a família tiveram que sair de Grajaú e passaram seis meses ou foi um ano no Tocantins porque existia um grupo de brancos aqui na cidade de Grajaú que perseguia os índios. Aí esse cidadão da Trizidela ali, o nome dele era Zeca Lopes, por isso o sobrenome do meu pai é Lopes por estratégia de sobrevivência, de defesa. Porque se ele tivesse continuado com o sobrenome Guajajara possivelmente tanto o pai dele, Raimundo Lopes, quanto ele, poderiam ter sido assassinados. Ainda reflexo da questão do Alto Alegre. Então, ele foi morar para lá do Tocantins, aí quando o pessoal esqueceu um pouco mais essa situação, depois de um ano ele voltou, mas já com nome Lopes acrescentado. E aí esse Zeca Lopes era uma pessoa que tinha grandes fazendas aqui em Grajaú e tinha muita grana, aí ele praticamente adotou ele para poder fazer a defesa. Então quem falava alguma coisa ele dizia (o Zeca Lopes) “Não mexe não que esse povo aí é da minha família!” (entrevista concedida por Arão Marizê Lopes a Emerson Rubens Mesquita Almeida em 03 de junho de 2018)

Durante o restante do século XX, mais disputas, desta vez concentradas na posse da terra, foram protagonizadas por Tentehar e regionais em todo o estado do Maranhão. As décadas de 1920 a 1980 foram marcadas pelos processos demarcatórios das terras indígenas do estado, a maioria deles se concretizando em função de séria e forte pressão dos índios e de intensos conflitos locais.

Um olhar sobre o contato

Em observação ao estado da arte da pesquisa antropológica que tem os Tentehar como tema pude perceber que, embora os diferentes trabalhos tenham sido realizados sob diferentes orientações teóricas, em situações empíricas distintas e com objetos específicos, todos concentraram seus esforços nas relações de contato que os Tentehar vêm estabelecendo com diferentes segmentos da sociedade não indígena.

Nesta primeira parte, partirei de quatro etnografias sobre os Tentehar, apresentando seus principais pontos de interesse. Trata-se de *Os Índios Tenetehara: uma cultura em transição* (1955) de Charles Wagley e Eduardo Galvão, fruto de uma pesquisa realizada entre os Tentehar da região do alto Pindaré em meados do século passado, *O Índio na História. O povo Tenetehara em busca da*

liberdade (2002) de Mércio Pereira Gomes, *Territórios em Confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão* (2002) de Elizabeth Maria Beserra Coelho e *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara* (1999) de Cláudio Zanonni.

A primeira etnografia a que farei referência é a obra do americano Charles Wagley em parceria com seu orientando, o antropólogo brasileiro Eduardo Galvão. A obra foi publicada inicialmente pela Columbia University Press, em 1949, com o título *The Tenetehara Indians of Brazil: a culture in transition*. Os autores estiveram entre os Tentehar inicialmente de novembro 1941 a março de 1942 e depois permaneceram mais quatro meses no ano de 1945, segundo Wagley, para confirmar dados coletados inicialmente.

Os autores explicam, logo no prefácio do livro, que um problema central que se impôs à pesquisa com os Tentehar foi o da mudança cultural. O contato intenso entre índios e não índios, aos quais os Tentehar se referiam como brasileiros, segundo Wagley e Galvão (1955), teria proporcionado modificações na cultura tentehar, causando a absorção de elementos que não lhes são próprios. Com a absorção destes elementos “estrangeiros”, moldados a partir de uma readaptação de acordo com o “todo cultural” do sistema receptor, teria se dado o fenômeno conhecido como aculturação. Importante ressaltar que Eduardo Galvão, no prefácio da versão em português, deixa claro que esse fenômeno ocorre com maior intensidade do lado dos índios do que dos brasileiros. Este ponto específico da definição do processo da aculturação é importante, em função de partir da perspectiva de que existem culturas mais propensas à modificação que outras, supondo uma relação de assimetria nas relações interculturais, nos termos dos autores.

A partir deste pressuposto, concluem que:

O estudo dos Tenetehara é, assim, por necessidade, não o da reconstrução paciente de uma tradição tribal, mas o do modo de reagir dessa tradição às condições do ambiente em que atualmente se desenvolve. Portanto, o estudo de uma *cultura em transição* (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 10 – destaque dos autores).

Sendo uma cultura em transição, o povo estaria deixando de possuir aquilo que lhes

configura enquanto índios, deixando de ser Tentehar para se tornar brasileiros. Esta é a grande conclusão desta obra e, possivelmente, o que a fez se tornar bastante conhecida no meio acadêmico: a previsão de que no espaço de uma geração, ou um pouco mais, este processo transitório iria se concluir e os Tentehar estariam definitivamente integrados à sociedade regional (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 185.)

Afirmção que obviamente foi passível de críticas das quais o próprio Galvão, no prefácio que escreve à versão brasileira em 1955, seis anos após a primeira publicação da obra em inglês, se defende. O autor assume que as dúvidas sobre a previsão de integração dos Tentehar à sociedade regional tem fundamento, posto que muitas tribos indígenas têm resistido ao processo de integração imposto pela sociedade brasileira e que muitas situações de contato, diferentemente do que eles descrevem para os Tentehar, resultam em despovoamento e desmoralização da sociedade indígena, o que leva à sua decomposição.

Um exemplo disso seria o grave declínio da população indígena desde os primeiros anos de contato. Em seguida, Galvão ressalta que outras tribos, diante de um mínimo de condições favoráveis, mantêm sua cultura e organização próprias, mesmo que com muitos destes elementos culturais modificados pela influência de brasileiros, e aponta: “É preciso estudar os casos especiais de resistência e os de assimilação” (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 10), o que nos leva diretamente à obra de Mércio Pereira Gomes, que enquadra os Tentehar na primeira situação.

Antes disso, é necessário destacar que *Os Índios Tenetehara*, além do objetivo de retratar a sociedade Tentehar no aspecto mais literal da palavra - como fica claro na divisão clássica dos capítulos que passa da contextualização histórica à organização social, deixando espaço para a caracterização da vida econômica, da noção de indivíduo, religião, mitologia e folclore, para finalizar com a discussão sobre o processo de transição da cultura tentehar - é bastante fiel à proposta de pesquisa apresentada pelos autores. Os argumentos e a apresentação dos dados sobre o povo Tentehar estão sempre organizados no sentido de demonstrar um processo de transformação.

Assim, quando falam da organização social, destacam o fato de que em tese as aldeias

deveriam ser mudadas de lugar a cada cinco ou seis anos, o que era necessário para manter a boa produtividade das roças. No entanto, na atualidade, apontam os autores, muitas aldeias permaneciam nos mesmos locais por mais de vinte anos, assentando roças em regiões de capoeira, portanto menos produtivas que as regiões de matas, isto para não se afastar do comércio desenvolvido com os regionais (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 106). Sobre os rituais tentehar, caracterizam-nos como refletindo visíveis sintomas de degeneração, posto que os Tentehar já não podem reservar dias seguidos no preparativo das festas, tendo estas perdido espaço diante das condições econômicas às quais os Tentehar estavam expostos (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 106).

Para Roberto Cardoso de Oliveira (1978) os estudos sobre a relação entre índios e brancos, tanto os que abordam o ponto de vista da aculturação interétnica quanto os de processo de mudança nas estruturas tribais, não tem dado atenção às relações de contato como elementos de um sistema interétnico, tomando este processo como foco do processo de mudança. Sua crítica à teoria da aculturação se fundamenta nos seguintes termos:

Ademais, a focalização da cultura como objeto substantivo da investigação resulta na impossibilidade de se estudar o “sistema intercultural” como uma unidade com um grau relativo de autonomia, pois seria sempre difícil e perigoso identificar no exercício da pesquisa um sistema cultural “sincrético”, porquanto originário da integração das duas (ou mais) culturas em conjunção. A adoção de uma tal perspectiva levaria o pesquisador a procurar identificar, apenas ou prioritariamente, na situação interétnica, aqueles fenômenos de maior reiteratividade ou padronização. Isso seria pôr de lado, pela pouca importância que aparentariam, fatos dos mais significativos para a compreensão do contato e da previsão – sujeita a maior ou menor erro – de suas consequências numa dada população. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p.86)

Para Cardoso de Oliveira as relações de contato devem ser tomadas como elementos de um sistema interétnico, um sistema de fricção interétnica, que subentende, que a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (colonial ou nacional) relações de oposição histórica e estruturalmente demonstráveis; que estabelecida esta situação de oposição, a noção de fricção interétnica impõe investigar as relações de poder, identificando quem decide sobre o destino das populações tribais em contato e por fim aborda a dimensão econômica da sociedade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 46-48).

Peter Gow (2006), que realizou pesquisa com o povo indígena Piro, durante a década de 1980, classifica os estudos de aculturação da seguinte forma:

Acumulamos hoje várias tendências importantes nas análises de povos “aculturados” na Amazônia. Uma das primeiras abordagens é aquela que eu irei chamar de estudos de aculturação, representada pelos trabalhos de Wagley e Galvão, Baldus e Murphy. O foco nesses estudos é o processo pelo qual uma cultura amazônica nativa muda por assimilação das características culturais de outra sociedade com a qual ela veio a ter contato historicamente. Neles, o contato entre culturas é o canal ao longo do qual as características culturais circulam e é de pouco interesse nele mesmo. O tema central para o projeto dos estudos de aculturação é o conceito de “assimilação”: após um período suficientemente prolongado de contato e mudança cultural, a cultura particular da sociedade nativa amazônica se torna idêntica às suas vizinhas, e, em consequência, seus membros se tornam assimilados à sociedade envolvente. A imagem dominante da história amazônica apresentada pelos estudos de aculturação é a de povos amazônicos nativos perdendo suas culturas distintas e se tornando assimilados à massa não-indígena de camponeses rurais, um prognóstico encontrado no estudo de Wagley e Galvão sobre os Tenetehara do Maranhão (1949). (GOW, 2006, p.203)

A importância de Gow (2006) nesta discussão não se limita à crítica feita aos estudos de aculturação, mas às limitações apontadas nos estudos sobre as relações de contato que o sucederam, as contribuições de Darcy Ribeiro (1977) com sua ideia de transfiguração étnica e a já mencionada fricção interétnica de Cardoso de Oliveira (2006). Para Gow o problema da transfiguração étnica é que Ribeiro estabelece uma escala de colonização das sociedades indígenas que parte dos índios não contatados até o que o autor chama de índio genérico. Gow afirma ser impossível aplicar este modelo entre os Piro do baixo Urubamba pois as relações com a sociedade regional não se dão em termos tão nítidos de diferenciação (GOW, 2006, p.205).

Sobre a noção de fricção interétnica, o autor destaca que a afirmação de Cardoso de Oliveira de que sociedade tribal e sociedade nacional estariam em campos semânticos distintos, o que inviabilizaria a comunicação entre elas também não poderia ser aplicada aos Piro, afirmando enfaticamente:

No Baixo Urubamba, existem certas diferenças práticas muito importantes entre os brancos e os nativos, mas duvido que qualquer comunicação entre eles seja impossível. [...] Os conflitos entre os brancos e os nativos no Baixo Urubamba derivam não de incompreensão mútua, mas do fato de que eles entendem um ao outro muito bem. (GOW, 2006, p.205).

O foco nas relações de contato dos Tentehar e nos aspectos de transformação que estas relações produzem acabou direcionando, de alguma forma, os trabalhos posteriores sobre este povo, com especial destaque para *O Índio na História*, de Mércio Pereira Gomes (2002). Gomes, que foi orientando de Wagley, pareceu absorver bem a recomendação de seus antecessores, embora suas conclusões não estejam relacionadas diretamente a um processo de transformação, mas preocupadas em evidenciar a persistência étnica dos Tentehar. O que nos faz lembrar a recomendação de Eduardo Galvão ao rebater as críticas à sua previsão pessimista sobre o futuro dos Tentehar. “É preciso estudar os casos especiais de resistência e os de assimilação” (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p.10)

Gomes chega a se referir aos Tentehar como uma sociedade frouxamente organizada (p. 273) e que é passível de sofrer modificações estruturais em razão de alterações econômicas, a mesma conclusão a que chegam Wagley e Galvão quando estão definindo os Tentehar como uma cultura em transição. Gomes aborda este ponto ao se referir aos resultados do Conflito de Alto Alegre, indicando que sua principal consequência foi o fato de ter barrado o processo de “caboclicização” ou “camponeização” dos Tentehar, conforme mencionado na introdução deste trabalho

Ao comparar o impacto sofrido, em especial do ponto de vista do contingente populacional, entre alguns povos indígenas no Maranhão que tiveram contato com os portugueses nos primeiros anos de colonização, Gomes aponta vários motivos para o sucesso dos Tentehar em sobreviver física e etnicamente a esses primeiros contatos. A dificuldade de navegação através do rio Pindaré impossibilitava o alcance de grandes expedições às áreas habitadas pelos Tentehar; a dispersão do povo em diversas aldeias também era apontada como motivo, fato que os tornava menos atrativos para serem capturados como escravos; sua boa relação com os jesuítas, que os teriam “protegido” das expedições em busca de escravos; e, por fim, a razão considerada mais importante por Gomes: o território habitado pelos Tentehar não era adequado para o sistema de fazendas implantado pelos portugueses, que preferiam as florestas de galeria do leste maranhense em detrimento às áreas de floresta amazônica habitada pelos Tentehar (GOMES, 2002, p. 145-146).

Apesar de apresentar, além do Conflito de Alto Alegre, várias outras reações dos Tentehar às

constantes tentativas de desestruturá-los e submetê-los a uma administração, esta não é uma característica ressaltada pelo autor como responsável pela resistência étnica do povo, pondo em seus termos. Ao menos não como resultado de uma agência tentehar de manter sua diferenciação, sua autonomia, pelo contrário, o lugar dos Tentehar na História - o livro é intitulado *Os Índios na História* - para Gomes parece mais o de um espectador e não o de um ator.

Em *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara* (1999), Cláudio Zanonni parte do conceito de conflito, formatado por Max Gluckman (1974; 1987) a partir do estudo da sociedade Zulu, na África do Sul. Em Gluckman (1987 citado por Zanonni, 1999), o conflito faz parte da estrutura de sociedades que vivenciam relações humanas complexas. As condições de equilíbrio, em contraposição, mas também em interdependência às situações de conflito, levariam a sociedade à condição de coesão social.

Sendo assim, a existência de conflitos tende à coesão. Nesses termos, **conflito** (entendido como um desajustamento nas relações sociais) e **superação do conflito** são aspectos do mesmo processo, localizados na estrutura social. Deste modo, as relações sociais têm dois aspectos: um de divisão, onde os interesses divergentes tentam romper o equilíbrio, e outro de fusão, com o qual laços comuns levam à reconciliação (GLUCKMAN 1987, p. 297 citado por ZANONNI, 1999, p. 158)

No caso da sociedade tentehar, Zanonni entende o conflito como sendo o regulador das relações socioeconômicas, políticas e religiosas, encaminhando a sociedade a um estado de equilíbrio por meio do nivelamento entre as famílias extensas (ZANONNI, 1999, p.159). O autor compreende a permanência do conflito enquanto característica intrínseca aos Tentehar, como um mediador de sua diferenciação face à sociedade não indígena. Ele sustenta, o que fica claro quando articula o conceito de fricção interétnica de Cardoso de Oliveira (1978), ser a sociedade tentehar, como as demais sociedades indígenas, uma organização fundada no igualitarismo e, portanto, as situações de conflito, traduzidas na disputa entre as famílias extensas, seriam o regulador em direção à coesão social⁸

⁸Talvez seja a análise de Zanonni aquela com a qual os Tentehar da Araribóia mais se identificam, ao menos são suas conclusões as mais articuladas pelas pessoas quando querem propiciar a não indígenas que têm pouco tempo de contato

Zanonni explica que, entre os Tentehar, as relações interétnicas se dão com três segmentos sociais: com os chamados regionais, que seriam os camponeses que trabalham e habitam ao redor das terras indígenas; com os representantes do capital, que vão desde madeireiros e pequenos fazendeiros até exportadoras de madeira, mineradoras e empresas internacionais interessadas na comercialização de produtos silvestres; e com os representantes dos órgãos governamentais, como a Funai, a Fundação Nacional de Saúde (FNS)⁹, secretarias estaduais e municipais de educação e outras (ZANONNI, 1999, p.168).

A análise das relações destes segmentos com os Tentehar é utilizada por Zanonni para caracterizar uma relação de sujeição por parte dos índios. Em sua análise, eles saem perdendo nas três formas de contato, na exploração econômica exercida pelos regionais e por representantes do capital, bem como na discriminação sofrida pelos representantes dos órgãos governamentais, que, segundo o autor, prestam um serviço como se estivesse prestando um favor.

O livro de Coelho (2002), por fim, explora um conflito territorial vivido no âmbito da demarcação da Terra Indígena Cana Brava Guajajara entre os Tentehar e posseiros que construíram um povoado dentro do território tradicional tentehar. Nessa obra, Coelho está interessada nos conflitos de reconhecimento situados entre etnia e nacionalidade, e como estes conflitos vão delineando diferentes concepções de território, nacionalidade e etnicidade (COELHO, 2002, p. 40).

Um dos pontos principais da obra que gostaria de destacar é a definição de Coelho sobre a territorialidade tentehar: “A construção do que atualmente é definido como a territorialidade Guajajara deu-se no confronto com a colonização do Brasil e, posteriormente, no confronto com a construção da territorialidade brasileira” (p. 314). A autora reafirma a interpretação já aludida por Wagley & Galvão (1955), de que para os Tentehar a concepção tradicional de território se

com os Tentehar como que se dá sua organização interna. Importante notar que tendo este trabalho sido produzido pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI, instituição à qual Cláudio Zanonni era ligado à época, ele foi amplamente divulgado entre os Tentehar, tendo o autor feito uma considerável ação de devolutiva de sua pesquisa.

⁹Responsável, na época, em prestar assistência à saúde nas aldeias, cuja sigla, após a criação do Fundo Nacional de Saúde-FNS, foi alterada para FUNASA. Atualmente a saúde indígena é de responsabilidade da Secretaria Nacional de Saúde Indígena-SESAI.

circunscreveria ao terreno da aldeia, concepção esta que estaria relacionada à própria organização social do povo, na qual cada aldeia formaria uma unidade independente. Segundo Coelho, os Tentehar não possuiriam a noção de domínio sobre um espaço contínuo e homogêneo: “O contato com os brasileiros gerou novas formas de concepção da territorialidade, marcadas pela concepção jurídico-política, que envolve a interferência do Estado nacional” (COELHO, 2002, p. 317).

O confronto entre as territorialidades brasileira e tentehar desaguaria numa imposição da primeira em relação à segunda e seria reflexo, segundo a autora, do não reconhecimento da alteridade indígena. Em função disso, os índios, protagonistas de lutas políticas pela terra, como a que Coelho analisa em seu livro, passariam a identificar seu território como aquele demarcado administrativamente pelo Estado. Essa interpretação, fortemente influenciada pela ideia de oposição entre sociedade tribal e sociedade nacional presente no conceito de fricção interétnica de Cardoso de Oliveira (1978) tem suas limitações para aplicação no momento vivido atualmente pelos Tentehar da Araribóia.

Explico, os elementos etnográficos apresentados nos capítulos a seguir tem como objetivo demonstrar que os Tentehar têm dado várias indicações de possuir um bom conhecimento, ao menos se esforçam para ter um bom conhecimento, sobre os povos com os quais se relacionam, isto inclui os karaiw e povos indígenas vizinhos. O contato dos Tentehar da Araribóia, diferentemente do que foi observado por Coelho para a região da TI Cana Brava-Guajajara, se dá mais pelo estabelecimento de alianças e de relações de troca, obviamente, nem sempre vantajosas para eles, do que de confronto propriamente dito. Esta observação, porém, vale mais para as regiões da Araribóia em sua parte ocidental pois as aldeias que se localizam no município de Arame, parte oriental da terra, já presenciaram, durante o processo demarcatório, conflitos com os regionais tais quais os descritos por Coelho em *Territórios em Confronto*.

Como citamos acima, a partir dos dados históricos apresentados por Gomes (2002), um dos motivos indicados como responsáveis pelo não extermínio dos Tentehar nos primeiros anos de contato teria sido o fato de não se manterem reunidos em grandes aldeias. Sua ocupação territorial não

concentrada era contrária aos objetivos administrativos tanto da colônia quanto do império e o são até hoje para o indigenismo oficial, como demonstrei na introdução. Gomes menciona a resistência dos Tentehar em serem reduzidos nas colônias e nas missões (GOMES, 2002), o que associa à relutância atual do povo em permanecer dentro dos limites de suas TIs, tema da próxima parte.

Em comparação às tentativas frustradas de reunir os Tentehar, perceberemos nas narrativas sobre a atuação do SPI e da Funai novas tentativas de juntar as famílias em grandes aldeias, em torno da estrutura dos postos indígenas. Este fator, somado à relutância dos Tentehar em permanecer nos limites de suas TIs, confronta diretamente a afirmação de Coelho (2002) que, diante da disputa entre as territorialidades brasileira e tentehar, e da imposição da primeira em relação à segunda, os Tentehar passam a identificar seu território como aquele demarcado administrativamente pelo Estado.

Das doze terras indígenas do Maranhão onde existe a presença Tentehar, três delas não foram demarcadas para usufruto desse povo, mas os Tentehar ocuparam-nas de alguma forma. É o caso das TIs Rodeador, Krikati e Governador. Todos estes casos de uso territorial compartilhado, bem como o movimento dos Tentehar para fora de suas TIs, nos povoados e cidades próximos a suas terras demarcadas, serão explorados na segunda parte.

Com base nas etnografias apresentadas acima e tendo em referência as demais pesquisas produzidas com os Tentehar, que serão utilizados no decorrer deste trabalho, percebo que há uma lacuna nos estudos sobre este povo. Embora a alteridade seja um assunto recorrente nos trabalhos mencionados, há um privilégio na investigação da relação dos Tentehar com a alteridade não indígena. Meu esforço se concentra, portanto, em trazer à discussão a relação dos Tentehar com povos indígenas vizinhos, por considerar que “quando se estuda uma sociedade indígena, com efeito, é preciso não se deixar impressionar pelas evidências da presença colonizadora, mas apreendê-la a partir do contexto indígena em que ela está inserida e que a determina como tal. (VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

2 - TERRITORIALIDADE E TERRITORIALIZAÇÃO: A FEITURA DE ROÇAS, A MULTIPLICAÇÃO DE ALDEIAS E A ALTERIDADE PÜKOB'GATEYÊ

Neste capítulo faço referência às minhas primeiras experiências com a política indigenista oficial e com os Tentehar. Demonstro como a forma de os Tentehar ocuparem suas terras é vista como um problema pelos agentes implementadores da política indigenista, em seguida discuto os mecanismos internos para formação e desmembramento de aldeias e como a formação de novas aldeias é utilizada na ocupação de terras de povos diferentes dos Tentehar.

A primeira vez que me deparei com a problemática da “multiplicação” de aldeias tentehar foi no mês de novembro do ano de 2010, quando participei de um cadastro de famílias na Terra Indígena Cana Brava-Guajajara, na região central do Maranhão. O cadastro consistia em contabilizar o número de aldeias e de famílias existentes em cada aldeia, registrar informações sobre o atendimento de serviços de saúde e educação nas terras indígenas e, principalmente, registrar o quantitativo de pessoas que não possuíam alguns ou todos os documentos que compreendem a documentação civil básica, registro de nascimento, carteira de identidade, cadastro de pessoa física, título de eleitor e carteira de trabalho.

O objetivo deste cadastro seria construir um banco de dados que fornecesse o número exato da população indígena sem documentação civil básica, ou com documentos que precisassem de alterações por terem sido emitidos com dados incorretos. Estas informações seriam utilizados posteriormente para realizar, em parceria com o Estado do Maranhão, mutirões de documentação dentro das terras indígenas.

Em Barra do Corda, a equipe da CR-Imperatriz, da qual eu fazia parte, juntou-se à equipe da Coordenação Técnica Local de Barra do Corda, daqui em diante mencionada como CTL-Barra do Corda, formada pelo Coordenador da CTL, um karaiw de São Luís e uma técnica em educação, esta da etnia Krepum'gateyê.

Eu já havia realizado a mesma atividade um mês antes, no lado oriental da TI Araribóia, nas aldeias que margeiam a MA-006 nos municípios de Grajaú, Arame e Buriticupu. Essa foi a primeira atividade de campo que realizei enquanto servidora da Funai. Na TI Araribóia eu havia percebido que as aldeias dos Tentehar eram em grande quantidade, localizavam-se próximas umas das outras, com a grande maioria delas não tendo mais que vinte famílias nucleares. Em algumas aldeias não existiam limites físicos que as separasse de suas vizinhas, mas os índios faziam questão de identificar esta separação por meio da existência do cacique.

Na TI Bacurizinho, por exemplo, a aldeia Mangueira se localiza em um morro no final da rua principal que forma a aldeia Bacurizinho. Na TI Araribóia, no local onde antes existia apenas a aldeia Zutiua, formada por uma longa rua, agora se encontra, em uma das extremidades, a aldeia Portugal. Embora ocupem o mesmo espaço e já tenham sido antes uma mesma aldeia, cada uma delas conta com uma representação política específica.

Note-se que, antes de ingressar no serviço público como servidora da Funai, eu havia tido um breve contato com o povo indígena Ka'apor, quando estive no ano de 2009 na TI Alto Turiaçú. Na ocasião, acompanhei como voluntária uma equipe da Secretaria de Educação do Estado que fazia o Censo escolar indígena.¹⁰ As aldeias dos Ka'apor, diferentemente das dos Tentehar, estabeleceram-se distantes umas das outras, com alguns quilômetros entre uma e outra. Os Ka'apor não possuíam, à época, estradas trafegáveis entre uma aldeia e outra. As aldeias tentehar, em comparação, costumam se localizar justamente nas imediações das estradas, seja das vias estaduais e federais que cruzam muitas das terras indígenas do estado, seja das estradas carroçais que interligam as TIs aos povoados próximos.

¹⁰Durante os trabalhos, a equipe da SEDUC recebeu muitas reclamações quanto à estrutura física das escolas ka'apor. Havia vários prédios em processo de construção cujas obras se encontravam paralisadas. Algumas escolas funcionavam em pequenas casas de taipa construídas pelos pais dos alunos. À exceção das aldeias que haviam sido sede de postos indígenas da Funai, onde existia uma estrutura física para funcionamento da escola, a casa do antigo posto, os alunos recebiam as aulas na casa dos professores ou em construções providenciadas pela comunidade. Os Ka'apor não estavam satisfeitos com esta situação e em razão desse contexto a equipe foi detida durante uma semana na aldeia Sítio Novo, até que a SEDUC concordou em iniciar a construção da escola da aldeia Sítio Novo. Em retorno a São Luís, o antropólogo consultor da SEDUC, que me havia convidado a compor a equipe, constatou que a escola da aldeia Sítio Novo constava nos relatórios da Secretaria como construída e funcionando normalmente.

Outro aspecto que me chamou atenção na configuração das aldeias tentehar foi o fato de que, à primeira vista, as diferenças entre as várias aldeias, além da figura do cacique, estavam relacionadas à posse de uma escola, de um poço para abastecimento de água e dos cargos de professor e técnico de saúde para fazerem funcionar estas estruturas. Este era o motivo de, em muitas das aldeias em que parávamos, em especial nas menores, formadas por seis ou onze famílias, recebermos constantes reclamações sobre a falta desta estrutura e destes cargos. Não necessariamente as aldeias careciam dos respectivos atendimentos de saúde e educação, pois a proximidade entre as aldeias favorecia que os serviços presentes em uma aldeia pudessem atender aquelas localidades mais próximas.

Porém, não ter o seu próprio poço ou a sua própria escola significava o descaso do Estado em relação à população daquela aldeia. Ao menos, era o que os índios davam a entender em suas incisivas pressões tanto junto a nós, como servidores da Funai, quanto aos respectivos responsáveis pela execução das políticas públicas de saúde e educação.

Tanto a FUNASA, que até agosto de 2010 era responsável pelas ações de saúde em terras indígenas, quanto a Secretaria de Educação do Estado do Maranhão-SEDUC pareciam ter contribuído com a dinâmica que relacionava cada aldeia com a existência de uma estrutura físico-institucional (Escola, posto de saúde, poço artesiano, etc.) que atendesse, de forma exclusiva, as necessidades de acesso aos serviços públicos básicos.

A maneira como ambas as instituições desenvolviam suas ações dava a impressão de que não existia um plano de capilarização dos serviços nas terras indígenas. A demanda, em geral, obedecia puramente à solicitação dos índios, sem uma avaliação global da distribuição daqueles serviços por parte dos agentes públicos responsáveis. Prática que talvez tenha sido herdada da forma como a Funai tratava tais questões quando ainda era responsável pelas ações de saúde e educação em terras indígenas.

Isto significava que cada aldeia nova, de acordo com a relação que vinha se estabelecendo, teria o direito de ter essa estrutura físico-institucional. Direito que os índios faziam valer utilizando-se de várias estratégias de pressão, inicialmente por meio de solicitações formais, de visitas em grupo

às sedes destes órgãos e, em última instância, caso suas solicitações não fossem atendidas, com a retenção de veículos e/ou servidores quando em visitas às terras indígenas.

Essa estratégia é semelhante à utilizada pelos Xavante em suas incursões sobre a Funai, que ficou conhecida na década de 1990 pelos termos pejorativos “xavantada” ou “xavantaço” (FERNANDES, 2005). Assim como os Xavante, os Tentehar procuram conduzir a ação da política indigenista oficial para aquilo que consideram como atendimento ideal de suas necessidades. Igualmente, se paramentam com pinturas e instrumentos de guerra - no caso tentehar, arco, flecha e maracá (este último representando uma arma no campo da batalha espiritual) - reforçando sua imagem de belicosos. A grande diferença entre as duas estratégias talvez esteja no fato de que as “xavantadas” são executadas no ambiente administrativo, dentro da Funai, enquanto que o campo de ação dos Tentehar se dá dentro da terra indígena. No lugar de agir sobre a pessoa que ocupa um cargo, ameaçando sua integridade física, como fazem os Xavante, os Tentehar impedem que o servidor desenvolva a atividade para o qual foi destacado, retendo um veículo, ou mesmo mantendo detido o servidor até que sua reivindicação seja atendida.

Na TI Cana Brava-Guajajara, como na Araribóia, se repetiam nas aldeias recém-formadas as cobranças quanto ao atendimento relativo às políticas públicas de saúde e educação. Leia-se, reivindicando prédios e cargos para atendimento exclusivo de sua aldeia. O diferencial da TI Cana Brava-Guajajara, segundo nossos colegas da CTL de Barra do Corda afirmavam, era que lá a multiplicação das aldeias era consequência especificamente do impacto das ações de transporte escolar.

Em cada aldeia que chegávamos, os colegas da CTL, em especial a colega da etnia Krepum’gatyê, mostravam-se indignados com as constantes mudanças de localização das aldeias ou cisão de muitas delas. Esta colega, apesar de ser Timbira, conhecia bem a língua *tentehar* e era nossa principal intérprete no diálogo com aquelas pessoas que não tinham muito domínio do português.

Uma destas aldeias, especificamente, foi objeto de maior indignação da referida colega. Era uma aldeia bem recente, chamada Pé de Galinha. Podia-se perceber que as casas haviam sido

construídas há pouco tempo e, como tantas outras aldeias em que havíamos passado, não possuía poço artesiano e estavam consumindo a água do rio Mearim. Todos esses pontos, somados ao fato de a grande maioria das famílias não estarem na aldeia no momento em que passamos, mas em Barra do Corda, só reforçou a sua tese de que aquela aldeia, bem como tantas outras apontadas por ela, havia sido criada, pura e simplesmente, para participar da distribuição de dinheiro do transporte escolar. A colega dizia: “isto aqui nunca foi aldeia, isto era uma roça”.

Mais à frente, discutirei sobre a relação entre local de roça e local de aldeia para os Tentehar. Antes disso, porém, considero necessária a abertura de um parêntese para esclarecer o contexto pelo qual passava a aplicação da política de educação escolar indígena no Maranhão, com atenção especial ao fornecimento de transporte escolar aos alunos indígenas.

A acusação feita pela servidora da Funai de que os Tentehar estariam criando aldeias para conseguir se beneficiar do serviço de transporte escolar, baseia-se no fato de que, a partir do ano de 2006, a Secretaria de Estado de Educação passou a terceirizar para as associações de pais e mestres indígenas, as chamadas ASPMI, a função de executar os serviços de transporte escolar.

Por meio da Lei 10.280, de 10 de junho de 2004, foi criado o Programa Nacional de Apoio ao Transporte Escolar- PNATE, que passou a regulamentar a situação do transporte escolar nas escolas rurais, entre as quais estão incluídas as escolas indígenas. Em 2006, as escolas indígenas foram incorporadas ao sistema estadual de ensino, por meio da Lei 286 de 01 de setembro de 2006. Esta lei criava Centros de Ensino, que dentro do sistema estadual de educação atuariam “como matrizes educacionais, sendo responsáveis pela documentação escolar de todas as escolas a eles articuladas” (ALMEIDA, 2012, p.117).

O fato é que apenas dezoito escolas indígenas foram consolidadas como Centros de Ensino e eram estas escolas que administravam o recurso do transporte escolar do PNATE por meio das ASPMI.

O modelo implantado pela SEDUC acabou favorecendo lideranças em que a localização geográfica de suas aldeias estava, no entendimento daquele órgão, em situação estratégica com relação às demais. Isto é, a SEDUC levou em consideração apenas critérios geográficos como densidade populacional, localização estratégica na Terra Indígena, ou seja, com acesso

facilitado às aldeias e à cidade. Esta organização provocou a hierarquização de umas aldeias sobre outras e deu início a uma corrida de lideranças pelo controle de números cada vez maiores de aliados em áreas geográficas cada vez mais extensas. Há exemplo de lideranças que tentam obter aliados em outras terras indígenas dentro do território tentehar. Algumas distam mais de trezentos quilômetros, como é o caso da T.I. Cana-Brava, situada em Barra do Corda, e da T.I. Araribóia, nas imediações de Amarante e Bom Jesus das Selvas. Esta distância não impede que lideranças se aventurem na tentativa de aumentar seu número de aliados. Esta incursão em terras alheias pode tanto favorecer a liderança que se aventura, quanto causar conflitos, caso as lideranças locais não acolham suas propostas e tentem rechaçá-las. (ALMEIDA, 2012, p.117)

Segundo relatório técnico da SEDUC, a demanda por serviço de transporte escolar nas escolas indígenas após a criação do PNATE e dos Centros de Ensino aumentou consideravelmente.

Os valores de contratos de transporte cresceram geometricamente em relação ao número de alunos nas escolas indígenas. As solicitações de contrato passaram de R\$ 2.007.900,00 (dois milhões sete mil e novecentos reais) no ano 2000 para R\$ 8.129.400,00 (oito milhões cento e vinte nove mil e quatrocentos reais) em 2009. Significa que as contas do Estado com Transporte Escolar Indígena cresceram mais 300% nos últimos quatro anos. (SEDUC, 2009, p. 22)

As ASPMI, cada uma delas tendo seus roteiros específicos, recebiam segundo o quantitativo de quilômetros rodados e isto, ao que parece, além de criar listas de alunos que não existiam na realidade, estaria provocando uma mudança na localização das aldeias e uma subsequente divisão delas para se aumentar a quilometragem rodada e, conseqüentemente, o pagamento pelo serviço prestado.

Conclui-se que o disparate entre os valores praticados pelo FNDE, através do PNATE, e os valores praticados no Maranhão encontra-se no referencial utilizado por cada instituição. Enquanto o PNATE leva em conta cada aluno, reservando em média R\$ 106,92/ano por aluno, a SEDUC, por outro lado, considera os quilômetros rodados que oscilam entre R\$ 1,68 (menor valor identificado) e R\$ 11,51 (maior valor). A matemática, então, torna-se simples: quanto maior o número de quilômetros rodados maior o valor do convênio a ser celebrado. A metodologia utilizada para a celebração de contratos de transporte provocou uma corrida por novos roteiros, muitos fictícios, assim como a elaboração de listas de alunos que jamais utilizaram os serviços de transporte escolar. (SEDUC, 2009)

O relatório conclui ainda que o custo médio de um aluno indígena transportado no Maranhão ultrapassava, demasiadamente, o recomendado pelo PNATE que era de R\$ 125,62 por aluno/ano, enquanto que no Maranhão este custo chegava a R\$ 4.816,00 por aluno/ano.

Almeida (2012) expõe, por meio de exemplos, as estratégias mobilizadas por lideranças Tentehar que controlavam estas associações, na intenção de ter mais aldeias e, conseqüentemente,

mais roteiros sob seu controle:

Nos arquivos da SEDUC-MA, bem como nos arquivos da FUNAI em Imperatriz, é comum encontrarmos denúncias encaminhadas por lideranças de determinadas localidades acusando lideranças de outras regiões de adentrarem em sua área de influência e poder. O caso mais recente que registrei ocorreu na Aldeia Iporangatu, T.I. Araribóia, em Bom Jesus das Selvas. A liderança local apresentou documento à Coordenação Regional da FUNAI, em Imperatriz, informando que uma liderança advinda de Barra do Corda estava oferecendo empregos e vantagens para os pais que dessem os documentos dos filhos para registrar na sua listagem de transporte escolar, a ser encaminhada à SEDUC-MA. A estratégia usada, por essa liderança, foi doar um veículo velho como prova de suas boas intenções. Este veículo deveria ser utilizado para o transporte dos alunos às escolas do município de Bom Jesus das Selvas, ou das aldeias menores nas proximidades para a escola de Iporangatu, a qual possui o ensino de 5ª a 8ª séries. Esta ação provocou a destituição do cacique que fora contra a liderança externa, mas que não teve bens o suficiente para disputar as vantagens oferecidas. Um novo cacique assumiu coadunado com a nova aliança formada. Caso semelhante ocorreu no município de Grajaú, na terra indígena Bacurizinho, quando lideranças locais reclamaram que líderes da TI Cana Brava estavam arregimentando alunos de suas aldeias para serem registrados em Jenipapo dos Vieiras. Tais alunos, para chegar a escola indicada pelos líderes de Barra do Corda, percorreriam 170 quilômetros, passando por três outras escolas, aptas a recebê-los, até chegar ao local indicado. (ALMEIDA, 2012, p. 117-118)

A movimentação dos Tentehar e de suas aldeias tem sido frequentemente interpretada pelos agentes de Estado que com eles trabalham, como uma reação a influências externas. Reação que seria resultado do contato com a sociedade não indígena e prova de um processo de desagregação social sofrido pelos Tentehar. No caso narrado acima, ocorrido na TI Cana Brava-Guajajara, que pode ser estendido às terras tentehar vizinhas, como Lagoa Comprida, Bacurizinho, Rodeador e Vila Real, esta desagregação social seria resultado do recente modelo das políticas públicas de educação. Mas, nestas terras e em outras dos Tentehar, o movimento das aldeias já foi analisado pelo senso comum do indigenismo oficial como resultado de programas de compensação de obras em terras indígenas, da instalação de estradas e das várias fases da política de assistência à saúde em terras indígenas.

No caso da TI Araribóia, sobre o qual nos deteremos mais detalhadamente, são apontados os mesmos motivos descritos acima como argumento para a quantidade e localização das aldeias Tentehar.

A meu ver, esta interpretação, por um lado, faz uma leitura superficial do processo histórico do contato entre os Tentehar e a sociedade não indígena, atribuindo à segunda o papel da ação enquanto que aos Tentehar restaria se moldar à realidade imposta, modificando sua estrutura. Por

outro lado, esta interpretação soterra a possibilidade de se buscar na relação entre a cosmovisão indígena e o histórico de contato os aspectos que moldam a territorialidade tentehar na forma como se manifesta na atualidade. Importante notar que o histórico de contato ao qual me refiro subentende a relação com a alteridade não indígena, a relação com os povos indígenas vizinhos, em situações de aliança ou de conflito, e a relação entre essas relações.

A família extensa e sua chefia, o centro e a aldeia

Wagley e Galvão (1955) afirmam que a unidade mais importante na estrutura social tentehar é a família extensa, sendo mais importante inclusive que a unidade biológica (homem, esposa e filhos). Para eles, a família extensa tentehar pode ser definida como um grupo de mulheres relacionadas por parentesco, sob a liderança de um homem. O líder de uma família extensa faz o possível para manter suas filhas sob sua influência, inclusive adotando filhas de outros homens, caso estes venham a falecer. Pelo casamento, os genros residem junto à família da esposa e prestam serviços ao sogro, por um ou dois anos após o casamento. Caso o chefe de família goze de bastante prestígio, o genro permanece sob sua influência mesmo após findado o prazo de obrigações para com o sogro, tomando residência permanente com o grupo familiar da esposa. Porém, algumas insatisfações quanto à chefia do sogro podem fazer com que o genro passe a pertencer a outro grupo familiar com o qual também tenha relações de parentesco (WAGLEY & GALVÃO, 1955, p. 39).

Nos diários de campo de Eduardo Galvão (1996), o padrão de residência tentehar é descrito de forma a nos fazer compreender que, embora a família extensa se configure como a unidade mais importante da organização social tentehar, a sua manutenção depende única e exclusivamente da capacidade do chefe de família de manter suas filhas e genros sob sua influência:

[...] de acordo com o sistema residencial, o indivíduo, pelo casamento, vai residir, por um tempo determinado, na casa da esposa, passando, daí por diante, a trabalhar conjuntamente com o seu sogro e com os membros desse grupo. Isso leva os neobrasileiros a acreditarem que o homem está assim pagando, aos pais, a mulher que recebeu. Porém, a realidade é que

o homem, pelo casamento, passa a pertencer ao grupo da família extensa de sua esposa, e o trabalho que ele desenvolve aqui é o mesmo que tinha no seu grupo de origem, quando solteiro. A sua permanência efetiva nessa casa dependerá exclusivamente da diplomacia usada pelo chefe, porque, passado mais ou menos um ano, esse homem poderá constituir sua própria residência (GALVÃO, 1996, p. 99)

Na TI Araribóia podem ser observadas algumas configurações de família extensa, desde o modelo descrito por Wagley e Galvão, um grupo de mulheres relacionadas por parentesco sob a liderança de um homem, até famílias chefiadas por mulheres, passando por situações em que a família engloba, além de filhas e genros, irmãos, irmãs e seus respectivos descendentes. A família de uma de minhas principais interlocutoras na pesquisa, Maria Santana, representa um destes casos de famílias extensas chefiadas por mulheres. A família de Maria Santana mantém sob sua influência tanto as famílias nucleares formadas por suas filhas, o que estaria dentro do modelo de residência tentehar que é matrilocal, quanto as famílias nucleares formadas por seus filhos que, à revelia ao padrão de matrilocidade, permaneceram ligados à sua família biológica em vez de se juntar à família da esposa. Maria Santana mantém influência ainda sobre irmãs, primas e seus respectivos descendentes.

Para Ubbiali (1997), a sociedade tentehar apresenta-se como um aglomerado de famílias distribuídas em várias aldeias ou em um determinado território, com uma organização social coesa, com instituições estáveis e diferenciadas. Para este autor, assim como para Wagley e Galvão, a família extensa tentehar é a base de seu sistema social, político e econômico. “São as famílias que exercem o poder na aldeia” (UBBIALI, 1997, p. 33).

Wagley e Galvão descreveram as aldeias tentehar tendo como localização privilegiada os barrancos distantes cerca de meio quilômetro de rio ou igarapé, precaução necessária à proteção contra grandes inundações. As residências, segundo os autores, organizavam-se por meio do enfileiramento em ruas, com as aldeias não tendo mais de duas ruas, ou seja, duas fileiras de casas. Os autores citam como ilustração do tamanho recorrente das aldeias, a aldeia de Camirang, que, segundo contam, era a mais populosa da região do Pindaré e possuía três ruas. Sobre as aldeias tentehar informam ainda que:

Embora os Tenetehara prefiram viver reunidos em uma aldeia, observamos várias famílias que residiam isoladas, junto às roças. Em Lagoa Comprida, duas famílias habitavam cerca de 15 minutos de marcha a pé, distante da aldeia propriamente dita. Até poucos anos atrás, as famílias dessa aldeia residiam espalhadas pela redondeza, e somente se reuniram por insistência do administrador do SPI. Essas duas famílias foram residir na aldeia, mas, aproveitando-se da ocasião em que um incêndio destruiu a maioria das habitações, transferiram-se para próximo de suas roças. (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 33-34 – destaque meu)

Junto às roças localizavam-se os “centros”, estruturas provisórias que abrigavam os fornos de fazer farinha. Caso a roça fosse estabelecida muito distante da aldeia, as famílias costumavam construir abrigos mais permanentes e se detiam nos centros boa parte no ano.

Embora os residentes desses centros distantes continuem a se considerar moradores da aldeia de origem, praticamente levam uma vida à parte. Em 1942, a aldeia de Januária contava com mais de 120 habitantes, porém, três anos mais tarde, com a distância crescente das roças, apenas 16 indivíduos residiam permanentemente nas aldeias. Um grupo de cerca de 30 indivíduos morava num centro distante 10 km., outro se estabelecera a meia distância. Ambos se diziam moradores de Januária. Na aldeia de Camirang, devido à distância entre dois líderes e à distância das roças, um dos grupos transferiu-se definitivamente para o centro e passou a considerá-lo sua aldeia. (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 34- destaque meu)

As aldeias, segundo os autores, eram transferidas de local a cada cinco ou seis anos sempre que não haviam mais matas disponíveis para fazer roça. À medida que as matas próximas à aldeia iam se transformando em capoeira, a aldeia poderia ser transferida para uma região de solo mais fértil. Mesmo que esta fosse uma prática necessária à manutenção de uma boa produtividade das roças, Wagley e Galvão encontraram aldeias que permaneciam no mesmo local por mais de vinte anos, “Lagoa Comprida, Ilhinha e Contra Erva, incrustadas entre povoados brasileiros em expansão, já haviam esgotado toda a mata avaliável e plantavam agora em capoeiras, embora estas fossem consideradas inferiores.” (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 35). A explicação para esta permanência é que a proximidade com os povoados e o comércio com os regionais compensava a pouca produtividade das roças.

Mércio Pereira Gomes, em seu estudo sobre os Tentehar da Terra Indígena Bacurizinho, aponta duas formas de se iniciar uma aldeia. Uma, a mesma descrita por Wagley e Galvão para a região do Pindaré, está relacionada à transformação dos centros de roças em aldeias independentes logo que este centro abriga um número de famílias suficiente para que a aldeia seja autônoma política

e socialmente. Para os Tentehar, segundo Gomes, uma aldeia digna de orgulho deve ter um certo quantitativo de ruas, em sua interpretação, uma projeção dos Tentehar face ao ordenamento dos povoados não indígenas. Acrescenta:

Uma aldeia bem arruada refletia, assim, na mente dos Tenetehara, uma ordem política bem arranjada, com lideranças políticas reconhecidas e acatadas em sua representatividade diante dos karaiw, com atividades econômicas equilibradas, enfim, com capacidade de atuação política e, especialmente, com o reconhecimento e o respeito das aldeias vizinhas. Tais significados eram mal-e-mal compreendidos pelos funcionários da Funai e por outros brasileiros que, ao compararem essas aldeias com aquelas dos índios Canela, viam nas primeiras não mais que vulgares imitações do padrão caboclo de povoamento. Mas o erro maior que incorriam era não entender a diferença entre aldeia e moradia, que na língua tenetehara se traduzia pelas categorias *taw* e *tekohaw*. A palavra *taw* é o cognato da conhecida palavra tupi-guarani *taba*, que significa “aldeia”. Como entre os antigos Tupinambá, o termo denota uma unidade política e econômica autônoma. Autônoma não quer dizer auto-suficiente, se tomarmos o termo ao pé da letra, mas a condição de tomada de decisões políticas e coletivas sem a sanção de outras aldeias. Em termos econômicos quer dizer a possibilidade real de produzir as condições materiais de sobrevivência sem ajuda formal e permanente de outras aldeias. O que não exclui a existência de trocas de bens produzidos com alguma vantagem por uma aldeia em relação a outra.

Já a palavra *tekohaw*, que se pode traduzir por “morada” (literalmente “lugar de vivência”), não é uma aldeia pequena, como supõem os funcionários da Funai, mas um lugar em que uma ou mais famílias situam para fazer roça, ou passar temporadas, ou viver separadamente do grosso da aldeia onde viviam. Quem mora numa *tekohaw* necessariamente se identifica como membro de uma *taw*, seja por razões políticas, seja para efeitos econômicos. Uma *tekohaw* não tem número bastante de pessoas para ser auto-suficiente política e socialmente, nem tampouco para exercer-se ritualmente. Em geral é composta por membros de uma mesma família extensa, que, por não poderem se casar entre si, em virtude da proibição de casamentos entre primos, não pode se auto-reproduzir. Na medida em que outras famílias vão chegando para viver no mesmo local, a *tekohaw*, que é frequentemente identificada pelo nome de alguém, seu principal situante, como se fosse seu “dono”, vai virando uma *taw*. Até isto acontecer, outros fatores têm que entrar em jogo, como a capacidade de formação de lideranças e de desligamento da *taw mater* (GOMES, 2002, p.87).

Wagley e Galvão apontam que o aparecimento de uma nova aldeia está vinculado ao esgotamento do terreno da aldeia antiga, que obriga as famílias a fazerem suas roças em terrenos cada vez mais distantes. Para poupar este deslocamento, estas famílias acabam se transferindo definitivamente para o centro. Mas o processo de transformação de um *tekohaw* em uma *taw*, como afirmou Gomes, ou de um centro de roça em uma aldeia propriamente dita, segundo Wagley e Galvão, só será completado caso a nova aldeia possua uma chefia com capacidade suficiente para torná-la autônoma política e economicamente.

Portanto, a criação de novas aldeias segundo os autores referidos, ou melhor, a manutenção delas depende da criação de novas lideranças com habilidades de produzir e distribuir recursos entre

os moradores da aldeia. Quando estes recursos vêm de fora e são em grande quantidade, como os recursos provenientes do transporte escolar na década de 2000 na TI Cana Brava Guajajara, há a oportunidade de um maior número de lideranças se formar e, com isso, um maior número de aldeias. Vejamos mais um ponto em que Gomes relaciona o aparecimento de aldeias com a consolidação de lideranças:

No desmembramento da aldeia da Pedra surgiram primeiro Ipu e depois Bacurizinho. Próximo a Bacurizinho ficavam as aldeias Mangueira e Talhado, estas desmembradas de aldeias que se seguiram à antiga Aldeia Coati do Rio Mearim (ver para maiores detalhes o capítulo X). Nas décadas de 1950 e 1970 mais umas quatro ou cinco pequenas aldeias iriam ser formadas, na medida em que homens mais ambiciosos saíam das antigas aldeias atraindo parentes consigo para desbravar novos locais de roça e moradia. Na verdade, até que viesse a crescer em número, constituíam mais apropriadamente moradas de famílias tenetehara do que aldeias, pois continuavam a se identificar com as aldeias-mães e delas dependiam. Nos anos seguintes, um número maior de aldeias iria pulular na TI. Bacurizinho e noutras terras tenetehara, num processo que refletia não somente um real crescimento demográfico, quase uma explosão, mas também a formação de lideranças novas que queriam estabelecer as bases demográficas e sociais de seu incipiente poder político. A Funai não deixava de contribuir para a intensificação dessa tendência, pois ia reconhecendo cada uma dessas novas moradas como aldeias, acatando a autoridade de seus líderes e responsabilizando-se pelo seu aparelhamento com bens de produção, como fornos de farinha, juntas de boi e ferramentas, como parte de sua política de fomento econômico. (GOMES, 2002, p. 85)

Se a criação de novas aldeias e a manutenção delas está vinculada ao aparecimento de lideranças, como se pode depreender do que foi discutido acima, é interessante que façamos um esforço para compreender quais os meios necessários para que novas lideranças se formem e qual papel elas desempenham dentro da sociedade tentehar. Aqui me remeto a liderança de forma genérica, da forma como faz Gomes na passagem transcrita acima, definindo alguém que possui ao seu redor uma determinada quantidade de pessoas que compartilham de seus interesses, sem necessariamente distinguir a posição desta pessoa, se um cacique, uma chefia familiar ou um indivíduo que acumule ambas as posições. Mais adiante tentarei explicar a diferença entre liderança, chefia e cacique para os Tentehar, por hora adentremos nas discussões da antropologia sobre o poder da chefia.

Edmund Leach, ao delinear as categorias estruturais da sociedade Kachin por meio dos conceitos de autoridade, estabelecendo distinções entre cargos políticos e religiosos, se faz o seguinte questionamento: até que ponto o cargo de chefe kachin é um cargo de verdadeiro poder, já que ele se

define basicamente em termos de símbolo de prestígio? A observação empírica de Leach sobre a autoridade do chefe kachin, em 1940, contrasta com a percepção da administração britânica sobre o cargo, que o queria entender como posição dotada de autocracia. (LEACH, 2014, p. 233)

Para a administração britânica, o chefe (*duwa*) deveria ser responsável pelo recolhimento de impostos, pela manutenção da lei e da ordem, e julgar questões referentes à lei e aos costumes locais. Como as funções tradicionais de *duwa* não tinham necessariamente ligação com tais atribuições, era comum, segundo Leach, que o chefe reconhecido pelo governo não coincidissem com o chefe reconhecido pela comunidade.

De forma a caracterizar o papel do chefe, Leach fez um apanhado de suas atribuições no que ele chamou de categorias funcionais: questões de direção judicial, de guerra, assuntos econômicos, poder administrativo e questões religiosas, para chegar à conclusão que o *duwa* não exerce, a rigor, estas funções, e acrescenta:

Os kachins *gumsa* parecem considera-se providos de um sistema de autoridade muito bem definido. O chefe é visto com um autocrata situado no alto de uma hierarquia de classes ordenadas, diferenciadas entre si por regras de rigidez semelhante ao sistema de castas. Nesse modelo estrutural ideal tudo se ajusta com muita perfeição: cada pessoa e cada grupo de pessoas tem um lugar determinado num sistema claramente definido. Mas a realidade não corresponde ao ideal. Na realidade, o cargo de chefe é apenas um dentre os muitos cargos que contém elementos de autoridade; prestígio e *status* não dependem, em verdade, unicamente do *status* de nascimento; a bem ordenada hierarquia de linhagens esconde um elemento vicioso de competição. Porém é mais uma competição por prestígio e fama do que por riqueza. (LEACH, 2014, p. 243)

O problema do poder da chefia, ou a falta dele, é igualmente objeto recorrente da etnologia sobre os povos indígenas americanos. Pierre Clastres e o seu *A Sociedade Contra o Estado* é frequentemente acionado quando se envereda pela discussão da antropologia política, graças à forma, segundo Perrone-Moisés (PERRONE-MOISÉS, 2011) revolucionária, que o autor tratou o tema do poder das chefias.

Clastres (CLASTRES, 2003, p. 41) parte do princípio de que a etnologia analisou o poder político nas sociedades indígenas sob duas perspectivas, a que assume que as ditas sociedades seriam desprovidas de poder político e aquela que defende que nos poucos casos etnográficos que indicam a

presença de poder político ele se dá de forma despótica e tirânica. Para Clastres a chefia ameríndia não está fundada no exercício do poder, concebendo este como meio para exercer a coerção, mas é mantida por meio de uma relação de troca entre o chefe e o grupo.

A chefia ameríndia então seria dotada sobretudo de generosidade, de talento apaziguador e oratório e teria o privilégio de praticar a poliginia.

Para Perrone-Moisés, a principal contribuição de Clastres para a discussão sobre política nas sociedades indígenas está contida no fato dele positivar a ausência. Onde não se vê política, por não ter coerção, Clastres proporciona a oportunidade de se pensar uma nova modalidade de política, em que poder sem coerção é possível. As sociedades ditas primitivas então, no entender de Perrone-Moisés, deixam de ser interpretadas pela ausência do Estado, para serem colocadas em uma posição de negação do Estado. Aponta:

Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe. “Chefe é quem sabe organizar o pessoal”, disseram-me recentemente interlocutores wayana a aparai. A “superioridade” do “capitão” tupinambá “era andar na frente, na guerra”, disse um deles a Montaigne (“Dos Canibais”, 1580). Na América do Sul chefe é frequentemente aquele que abre uma roça, funda uma aldeia. Chefe é quem começa algo. (PERRONE-MOISÉS, p. 875)

Para a argumentação deste capítulo, a importância da discussão de Perrone-Moisés com base em Clastres está em sua recomendação final, de que, ao considerarmos os anos de contato das sociedades ameríndias impõe-se à análise a atenção a novas fontes de prestígio e novas formas de autoridade. As lideranças seriam as detentoras destas novas formas de prestígio, bem como eram os antigos chefes. A sugestão de Perrone-Moisés é que a etnologia busque os termos ameríndios da política.

A chefia entre os Tentehar se assemelha ao que Clastres e Perrone-Moisés definem como chefia ameríndia, alguém que tenha sobretudo generosidade para saber distribuir bens. Há também que ter uma boa oratória, necessária na sua função de apaziguador, e fundamental para representar bem o seu grupo em meio a outros grupos.

A posição de cacique está relacionada à administração da aldeia, uma pessoa responsável pelos assuntos burocráticos. Se perguntado, os Tentehar dirão que é a comunidade, ou seja, os moradores da aldeia, que escolhem o cacique. Porém, via de regra, a aldeia segue as orientações da chefia familiar. Quando um mesmo indivíduo acumula as posições de cacique e chefe de família extensa, sua estadia na posição de cacique é mais permanente pois possui sua parentela para lhe apoiar. Quando isto não ocorre e existem na aldeia uma ou mais chefias e/ou lideranças fortes, o cacique se limita a uma posição mantida por formalidade, pois as decisões são tomadas pelas chefias familiares.

A liderança é aquela pessoa com eloquência e organização, que representa a aldeia, principalmente, nas tratativas externas, com os karaiw. A existência de uma liderança não suprime a necessidade de um cacique e, potencialmente, seus trabalhos são executados em parceria com este, embora exista comumente uma situação de disputa entre as figuras de cacique e liderança.

Adiante ilustrarei o papel dos chefes de família extensa, sobre os quais me reportarei como chefia familiar, por meio do exemplo da criação de três aldeias.

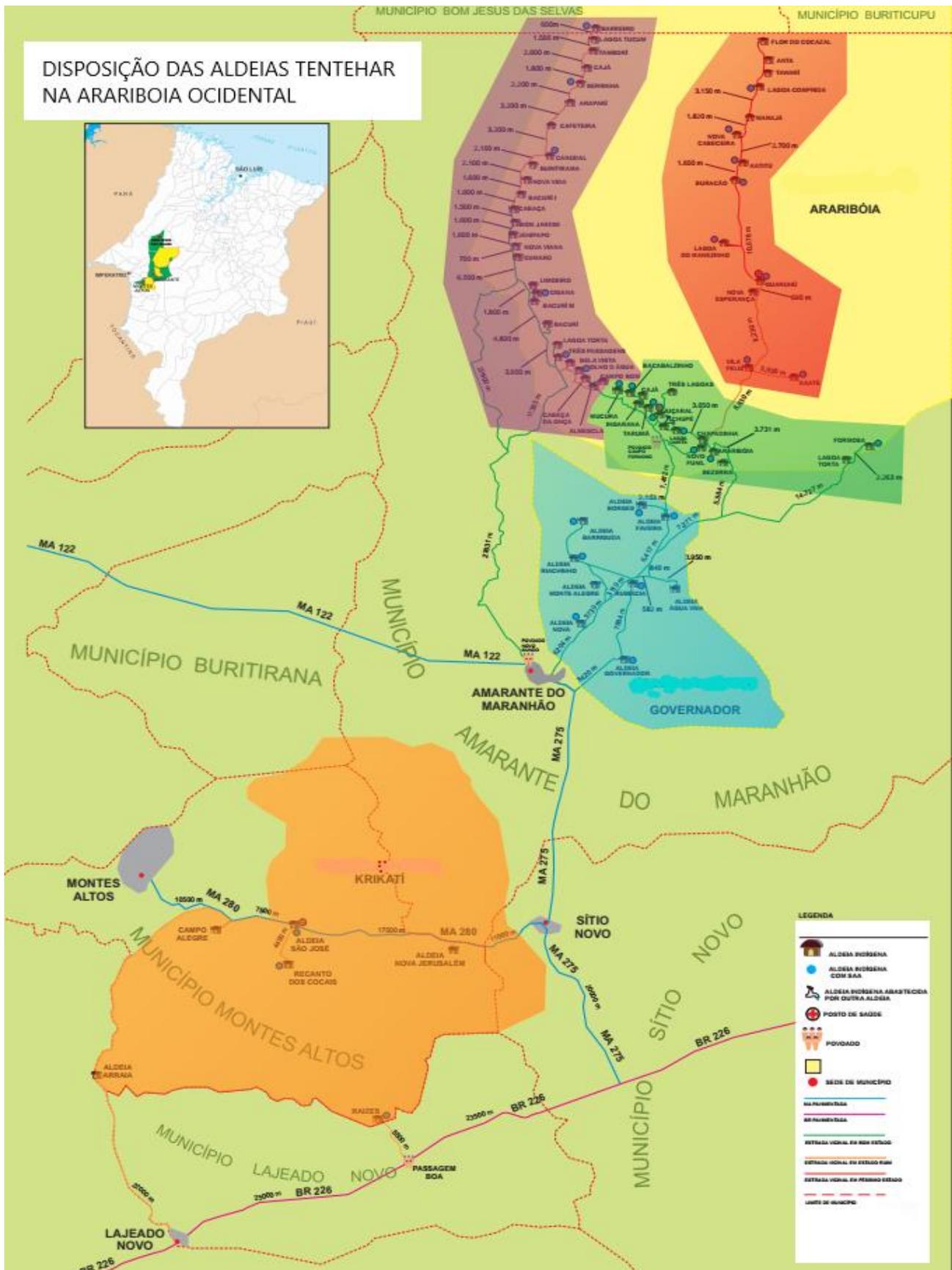
A insatisfação com as decisões da chefia é o principal motivo apontado quando se explica a necessidade de divisão de uma aldeia. A saída de Maria Santana de sua aldeia de nascimento, a aldeia Araribóia, onde funcionou até 2009 o PIN Araribóia, para a aldeia onde se encontra hoje, a aldeia Lagoa Quieta, ilustra esta questão. Segundo ela, a mudança de aldeia aconteceu por sua família nuclear não participar das benesses distribuídas pelas chefias da Araribóia.

Sobre a fundação da aldeia Lagoa Quieta, Maria Santana explica que nasceu, cresceu e teve seus filhos na aldeia Araribóia, que antes de 1949, quando foi ali instalado, pelo SPI, o Posto Indígena homônimo, era conhecida como aldeia Funil. Segundo ela, na Araribóia, os projetos desenvolvidos pela Funai ficavam circunscritos à família extensa de Antenor e Vicente. Sua família não tinha oportunidade de trabalhar, pois não recebia os meios oferecidos pelos projetos agrícolas da Funai.

A situação se estende a outros momentos históricos em que o PIN Araribóia recebe um volume ainda maior de recursos externos:

No Araribóia tinha as desavenças né, porque a gente morava na rua nova que chamava rua dos pobres e a rua grande era a rua “do pessoal real”, que era do Vicente, do Antenor. O poder do Antenor era tão grande que ele tinha duas esposas, eram duas irmãs, e ninguém dizia nada. Quando ele se formou liderança, que recebeu os primeiros projetos, tiveram tudo, uma enfermaria toda equipada, carro, jerico, equipamento para mecanizar as roças. (Aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018)

O momento histórico ao qual Maria Santana se refere, de desavenças no PIN Araribóia, é a década de 1980, quando a TI Araribóia, assim como as demais TI do Maranhão, receberam uma grande quantidade de projetos provenientes da compensação pela construção da Estrada de Ferro Carajás em solo maranhense, assunto ao qual me dedicarei adiante. Por não participar de nenhuma das famílias extensas que controlavam os recursos recebidos na aldeia e não receber as benesses dos bens adquiridos, Maria Santana foi com seus filhos e filhas para a aldeia Juçaral, aldeia que, assim como a Araribóia, fica às margens do rio Buriticupu, cerca de cinco quilômetros rio acima.



MAPA 2: Disposição das aldeias *tentehar* na Araribóia ocidental em referência às aldeias Jê-Timbira.

Fonte adaptada SESAI.

Na aldeia Juçaral ela e sua família tiveram maior oportunidade de participar da vida social da aldeia. Sua filha mais velha, Cíntia, se tornou professora da escola local e ela e seus filhos e filhas participavam, junto às outras famílias, das atividades de pesca, caça e artesanato. Segundo Maria Santana, no Juçaral ela teve oportunidade de trabalhar de uma forma que não foi possível quando residia na sede do PIN.

Há que se perceber que, embora Maria Santana afirme que saiu da aldeia Araribóia sem pedir autorização para ninguém e que conseguiu trabalhar na aldeia Juçaral e ter a base para formar posteriormente sua própria aldeia, ela ocupava, à época, uma posição de considerado prestígio junto aos Tentehar. Em 1987, quando se deu a mudança da Araribóia para o Juçaral, ela já era servidora da Funai, ocupando o cargo de monitora de saúde, exercendo a atividade de parteira. Mais tarde, quando as atribuições da prestação de serviço de saúde aos índios passaram para a responsabilidade da FUNASA, Maria Santana passou a compor o quadro funcional daquele órgão.

Certamente seu conhecimento enquanto parteira e a posse de um cargo público, e a potencialidade das relações com os karaiw que este cargo propicia, funcionaram como atrativos para que sua família fosse bem recebida na aldeia Juçaral. Note-se que à época da chegada de Maria Santana na aldeia Juçaral, esta estava se consolidando enquanto aldeia independente, após se desmembrar da aldeia sede do PIN.

Ser alijada da divisão de bens da aldeia, sejam eles materiais ou não, mais uma vez impulsiona a saída de Maria Santana e sua família em direção a uma nova morada, o cargo de professora que sua filha ocupava foi capturado por outra família. Por conta disso passam a ocupar um centro de roça que lhes pertencia desde os tempos em que ainda residiam na Araribóia. O antigo centro, hoje a aldeia Lagoa Quieta, dista cerca de três quilômetros da aldeia Juçaral e também conta com o suporte de abastecimento de água do rio Buriticupu. Na Lagoa Quieta, Maria Santana conseguiu estabelecer uma estrutura de escola, poço artesianos, bem como os cargos que acompanham essa estrutura. Com isso, atraiu outras famílias de sua rede de parentesco para residir junto a ela, constituindo-se assim como chefia de uma família extensa.

Segundo a experiência vivida por Maria Santana e sua parentela, o impulsionador da saída de uma família de uma determinada aldeia se dá pela insatisfação com as decisões tomadas pela chefia familiar, conforme explicada em citação anterior. Se a família que sai em retirada possui meios para formar uma nova aldeia, assim o faz. Caso contrário, ela pode se assentar sob a jurisdição de uma aldeia já consolidada, onde lhes sejam oferecidas oportunidades melhores, como bons locais para fazer roça, participação nas divisões dos bens produzidos na aldeia, um cargo ou a possibilidade de se beneficiar da influência do cargo que alguém da aldeia já possui.

Como exemplo, Maria Santana usa a situação de sua irmã que reside na aldeia Lagoa Quieta, que faz uso de todos os bens adquiridos pela chefia, que é a própria Maria Santana, mas não possui legitimidade para controlá-los. A permanência desta situação poderia então criar na irmã o desejo de abandonar a aldeia:

Aí vê bem aqui a coisa né, aqui desse lado, desse lado tem o colégio, meu pedido, já dali da minha irmã pra cima não tem nada. Aqui tem o primeiro colégio, tem o segundo colégio, tem o ponto de cultura, pedido meu, a caixa d'água, pedido meu. Quer dizer que só esse lado aqui (possui os bens), aí eles só têm o direito (de usufruir). Agora, no dia que ela decidir que vai embora, ela vai embora por essa questão, porque nada que ela pedir é aprovado, agora eu por causa de conhecimento que tenho né, aí é dado. (Maria Santana, Aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018)

A trajetória de Maria Santana confirma que os locais preferidos para o estabelecimento de uma nova aldeia são os centros de roça, um lugar que já é de “posse” das pessoas daquela dada parentela. Fazer roça parece ser uma estratégia usada frequentemente para se tomar posse de um lugar, como veremos adiante na fala de Adriano Kape'i Guajajara, sobre a fundação de sua aldeia e, ao final desta parte, quando falarei do compartilhamento territorial entre os Tentehar e os Pükob'gateyê.

Portanto, a aldeia Pé de Galinha, criticada pela servidora da Funai por se estabelecer em uma roça e, por isso não deveria receber atenção da Funai, por se tratar de mera manipulação dos Tentehar para aumentar o percurso do transporte escolar, estava em suma atualizando, graças às novas fontes de recursos disponíveis, a dinâmica de formação de aldeias tentehar, que se dá por meio do assentamento de uma roça, da posse do terreno pelo uso anual da roça para plantação e moradia, e,

por conseguinte, pela moradia definitiva no centro de roça.

Um outro ponto que se destaca no depoimento de Maria Santana é que, para o estabelecimento de uma nova aldeia, há a necessidade de uma chefia forte, “que consiga as coisas, que tenha conhecimento”, como ela diz. Caso a chefia não tenha essa qualidade ou não possua a habilidade de dividir a contento os bens produzidos, não conseguirá manter as famílias agregadas à sua influência. É a característica da generosidade da chefia ameríndia apontada por Pierre Clastres e Perrone-Moisés.

Apresento a seguir mas dois caos de famílias que, assim como Maria Santana, saíram de aldeias maiores em razão de insatisfação ou conflitos com as chefias existentes. A família de Adriano *Kape'i* Guajajara e do casal Tucá e Helena Guajajara.

Adriano, que assim como Maria Santana, residia em uma aldeia considerada grande para os padrões locais, a aldeia Juçaral, à qual já me referi, que conta com duas ruas, Saiu de lá para fundar sua própria aldeia, em virtude de um conflito ocasionado por animais que estavam invadindo sua roça. Adriano conta que à época do Projeto Grande Carajás recebeu uma certa quantidade de arame que foi utilizado para cercar sua roça. O arame, no entanto, não foi uma barreira para os animais que invadiam constantemente sua plantação.

Adriano relembra que por ter matado um dos animais invasores foi ameaçado de morte pelo seu dono. Depois deste ocorrido, passou um tempo fora da aldeia junto a seus parentes consanguíneos, no lado oriental da TI. Ao retornar à aldeia Juçaral, Adriano não conseguia estabelecer um local de roça, pois toda área escolhida era logo apropriada por outro morador da aldeia, que iniciava os trabalhos de plantação, impedindo-o de assentar sua roça. Foi então que, com o auxílio de seus genros, estabeleceu uma roça em um local na confluência de três grandes açudes e se mudou para lá, fundando assim a aldeia Três Lagoas.



MAPA 3: Disposição das aldeias tentehar na Araribóia Oriental. Fonte adaptada SESAI.

Conforme mencionado, Adriano provem do lado oriental da TI Araribóia, das proximidades da Aldeia Zutiua. Mudou-se para o PIN Araribóia em virtude de casamento e fazia parte de uma das famílias que auxiliou na fundação da aldeia Juçaral quando esta se desmembrou da Araribóia, ao que tudo indica, acompanhando a família de sua esposa. Ao ser “expulso” da aldeia Juçaral, posto que não conseguia encontrar lugar adequado para botar roça, Adriano alegou o direito de sua mulher e filhos sobre os terrenos da aldeia, na tentativa de justificar sua permanência, do que nada adiantou. De qualquer forma, ele e sua família conseguiram permanecer nas proximidades da Juçaral, posto que a aldeia Três Lagoas fica a menos de cinco quilômetros de distância, e não tiveram que retornar à sua aldeia de nascença.

Tucá e Helena Guajajara também relatam a formação da Aldeia Cajá como resultado de disputas por gado, animais estes adquiridos durante a vigência do Projeto Grande Carajás na TI Araribóia.

Segundo Tucá, quando o SPI foi extinto e em seu lugar foi criada a Funai, o chefe do Posto Araribóia anunciou que os índios deveriam se mudar para lá, para ficarem todos reunidos em um só lugar. A mesma informação me foi repassada por Adriano.

No PIN Araribóia, Helena conta que sua família não foi bem recebida e sempre ficava por último nas divisões dos benefícios que vinham para o PIN. Por conta disso e em razão de o seu marido estar sendo ameaçado de morte em função dos conflitos causados pela presença de animais em sua roça, eles resolveram retornar para as terras onde habitavam antes de irem para a Araribóia, seu antigo centro, e lá fundaram a aldeia Cajá.

Essas três aldeias, Lagoa Quieta, Três Lagoas e Cajá, bem como a aldeia Juçaral, que aparece transversalmente nas entrevistas realizadas, foram fundadas a partir da saída de famílias do PIN Araribóia, ao que tudo indica, à época do PGC. Ao serem questionados sobre a formatação espacial das aldeias tentehar, o fato de serem em grande número e cada uma suportando um número pequeno de famílias, os Tentehar usam para explicar essa divisão espacial o termo “desunião”. Reconhecem-se como povo desunido e que, por conta disso, as aldeias estão sempre se multiplicando.

Não obstante, algo que não é levado em conta é que, em contraposição ao que tratam como desunião, o momento de união das aldeias, período anterior à instalação do PGC, ocorreu no final das contas provocado pela intervenção do SPI e da Funai, por meio da criação dos PINs. O momento de dispersão se configurou como um retorno aos centros anteriormente já ocupados pelas famílias, portanto, um retorno aos antigos *tekohaws*, nos termos de Gomes (2002).

Este autor, por oportuno, descreve a atuação do SPI no Maranhão, de 1911 a 1967, desenvolvida por intermédio dos postos indígenas criados junto às terras dos índios, como tendo o foco principal de intermediar as negociações entre índios e regionais. Na região do alto Pindaré, por exemplo, quando da instalação do Posto Gonçalves Dias, os Tentehar comercializavam com os regionais óleo de copaíba, resinas e peles de animais silvestres. Gomes afirma que as copaibeiras estavam em exaustão, não havia interesse pelo comércio das resinas e havia sido proibida a comercialização de peles de animais. Com isso, diante da baixa do comércio regional, os postos teriam conseguido atrair várias famílias tentehar para residirem em sua aldeia sede e se beneficiar dos donativos da administração: machados, facões, enxadas, peças de tecidos, entre outras coisas.

Tanto o desinteresse pelos produtos comercializados pelos Tentehar quanto surtos de doenças fizeram com que as aldeias do alto Pindaré fossem esvaziadas, com seus sobreviventes indo residir junto ao Posto Gonçalves Dias, ou migrando para as áreas do rio Buriticupu, onde, à época, já se encontrava instalado o Posto Araribóia. (GOMES, 2002, p.289).

Não obstante, mesmo diante das vantagens de viver no posto, a estadia dos índios ali era bastante flutuante. Eram comuns os surtos de malária e varíola mandarem os índios de volta à mata, como aconteceu em 1950, quando o Posto Gonçalves Dias sofreu um surto de varíola, coqueluche e impaludismo.

A inconstância dos donativos oferecidos pelo SPI também favorecia as idas e vindas dos índios, pois a boa execução das atividades do posto estava condicionada às oscilações dos recursos orçamentários do SPI, que variavam conforme a causa de Rondon tivesse mais ou menos prestígio em nível federal. Em resumo, Gomes dá ao SPI o crédito de ter protegido as terras dos índios das

invasões não indígenas pela presença dos PIN nas terras indígenas.

Os PIN, desde o SPI, acabaram por juntar em um mesmo espaço famílias que antes viviam dispersas em pequenas aldeias e em seus centros de roças. A distribuição de materiais de trabalho agrícola, como enxadas e facões, e penduricalhos dos mais diversos, como cortes de tecidos e espelhos, e o fornecimento de serviços de saúde e de educação escolar acabaram por ser um atrativo às famílias e, segundo meus interlocutores, conforme comentei acima, quando da mudança do SPI para a Funai, houve uma convocatória dos servidores do órgão indigenista para que os índios se juntassem ao redor do posto. Helena, da Aldeia Cajá, relembra:

Nós já éramos daqui desse lugar (se referindo à aldeia Cajá), mas quando passou do SPI pra Funai, nós fomos para Araribóia porque falaram que os índios tinham que se agrupar tudo em um lugar só. Na Araribóia nós não fomos bem recebidos porque nossa família não era do lugar, nós sempre ficávamos por último na divisão das coisas ou não recebíamos nenhum benefício. (HELENA, Aldeia Cajá, junho de 2018)

Maria Santana relata a mesma história:

Quando foi pra criar a Funai, a mudança do SPI pra Funai, a gente desmontou as aldeiazinhas de perto e criamos juntos a Araribóia. Porque a sede Araribóia, quem morava lá era nós e o Vicente. O povo poderoso (se referindo a Antenor), morava no Guaruhu. (MARIA SANTANA, Aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018)

O PIN Araribóia foi instalado na aldeia Funil, ainda sob a gestão do SPI, em 1949, para trabalhar com os cerca de 800 Tentehar que habitavam a região, segundo Gomes (2002), além dos povos Jê-Timbira, Pükob'gateyê e Krikati. O autor relata que durante a década de 1950, além de comercializarem os produtos excedentes das roças, os Tentehar, por intermédio do posto, exerciam uma consolidada economia de troca de produtos da floresta, como amêndoas de cumaru, cera de jutaicica e almécega, bem como peles de animais silvestres (GOMES, 2002, p. 317). Ao final da década seguinte, a Funai foi criada em substituição ao SPI e deu-se a junção das aldeias menores na aldeia do posto, como foi relatado por minhas interlocutoras.

O SPI promoveu uma espécie de atração, por meio do oferecimento de donativos, de serviços

de saúde e apoio nas trocas comerciais. Mais tarde a Funai deu continuidade a esta dinâmica administrativa de concentrar os índios ao redor do PIN, com o diferencial de promover o espraiamento da estrutura política do órgão indigenista nas terras dos índios. Nas décadas de 1970 e 1980, foram criados mais quatro PIN onde era a região de abrangência do PIN Araribóia, os PIN Angico Torto, Canudal, Zutiua e Lagoa Comprida. A demarcação administrativa da TI Araribóia, em 1990, vem consolidar as investidas estatais ao modelo de organização territorial tentehar, tais investidas podem ser lidas sob a perspectiva da noção de processo de territorialização (OLIVEIRA, 1998).

O autor chama processo de territorialização o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – que, no caso do Brasil, seriam as “comunidades indígenas” – se transformam em uma coletividade organizada que formula uma identidade própria, “instituinto mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (OLIVEIRA, 1998, p.56).

Ainda hoje, passados quase dez anos da extinção dos PIN, as aldeias da TI Araribóia se orientam regionalmente tendo como referência o pertencimento ao posto, identificando-se e sendo identificadas como integrantes de uma determinada sub-região da TI. Assim, ouve-se: “nós da região Angico Torto”, “nós do Canudal”, “os índios da Lagoa Comprida”, etc. Isto pode ser vislumbrado na forma como a principal associação da TI Araribóia, na atualidade, organizou suas unidades representativas internas, que inicialmente obedeciam à divisão regional da TI por meio dos PIN, conforme veremos na terceira parte.

O mesmo acontece com a distinção entre os Tentehar que ocupam diferentes regiões e TI do estado:

Neste sentido, os Tentehar adquiriram ao longo das últimas décadas particularidades em cada uma das terras indígenas que ocupam, assumindo estratégias de sobrevivência distintas, com alegorias próprias, que envolvem desde aspectos rituais até modificações linguísticas, tornando-se um todo heterogêneo. É possível observar aspectos que se diferenciam entre os Tentehar nas diversas Terras Indígenas que ocupam. Desta forma é comum ouvirmos expressões do tipo os Guajajara do Pindaré, ou os Guajajara do Amarante, da Barra do Corda, do Grajaú ou do Arame. (ALMEIDA, 2012, p. 33)

Como processo político que atrela uma determinada população a um espaço territorial com limites bem definidos (MURA, 2015), o conceito de territorialização de Oliveira (1998) tem como característica mais interessante, no meu entendimento, o fato de não significar uma ação unilateral, ou uma inação da sociedade indígena. Segundo o autor, “o processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário” (OLIVEIRA, 1998, p. 60).

No caso tentehar, a iniciativa estatal de concentração da população nas aldeias sedes dos PIN sempre bateu de frente com a lógica interna de estabelecer moradias de acordo com os limites das famílias extensas. Se, em determinado momento, as chefias familiares identificaram na proximidade com as estruturas oferecidas pelo SPI e Funai alguma vantagem, o que aconteceu como pudemos demonstrar na formação do PIN Araribóia, tal vantagem logo desaparece quando as chefias percebem que permanecer na sede do PIN significa depender de intermediários e outras chefias escolhidas para servirem de interlocutoras diretas com o Estado, quando da negociação com a fonte dos recursos.

Neste processo, as aldeias que foram agrupadas para a formação do PIN se desagrupam e reivindicam para si a posição de interlocutores diretos, o que aconteceu nas décadas de 1970 e 1980 quando foram criados os demais PIN da TI Araribóia.

Na década de 1980, duas novas fontes de recursos, para além da administração do indigenismo oficial, surgem na Araribóia: são os quatro anos de compensação em virtude da construção da Estrada de Ferro Grande Carajás e a venda de madeira de lei. Daí em diante, a identificação com os PIN cede ao protagonismo das famílias extensas, que por meio da criação de aldeias podem negociar diretamente com a empresa gestora do programa de compensação e com os compradores de madeira de lei, como poderemos ver adiante.

O Projeto Grandes Carajás e a venda de madeira: a formação de chefias e a territorialidade tentehar

A década de 1980 ficou marcada, para os Tentehar da Araribóia, como uma década de sérios

acontecimentos, em que uma quantidade grande de dinheiro adentrou a TI e em decorrência do acesso a este dinheiro muitos conflitos ocorreram. Foi a época marcada pelas consequências da construção, no Maranhão, da Ferrovia Carajás, da Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, responsável por transportar o minério de ferro da Mina de Ferro Carajás, localizada na Serra dos Carajás, na cidade de Parauapebas no Pará, para o Porto do Itaqui em São Luís, capital do Maranhão.

No percurso da ferrovia, vários povos e comunidades tradicionais seriam – como foram – impactados, entre os quais as TI do Maranhão, que em alguns pontos não distam mais de 500 metros dos trilhos dos trens. É o caso das áreas habitadas pelo povo indígena Awá-Guajá da região do alto Pindaré, que à época não possuía sua terra demarcada (ALMEIDA, 2014, p.851).

Sob forte pressão da sociedade civil organizada, segundo Almeida (2014), o Banco Mundial, principal financiador do Projeto, recomendou que as terras de habitação de povos indígenas, a serem impactadas pelo Projeto, fossem demarcadas e seus limites devidamente protegidos. Recomendou ainda que medidas de mitigação fossem executadas junto às populações atingidas.

Como forma de equilibrar os danos causados pela estrada de ferro, foi então criado o Projeto de Apoio às Comunidades Indígenas-PACI, que funcionou de 1982 a 1986.

[...] esse projeto teria como meta prover os povos indígenas – localizados num raio de 100kms das margens da estrada de ferro – de condições sócio-econômicas capazes de fazê-los enfrentar mais seguramente os novos impactos que a ferrovia, fatalmente, ocasionaria. [...]
algumas centenas de milhares de dólares foram destinadas para serem aplicadas em construções de escolas, ambulatórios, açudes, compras de gado, abertura de estradas interligando aldeias, caminhões, tratores, caminhonetes e sementes para o plantio. Entretanto, parte da verba foi também utilizada para compra de máquinas de costura e outras tantas coisas de menor importância como, até mesmo, instrumentos musicais para a formação de bandas, tendo como finalidade a participação dos índios no desfile de 7 de setembro na cidade de Amarante do Maranhão e Montes Altos. (BARATA, 2008, p.156-157)

Durante esses quatro anos, cerca de treze milhões de reais foram introduzidos nas terras indígenas do Maranhão como forma de mitigar os impactos da estrada de ferro. Segundo planejamento da Funai, o dinheiro seria utilizado para propiciar um “maior suporte de assistência em Saúde e Saneamento, Serviço Social, Educação, Promoção Comunitária, Habitação e Urbanismo,

Comunicação, Transporte, Agropecuária, Energia e Administração” (FUNAI, 1982). A destinação do dinheiro, porém, não se reservou apenas à aquisição de bens de infraestrutura e consumo com o intuito de estruturar as aldeias. Muito do dinheiro foi distribuído em espécie, ao sabor das solicitações dos índios.

Os Tenetehara amiúde viajavam para São Luiz onde, na sede da FUNAI, buscavam receber aquilo que lhes havia sido prometido. Dessas viagens, algumas pessoas reconhecidas como líderes ou chefes, por aquele órgão, regressavam carregando pequenas valises, conhecidas como “007”, cheias de dinheiro vivo para ser distribuído entre as diversas famílias que compunham uma determinada aldeia (BARATA, 2008, p.157)

Segundo Almeida (2014), a estratégia da Funai e da CVRD era distribuir o dinheiro ao cacique da aldeia. Por conta disto, várias aldeias foram sendo formadas, desmembradas das anteriores com a intenção de também receber o numerário oferecido pela CVRD. Com o fim dos recursos, ao passar dos quatro anos, os índios migraram para outras formas de captação financeira.

Os “*tempos da CVRD*” são lembrados como um marco que deflagra um processo de degradação nas relações de poder entre as comunidades do povo *Tentehar*. Caciques mais idosos e mesmo anciãos que já foram caciques em tempos remotos, concordam que antes da CVRD as relações eram mediadas pela autoridade dos caciques e, sobretudo, pelos chefes de família extensa. “*Os caciques eram poucos e as aldeias não eram tão numerosas. Arariboia, Canudal e Presídio eram as principais aldeias dessa região... Angico torto também [...]*”, comenta Cacique Joãozinho da Aldeia Mucura. A separação entre as aldeias e a geração de conflitos entre famílias são atribuídas aos “*tempos da CVRD*”. (ALMEIDA, 2014, p. 854), (Destaque do autor)

Almeida faz a ressalva de que há necessidade de relativizar esta interpretação a respeito da influência do dinheiro do PACI sobre a organização tentehar, posto que “os interlocutores refletem sobre relações até onde suas memórias alcançam” (idem). Para Almeida, o que os “tempos da CVRD” provocaram entre os Tenehar foi a potencialização do sistema de trocas e a ampliação do alcance de disputas já existentes.

Nisso se remete aos diários de campo de Galvão (1996), em citação que replico abaixo, para sustentar a afirmação de que o sistema de trocas, no qual a liderança, que chamo aqui chefia, se impõe, é anterior aos “tempos da CVRD”. A chefia familiar necessita ter a capacidade de negociar e mesmo

de agenciar outras chefias que não possuem a mesma habilidade.

Há nesta aldeia três chefes de famílias extensas, entre eles Camirang, que apesar de não constituir o maior grupo, soube por sua própria iniciativa colocar-se à frente da aldeia. Porém, sua autoridade não é, como pode parecer em princípio, absoluta ou de grande força, pelo contrário, para merecê-la, necessita de grande diplomacia e somente a conseguiu através de dois chefes, tendo deste modo, incidência direta sobre as pessoas fora de um grupo. [...] Recebe de cada grupo e de cada indivíduo de seu grupo uma certa cota de farinha, tapioca e peles e, algumas vezes, óleo de copaíba. Vende estes produtos, fazendo, para aqueles que lhe deram a cota, em equivalentes a roupa, faca e quinquilharias. Mas, não se pode deixar de reconhecer que realizou uma melhoria de condições, que até agora nenhum capitão conseguiu. (GALVÃO, 1996, p. 62)

Quando questionadas sobre o tema do desmembramento de aldeias, minhas interlocutoras usam de uma interpretação parecida à indicada por Almeida em sua pesquisa. Elas afirmam que “o dinheiro da Vale”, além de provocar a divisão do povo, ainda teve como decorrência direta o início da comercialização de madeira:

O que nos fez estar assim, foi por causa de poder, porque o grande Projeto Carajás, da Vale do Rio Doce que influenciou, entrou muito gado, muito dinheiro né [...] Quando acabou o Carajás da Vale do Rio Doce, aí veio a madeira, aí essa madeira dividiu, aí foi que dividiu mesmo, aí dividiu. (MARIA SANTANA, Aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018)

Durante os anos de compensação da CVRD, os projetos desenvolvidos acabaram criando uma vultosa estrutura: eram enfermarias, veículos de transporte de passageiros, tratores e grandes roças coletivas. Sem recursos financeiros para dar continuidade à manutenção das roças coletivas e dos equipamentos e veículos, os Tentehar montaram, em parceria com seus vizinhos Pükob’gatyê, uma estratégia para organizar a venda de madeira. Segundo Barata (2008), desde o início do PACI, os dois povos já vinham estabelecendo alianças no intuito de delinear reivindicações conjuntas à CVRD.

A aliança com os vizinhos era necessária por dois motivos. Como a Funai proibia veementemente a venda de madeira, os dois povos consideraram que juntos teriam mais forças para pressionar o órgão. O segundo ponto diz respeito a um fator de logística: para se chegar até a mata na TI Araribóia, os madeireiros, vindos de Amarante do Maranhão, teriam que passar por dentro das terras dos Pükob’gatyê. Estando firmada a aliança entre os Jê e os Tupi, a atividade de retirada de

madeira inicia-se.

De acordo com o planejamento dos índios, só seria comercializada a madeira proveniente das derrubadas das roças e o dinheiro conseguido com as vendas seria aplicado naquilo que chamavam de “projeto dos índios” – uma fonte de recurso para dar continuidade aos projetos não terminados pela CVRD: manter todo o equipamento adquirido pelo PACI e construir as escolas que haviam sido planejadas no PACI (BARATA, 2008, p.170)

A utilização da madeira da derrubada das roças e o “projeto dos índios” foram apenas o início da exploração madeireira na região e, segundo Barata, cada dono de roça, em vez de disponibilizar o dinheiro da venda de madeira para as ações conjuntas, acabava ficando com a renda da venda para si. Passo que, depois de três a quatro meses, do final de 1989 ao início de 1990, muitas serrarias vindas de Açailândia e Barra do Corda se instalaram em Amarante do Maranhão, dando início à exploração propriamente dita. Barata contabilizou 27 madeireiras em Amarante do Maranhão no ano de 1993. Este número, porém, subia para 37 segundo informações do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município, para o mesmo ano.

A autora nos dá uma dimensão do que foi esse momento para os Tentehar:

No que diz respeito aos Tentehara, como era de se esperar, esse processo se verificou de forma muito mais violenta. Ocorreu novo processo migratório na área, mas desta vez e em grande maioria não mais à procura de locais de refúgio longe dos brancos. Ao contrário, em busca de lugares estratégicos nas “estradas” ou “arrastões” abertos pelos madeireiros. Assim, na área sob a jurisdição do P. I. Araribóia, aldeias que haviam sido formadas quando da atuação do PACI, e posteriormente desativadas, voltaram a ser ocupadas, tais como: Borá, Feliz ou Centro da Belinha, Tauari e forma-se o Centro do Carro. Sob a jurisdição do P.I. Canudal, além das onze aldeias anteriormente existentes, algumas outras novas foram também erguidas: Placa, Tambori, Jacupemba, Merindiba, Bequim e Serrinha. O P.I. Lagoa Comprida, responsável apenas pela aldeia sede, passou a contar com: Cipó, Lagoa do Manézinho, Caititu e Buracão (BARATA, 2008, p.174)

O tamanho e a localização das aldeias tentehar são frequentemente interpretados como uma consequência ruim do contato intenso com os não índios. Barata dá conta de que, após os quatro anos de vigência dos PACI, muitas famílias tentehar preferiam formar aldeias longe das aldeias grandes, na tentativa de se isolar das disputas e constantes brigas provocadas pelo PACI. Mais tarde, com a

ascensão da economia madeireira, novamente as aldeias se movimentam, só que desta vez para o centro das disputas, nas estradas abertas pelos madeireiros.

Barata chama este movimento de migração. Considero mais adequado caracterizá-lo como expansão, posto que representam uma ampliação da área de influência da família extensa em movimento. Os laços existentes quando do desmembramento de uma aldeia não são totalmente desfeitos, mesmo se este movimento é ocasionada por uma briga.

A ação da política indigenista oficial propiciou um movimento de aglomeração das aldeias em torno do PIN. Recursos mais vultosos que os do Estado, e mais constantes, logo propiciaram o desfazimento desta aglomeração, o ciclo dos projetos da CVRD e a venda de madeira.

Wagley e Galvão já mencionavam, na década de 1940, que os Tentehar possuem um maior sentimento de pertencimento ao núcleo familiar do que especificamente a uma aldeia. Desta forma, sustento a formulação de que a multiplicação das aldeias na TI Araribóia é uma consequência subsidiária da injeção de recursos entre os Tentehar e um resultado direto da formação de chefias familiares.

Quando os Tentehar se referem a um tempo em que não eram desunidos, antes da CVRD e da madeira, estão falando historicamente de um tempo em que possuíam aquilo que tinham a capacidade de produzir em suas roças e de extrair da floresta. A chefia familiar era responsável por administrar os recursos que a sua família produzia, distribuindo os bens necessários à sobrevivência e trocando ou comercializando o excedente, seja diretamente com os regionais, seja por intermédio dos PINS.

Nesse contexto, poucas chefias familiares tinham a possibilidade de se manter. A acumulação de bens por meio da produção agrícola e do extrativismo se dá de uma forma mais lenta e em menor quantidade do que as atividades puramente comerciais, nas quais os Tentehar irão se envolver posteriormente.

As informações históricas levantadas por Gomes (2002) apontam para uma organização dispersa das aldeias tentehar desde as primeiras notícias de contatos com a colônia. As afirmações etnográficas de Wagley e Galvão (1955) indicam que as aldeias tentehar eram formadas por um

quantitativo limitado de famílias extensas e, como mencionado acima, há uma identificação maior do indivíduo em relação à sua família extensa do que a uma aldeia.

Os momentos de menor número de aldeias, com um quantitativo populacional grande em cada uma delas, corresponderam aos momentos em que a administração estatal ou as missões religiosas forçaram uma concentração, que em geral não durava muitos anos, também movida pela oportunidade de recursos (GOMES 2002). Estes momentos de concentração significavam a convivência entre as diferentes chefias, sobressaindo-se aquela com maior capacidade de interlocução com as forças externas, como foi o caso de Camirang na região do alto Pindaré, estudada por Wagley e Galvão, ou da parentela de Antenor e Vicente no PIN Araribóia, a qual Maria Santana faz constantes menções.

Quando o volume de recursos disponíveis aumenta, aumentam também os meios para se formar e consolidar novas chefias familiares. O assentamento de novas aldeias está relacionado, portanto, aos meios possíveis para o estabelecimento de novas chefias. Os momentos em que houve explosão de aldeias correspondem aos momentos em que os Tenetehar conseguiram capitanear mais recursos e assim mais chefias foram passando a existir.

Territorialidade tentehar e a alteridade pükob'gateyê

Para Maldi (MALDI, 1998, p. 2), a territorialidade se constitui enquanto campo privilegiado da reflexão antropológica, na medida em que contribui para a compreensão da formulação histórica e cultural da alteridade. Tomando como pressuposto que a territorialidade é definida a partir de laços, sobretudo políticos e jurídicos, que ligam um espaço determinado por superfície forma e limite - nesse caso, fronteira - a um território, surge o que a autora qualifica como questão problema: a concepção de territorialidade formulada com fundamento na ideologia de Estado.

Maldi (1998) pondera que embora o aparelho conceitual sobre o tema tenha sido formatado a partir desta assertiva, de que a problematização sobre a territorialidade é uma questão própria da ideologia de Estado, é possível estabelecer parâmetros para a sua discussão nas sociedades indígenas,

quais sejam: a) a elaboração das categorias territorialidade e fronteira e o imaginário sobre o território indígena; b) as concepções geopolíticas e as definições da territorialidade indígena do ponto de vista do Estado; c) a elaboração da categoria na etnologia brasileira.

Cada um desses itens remete, fundamentalmente, a uma ressonância básica entre o objeto e a forma como é percebido, já que devem ser entendidos, em primeiro lugar, a partir da representação que a sociedade faz de si própria e do *outro*, ou seja, com quem e como estabelecem as suas fronteiras. (MALDI, 1998, p.2)

Meu propósito com a discussão sobre a territorialidade tentehar não está vinculado à necessidade de delinear uma noção nativa de territorialidade e sim de ilustrar como se dá a relação dos Tentehar com o espaço que ocupam, concebendo este espaço como produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002). Tal afirmação pode dar a entender que a proposição obterá melhor resultado caso se concentre na relação entre a sociedade tentehar e o Estado, força mais interessada e mobilizada em questões de definição de fronteiras.

Embora me aproxime, na discussão sobre a territorialidade tentehar, do que Little (2002) chama de territórios sociais, ênfase nessa discussão a forma como a relação dos Tentehar com o Estado, no âmbito das questões territoriais, molda e é moldada pelas relações que estabelecem com outros povos indígenas, que no caso da TI Araribóia são os Awá-Guajá, os Pükob'gateyê e os Krikati. Para Little, os territórios sociais têm como características, a grosso modo: a imposição do regime territorial do Estado; o uso coletivo da terra e a dimensão simbólica e identitária do uso da terra.

Em seu trabalho sobre os Guarani Mbyá de Tecoá Porã, Silvia Guimarães (2001) relata que o que mais lhe chamou atenção neste grupo foi o fato de passarem boa parte de sua vida em movimento: “a mobilidade parecia permear toda a realidade social do grupo de Tecoá Porã” (GUIMARÃES, 2001, p. 4). Esta é uma característica que também me chamou atenção entre os Tentehar, seu interesse e empenho por estar em movimento. Desde os primeiros contatos com os povos indígenas no Maranhão, percebi que era difícil chegar a uma TI que não contasse com a presença de indivíduos tentehar em situação de trânsito ou moradia permanente, no que parecia ser uma estratégia de ocupação posta em

prática por meio de casamentos interétnicos, por meio do estabelecimento de famílias ou mesmo de aldeias inteiras em meio a outros povos.

Para compreender o movimento Mbyá, Guimarães (2001) analisou tanto as marchas cerimoniais em busca da terra sem mal, quanto as marchas ordinárias, desencadeadas por motivos prosaicos como casamentos, convites para participação em rituais, ou brigas. A autora indica, ademais, que ambas as movimentações, xamânicas ou ordinárias, estão relacionadas ao problema da superação da condição humana.

Analisando um outro povo tupi-guarani, os Araweté, Viveiros de Castro também estabelece uma relação entre superação da condição humana, ou busca pela imortalidade, e o movimento. Tendo em sua perspectiva a análise da noção de pessoa, afirma que “o destino da Pessoa Araweté é um tornar-se outro, e isso é a Pessoa – um devir. Intervalo tenso, ela não existe fora do movimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 22; ênfases no original)

As análises feitas por Guimarães (2001) e Viveiros de Castro (1986) reforçam dois pontos que considero importantes para a caracterização da territorialidade tentehar: um é o movimento e o segundo, efeito do primeiro, o embate com a alteridade. No caso da TI Araribóia, considero que é a relação dos Tentehar com os Pükob’gatyê que nos fornece melhores elementos para compreender como se dão tais dimensões.

A relação entre os dois povos foi minuciosamente investigada por Maria Helena Barata em sua tese de doutorado e em diversos artigos. Segundo Barata, conflitos internos do povo Pükob’gatyê a impossibilitaram de desenvolver a pesquisa dentro da TI Governador, como estava previsto. A autora apresenta o contexto do deslocamento do campo e, por conseguinte, da metodologia da pesquisa no capítulo 1 da tese.

Poucos quilômetros distanciam a TI Governador da TI Araribóia. Barata afirma que o rio Buriticupu representa para ambos os povos o grande marco de definição de fronteira natural e étnica (BARATA, 2005). A autora explora a relação dos dois povos a partir da definição de fronteiras étnicas, tendo o rio Buriticupu como demarcador físico e simbólico, na tese e em pelos menos mais dois

artigos (2005 e 2006). Define os objetivos do seu artigo “A travessia do rio: construção de fronteiras ente Tupi-Guarani e Jê-Timbira” nos seguintes termos:

O objetivo, neste trabalho, é refletir sobre os aspectos mais simbólicos da definição e apropriação dos territórios pelos índios Tenetehara (Tupi-Guarani), que habitam a Terra Indígena (T.I.) Araribóia em área de floresta no município de Amarante do Maranhão, e pelos índios Pükob’gateyê (Jê-Timbira), habitantes da TI Governador, no mesmo município. São, portanto, povos vizinhos, culturalmente distintos, mas que representam o rio Buriticupu como o grande marco de suas fronteiras naturais e étnicas. (BARATA, 2005, p.154) (Destaque meu)

Minha pesquisa tem apontado para o fato deste limite não ser tão reconhecido assim. Não logrei encontrar, como o fez Barata, ao menos não entre os Tentehar, relatos que apontem que o rio Buriticupu seria a fronteira que os separa de seus vizinhos Jê. Na verdade, as informações que recolhi junto aos Tentehar incluem tanto o Buriticupu quanto a área onde hoje se localiza o povoado Campo Formoso, que fica além do rio, como áreas pertencentes aos Tentehar.

A simples verificação da população da TI Governador nos dá uma visão sobre as interações espaciais entre Tentehar e Pükob’gateyê. Segundo dados da SESAI, há na TI Governador um total de 769 Pükob’gateyê e 288 Tentehar. Esta população está dividida entre 20 aldeias, destas, 12 são de Pükob’gateyê e 8 de Tentehar. As aldeias Jê são: Governador, Rubiácea, Riachinho, Nova, Monte Alegre, Nova Marajá, Honcukatejê, Canto Bom, Bom Jesus, Água Viva, Dois Irmãos e Bom Jardim. Quando Barata fez sua pesquisa junto aos Pükob’gateyê, na década de 1980, existiam apenas as três primeiras aldeias da lista e estava em processo de criação, por desmembramento da aldeia Governador, a aldeia Nova. As demais aldeias foram criadas já na segunda década dos anos 2000, pois quando iniciei meus trabalhos na Funai do Maranhão, em 2010, os Pükob’gateyê viviam nas quatro aldeias relatadas por Barata. Talvez esta tenha sido uma estratégia dos Pükob’gateyê para enfrentar as investidas dos Tentehar que, além de disputaram com eles o espaço da TI Governador, que fora demarcado em 1982, disputam espaços reivindicados como de uso tradicional dos Pükob’gateyê e ainda não regularizados.

As aldeias exclusivamente tentehar que se encontram dentro dos limites já reconhecidos da TI

Governador são: Faveira, Borges, Barriguda, Nova Jurema, Jibóia, Itaquara, Raposo e Buritizinho.

Note-se que existe um registro de reivindicação fundiária na Diretoria de Proteção Territorial da Funai em Brasília, encaminhado pelos Tentehar, para revisão dos limites da TI Araribóia justamente no ponto que os separa da TI Governador e que os liga àquelas aldeias tentehar que ficam fora dos limites da Araribóia: a faixa de terra ocupada pelo povoado Campo Formoso.

Por sua vez, encontram-se em andamento estudos de revisão de limites da TI Governador, em que o mesmo povoado consta dentro dos limites do estudo. No momento, não se sabe ao certo se a área do povoado, reivindicada como território tradicional por ambos os povos, será incluída na revisão de limites de Governador, posto que os estudos ainda não foram aprovados pelo presidente da Funai¹¹. Mas, sabe-se que durante os estudos de revisão de limites de Governador, a Funai realizou reuniões entre os dois povos com vistas a estabelecer tratativas quanto ao destino de Campo Formoso.

O fato de reivindicarem uma área que está para além do Buriticupu e a existência de famílias tentehar residindo tanto no povoado Campo Formoso quanto na própria TI Governador, me faz crer que, diferentemente do que afirmou Barata, o rio não representa, para os Tentehar, uma fronteira. A memória dos Tentehar sobre a demarcação de sua própria terra dá conta, inclusive, de que o povoado Campo Formoso ficou de fora dos limites da TI Araribóia para que pudesse abrigar as diversas famílias compostas pelo casamento de Tentehar com karaiw.

Eu nasci no povoado de Campo Formoso, filha de mãe indígena e pai não indígena, mas meu pai sempre teve aproximação com a terra indígena por conta do pai dele que já trabalhava com indígenas e o tio que é o João Cantú (servidor da Funai)... Ele sempre morou ali próximo do Araribóia (o posto). Casou com minha mãe, mas depois de casada a família dela não aceitava o casamento, aí eles saíram dali e foram morar em Campo Formoso, povoado próximo. Campo Formoso, inicialmente, era também território indígena e depois da demarcação ficou fora por acordo das lideranças indígenas que acompanharam a demarcação na época com os moradores do local. Em algum momento da história, conta-se que era um lugar para ser um reduto dos que eram casados com não índios para não ficar essa mistura dentro do território, então ali seria esse espaço. E Campo Formoso foi crescendo e foram vindo tantas outras pessoas indígenas e não indígenas e ficou um lugar meio que indefinido porque estava dentro do território inicialmente. Aí pelo fato da família de minha não aceitar o seu casamento, ali a gente ficou e todos nós fomos nascendo, uma família de oito irmãos.

¹¹Por meio da Medida Provisória nº 870, de 01 de janeiro de 2019, as atribuições quanto à identificação e delimitação de terras indígenas foram transferidas da Funai para o Ministério da Agricultura. Em função disto, a Funai ainda não tem informações sobre o que acontecerá com processos em andamento, como é o caso da revisão de limites da TI Governador e com as reivindicações por revisão de limites, como é o caso da solicitação da TI Araribóia.

Barata (2005) expõe fatores históricos, próprios à colonização regional, para o atual compartilhamento territorial entre Tentehar e Pükob'gateyê:

Essencialmente guerreiros, os *Pükob* pareciam conceber a própria existência e reprodução, através de sua expansão organizatória e territorial. Posteriormente, seu campo de luta expandiu-se consideravelmente com o ingresso de novos inimigos invasores, portadores de imensa supremacia bélica: os brancos. Assim, lutando por mais de cinquenta anos em várias frentes simultaneamente, foram obrigados a depor as armas por volta de 1850, o que tornou possível aos colonizadores a fundação do povoado de Santa Tereza de Imperatriz em 1852 (Velho, 1972).

Os Tenetehara, por seu turno, acoitados pelo contato com os brancos desde praticamente o início da colonização e em grande parte fugindo também dos aldeamentos jesuítas, procuraram abrigos nos sertões do Maranhão, chegando até o Grajaú, no decorrer do século XIX. Entrando, portanto, em território de domínio *tapuia*, como eram chamados os povos de língua travada, os Jê do Maranhão.

Considerando o *ethos* guerreiro dos Timbira, é provável que os Tenetehara só tenham alcançado sucesso em seu movimento expansionista por terras Timbira devido ao enfraquecimento do exército Pükob. De qualquer modo, diante da nova situação, torna-se urgente redefinir prioridades. (BARATA, 2005, p.158)

As prioridades que serão definidas a partir daí, segundo Barata, giram em torno da constituição de alianças, de tratativas no sentido de estabelecer a paz, estando os dois povos profundamente fragilizados pelo enfrentamento mútuo e pelo enfrentamento com os não indígenas.

O que o embate histórico com os Timbira e a atual presença dos Tentehar em seu meio nos diz sobre a territorialidade deste povo? Estes fatos apontam para o movimento na territorialidade tentehar, um movimento de expansão, que tem como objetivo principal a busca pela autonomia. Esta expansão se dá por duas frentes, pelo casamento e pelo assentamento de aldeias.

Há várias histórias entre os povos indígenas do Maranhão da utilização do *know-how* tentehar nas tratativas com a sociedade não indígena, em especial com as forças do Estado. Alguns povos Jê, durante as disputas pela demarcação de suas terras, contaram com a força numérica dos Tentehar e com suas estratégias de pressão para resistir às investidas não indígenas e cobrar do Estado a regularização de seus territórios. Além dos Pükob'gateyê, Krikati e Krepum'gateyê usaram desta estratégia, em contrapartida, acabaram aceitando a presença tentehar em seu meio.

Os Tentehar, por sua vez, sempre em busca da autonomia, não se fazem de rogados em estabelecer alianças. O apoio político é uma das formas geralmente utilizadas para tal fim e o estabelecimento de laços matrimoniais também é sempre buscado. Ocasionalmente, os Tentehar articulam o que poderíamos chamar de ocupação silenciosa, que é a ocupação de espaços tidos como “vazios”, ou seja, áreas não utilizadas objetivamente, onde ninguém se incomoda quando uma simples família passa a ocupá-la. Com o tempo, a ocupação, que se inicia como temporária, acaba se tornando uma área de uso tentehar e, por conseguinte, uma aldeia.¹²

Maria Santana, ao final de uma de nossas entrevistas, sintetiza este comportamento com a seguinte afirmação:

Guajajara é um bicho assim, parece uma epidemia. Olha, se tu ver na cidade de Barra do Corda, aqui no Amarante mesmo, se brincar, tem muito Guajajara. A pressão que os Guajajara fazem é assim, se alguém tem uma roça bem aqui, aí o Guajajara vem faz uma roça bem aqui ao lado. Pra não discutir, o parente vai saindo lá pra fora. (MARIA SANTANA, aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018)

Essas investidas silenciosas não costumam ser tratadas como ameaças por serem encabeçadas, muitas vezes, por famílias de pouco poder político entre os Tentehar. Portanto, tais ações são interpretadas como casos isolados, frutos de movimentos aleatórios, resultados das constantes brigas entre os Tentehar. Há aproximadamente dez anos, por exemplo, haviam apenas três aldeias tentehar na TI Governador, praticamente o mesmo número de aldeias pükob’gateyê, que à época eram quatro. As cinco aldeias criadas recentemente são resultado do desmembramento de aldeias tentehar mais antigas. Uma delas, a aldeia Raposo, foi formada a partir da saída de famílias de dentro de uma das aldeias mais antigas da TI Governador, a aldeia Rubiácea. Essas famílias passaram anos vivendo com os Pükob’gateyê na aldeia Rubiácea e agora criaram uma aldeia só de Tentehar.

Disto apreendemos que de um lado a força numérica é um dos instrumentos utilizados nas estratégias de pressão contra o Estado, que propicia aos Tentehar estabelecerem alianças políticas

¹²Recentemente, recebi informações que uma moradora da aldeia Araribóia havia assentado uma roça dentro da TI Governador. Em geral, os Pükob’gateyê se mostram bastante preocupados com o crescimento dos Tentehar nas aldeias de dentro da TI Governador. Até o momento de finalização desta dissertação, não obtive informações de como os Pükob’gateyê reagiram, ao que parece, a uma nova frente tentehar de ocupação de suas terras.

com seus vizinhos, de outro lado, o movimento dos pequenos grupos familiares, dotados de relativa autonomia social, é a forma mais efetiva de ocupação silenciosa de terras “alheias”.

3 - GUERREIROS E DIPLOMÁTICOS: AS ASSOCIAÇÕES TENTEHAR E A ALTERIDADE AWÁ-GUAJÁ

O presente capítulo trata de associações internas tentehar que vêm se formando com o intuito de gerir a TI Araribóia, a Coordenação da Comissão de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia - CCOCALITIA e o grupo de agentes ambientais indígenas, denominado Guardiões do Território. Ambas as associações nos oferecem uma visão de como a movimentação dos Tentehar na terra está intrincada das relações de alteridade que estabelecem.

No decorrer da pesquisa, principalmente ao acompanhar as reuniões da CCOCALITIA, pude perceber que estas duas associações estão vinculadas a duas imagens que os Tentehar se esforçam por expressar, à primeira vista contraditórias, mas, como poderemos ver adiante, complementares.

A atuação dos Guardiões do Território é articulada pelos Tentehar para reforçar a imagem do povo enquanto índios guerreiros e aguerridos, que se esforçam por proteger a TI Araribóia da degradação ambiental provocada pelos karaiw. O espaço da CCOCALITIA funciona como uma área diplomática, onde os Tentehar estão dispostos a pensar estratégias e unir esforços para captar apoio às suas reivindicações. Para os Guardiões, os karaiw são os verdadeiros inimigos, são aqueles que durante anos vêm minando os recursos naturais que os Tentehar precisam para sobreviver, são os caçadores, os madeireiros, os responsáveis pelo fogo desenfreado que arrasa a TI em todos os períodos de seca. Na CCOCALITIA, o discurso já é mais moderado e estratégico: o que fazer para que os karaiw nos ouçam e nos auxiliem? Os interlocutores da CCOCALITIA são os missionários, o Estado, as ONGs.

Para compreender a articulação da dupla imagem que os Tentehar trabalham na relação com os karaiw iniciaremos demonstrando como a presença de um grupo de índios isolados¹³ na TI Araribóia se articula com a atuação dos Guardiões do Território e da CCOCALITIA. Descrevo o

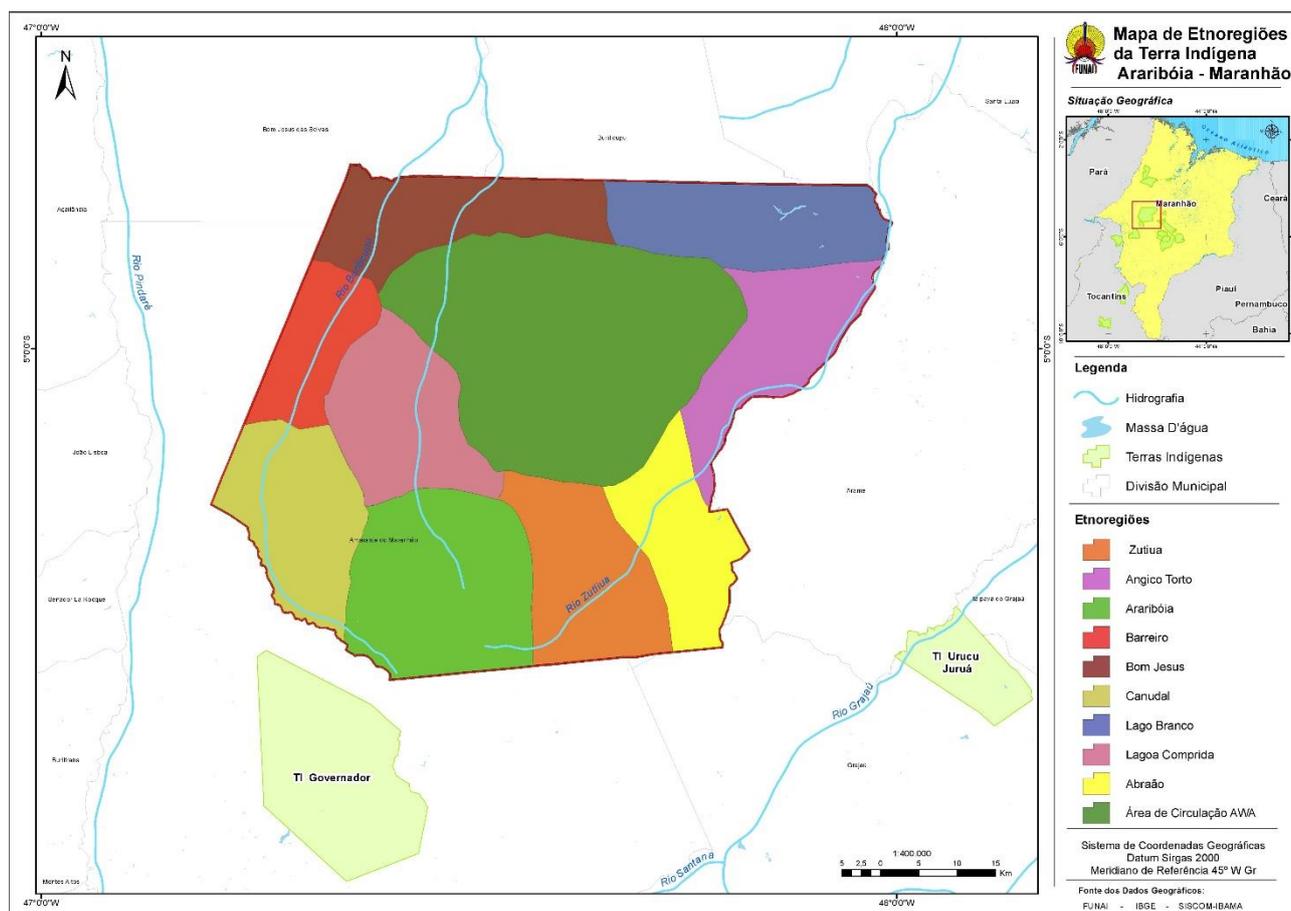
¹³Utilizarei índios isolados para me referir a povos que, mesmo diante das ferozes investidas da sociedade não indígena, encontraram formas de permanecer sem contato permanente com representantes desta dita sociedade e com outros povos indígenas.

impacto que essa “descoberta” causou nas organizações internas tentehar e como ela foi responsável pelo fortalecimento político propiciado pela nova ótica da política indigenista em relação à TI Araribóia.

Os Awá-Guajá

Os Awá-Guajá, que na literatura são referenciados tanto como Awá quanto como Guajá (Coelho e Hernando, 2013), assim como os Tentehar, são um povo do tronco linguístico Tupi-Guarani e sua população, na TI Araribóia, é estimada entre trinta a quarenta pessoas. Apesar de viverem próximos e compartilharem características próprias aos povos Tupi, como a mitologia e a língua, estes dois povos optaram em se relacionar com as frentes de ocupação regional de forma bastante divergente. Os Tentehar, em certo momento histórico, param de fugir ao contato que julgaram inevitável e em certa medida se beneficiam dele, dentre outras coisas, para ocupar a terra (GOMES, 2002). A expansão tentehar pelo Maranhão (Mapa 4) teve origem na região do Alto Pindaré e se estendeu à região mais central do Maranhão, nas bacias dos rios Grajaú e Mearim, na medida em que as frentes de expansão não indígena avançam sobre os índios Jê-Timbira. (ZANNONI, 1999, p.28).

Os Awá-Guajá, por sua vez, têm, na medida do possível, evitado o contato. No mapa 5, podem ser observadas as regiões da Araribóia ocupadas por aldeias tentehar. As referências que estamos utilizando aqui são as sub-regiões representativas da CCOCALITIA. Também se observa a área de ocupação do grupo de isolados. Mesmo com a proximidade geográfica, os encontros de que se tem notícia entre os dois povos se dá sempre de forma “acidental”¹⁴.



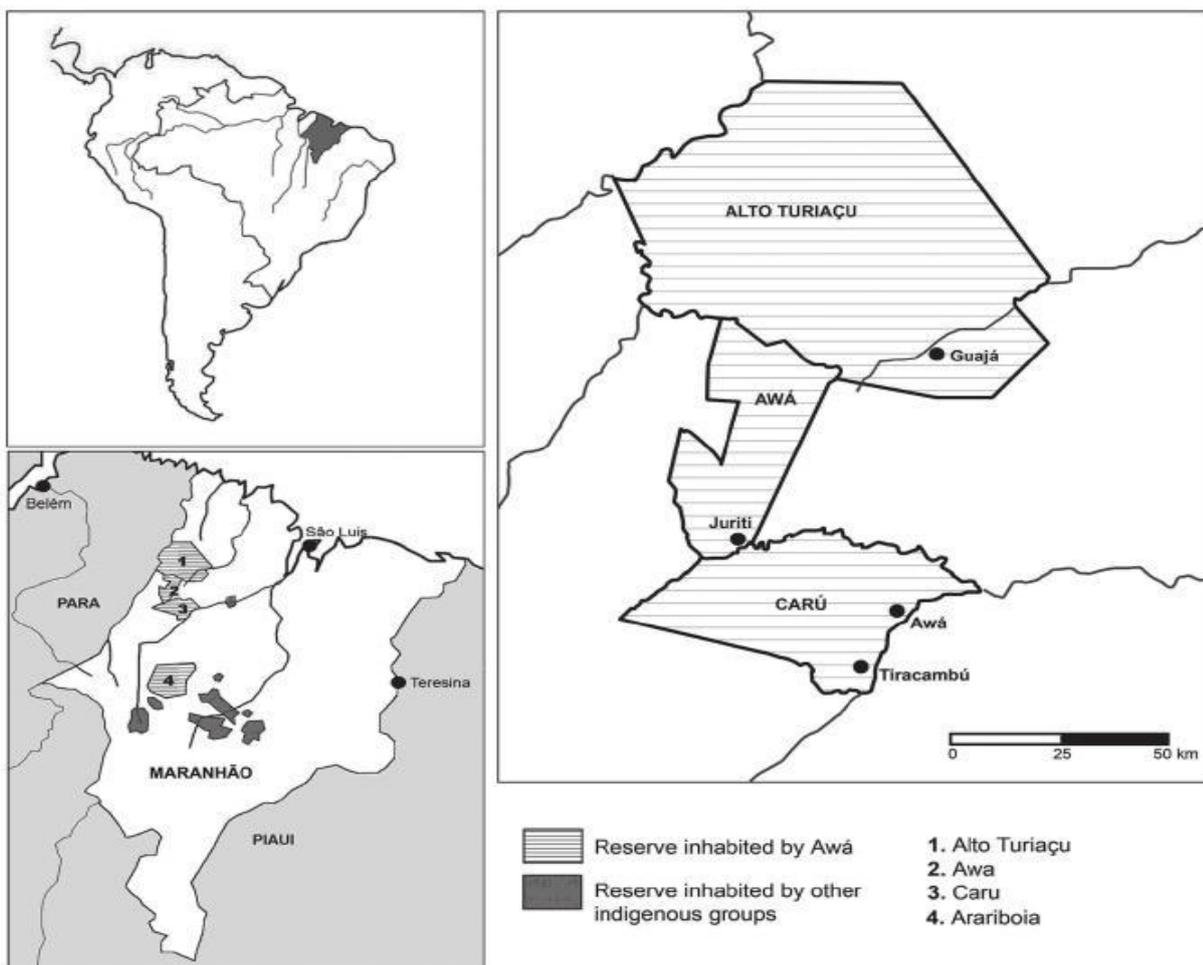
MAPA 5: Etnorregiões representativas da CCOCALITIA e área de ocupação Guajá.

Diante da inexistência de informações antropológicas sobre o grupo de Awá-Guajá que habita a Araribóia, posto que se trata de um grupo sem contato, os comentários que farei sobre este povo se

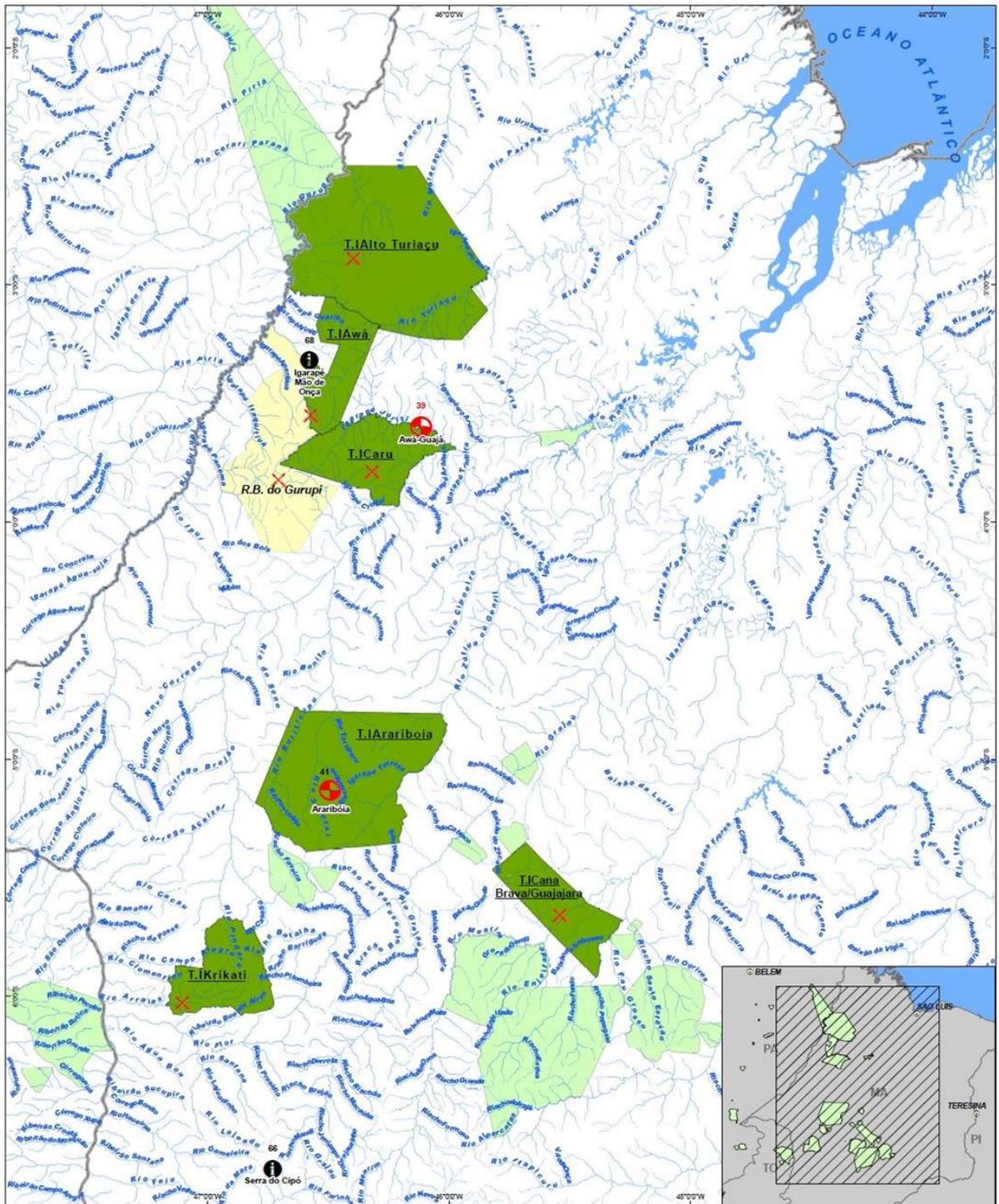
¹⁴Os Awá-Guajá da Araribóia, aparentemente, não têm manifestado interesse em manter contato com os Tentehar. Quando os encontros acontecem, geralmente é por iniciativa proveniente do lado Tentehar. Estes encontros não se dão em expedições organizadas para tal fim, mas em situações em que os Tentehar adentram a área de habitação dos Awá-Guajá para caçar, ou quando estes chegam até as roças dos Tentehar para coletar alimentos.

baseiam na literatura antropológica existente sobre os Awá-Guajá aldeados que habitam as TI Awá, Alto Turiaçú e Caru, contatados pela Funai na década de 1970. Como a lista destes trabalhos é longa (para citar alguns: Nimuendajú, 1948; Gomes 1982 e 2002; Forline, 1997 e Balée, 1992) e o nosso foco nos Awá-Guajá se limita à sua relação com os *Tentehar*, me concentro em trabalhos que transversalmente analisam esta relação.

Entre grupos que residem em aldeias e grupos que permanecem na mata, evitando o contato, os Awá-Guajá somam cerca de 480 pessoas. As aldeias estão distribuídas em três terras indígenas: as aldeias Awá e Tiracambu localizam-se na TI Caru, a aldeia Juriti na TI Awá e a aldeia Guajá na TI Alto Turiaçú. Citando dados da Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recente Contato da Funai-CGIIRC, Yokoi (2014) afirma que, nas três terras indígenas mencionadas onde existem aldeias Awá-Guajá, há também presença de grupos isolados já confirmados pela Funai, como também é o caso do grupo que habita a TI Araribóia. Além destes, há informações da existência de grupos isolados não confirmados nas TI Canabrava-Guajajara, Krikati e na Reserva Biológica do Gurupi, como apontam os mapas 6 e 7.



Mapa 6: Localização das aldeias Awá-Guajá. Fonte: Hernando, Politis et al, 2001.



SINAIS CONVENCIONAIS

Referências de Índios Isolados

- CONFIRMADA
- ▲ RECENTE CONTATO
- i EM ESTUDO
- X INF. DE ÍNDIOS ISOLADOS

--- RIO INTERMITENTE
--- RIO PERMANENTE
■ ÁREA INUNDÁVEL
■ ESTADOS
■ TI/INF. DE ÍNDIOS ISOLADOS
■ TI
■ REBIO

N
W E S

0 15 30 60 90 120
km

Sistema de Coordenada Geográfica
Datum Horizontal: SAD-69

Divisão Estadual e Hidrografia: IBGE
Terra Indígenas: DAF/FUNAI
Referências de Índios Isolados: CGIR/C/FUNAI

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL - DPT
Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados - CGIR/C

Referências de Índios Isolados Informações da possível existência de índios isolados		Mapa correção do relatório da viagem às Terras Indígenas Awá, Caru e Arariboia (Fabricio Anjos)	
ASSA	PROJETO	ESCALA	DATA
MA		1:1.246.000	20/09/2010
PROCESSO	FORNECEDOR DADOS		
DESENHO	TÉCNICO RESPONSÁVEL	COORDENADOR COORDENADOR	DESEMPENHADOR

MAPA 7: Referências de índios isolados nas terras indígenas do Maranhão.

Para Uirá Garcia (2010, p.147), reconstituir o histórico da sociedade Awá-Guajá resultaria em análises muito superficiais, uma vez que eles evitam falar sobre pessoas falecidas e há uma ausência deste povo na historiografia dos povos indígenas da Amazônia Oriental. De qualquer forma, apesar das poucas informações que se pode obter por meio da indagação direta, ressalta o autor, nas conversas sobre a vida antes do contato, os termos que os *Guajá* frequentemente mencionam são epidemias, mortes, fugas e medo do contato.

Por conta desta lacuna nas informações sobre os Awá-Guajá antes do contato, Garcia se baseia em dados apresentados em trabalhos feitos com povos vizinhos. É o caso da pesquisa de Darcy Ribeiro (1996) com os Ka'apor, onde o autor descreve uma relação de grande animosidade entre os dois povos.

Devido à sua organização nômade, baseados na caça e coleta, os horticultores Ka'apor afirmavam que Awá viviam como “macacos”, comendo frutos, e que suas aldeias não passavam de um “amontoado de casas de palha de açai ou pindó, sobre paus dobrados ou partidos a pauladas” (Ribeiro, 1996, p. 262). Os mesmos Ka'apor proferem em sua cosmogonia que (o demiurgo) “Maíra fez os Ka'apor de pau-d'arco, aos *karaiwas* (não-indígenas) de sumaúma e aos Guajá de pau-podre, por isso vivem no mato, não fazem casa, e só comem côco” (Ribeiro op cit, p.373). Durante todo o século XX, nas bacias dos rios Turiaçú e Gurupi, ocorreram sucessivos massacres de grupos Awá-Guajá propiciados pelos Ka'apor daquela região, cujos descendentes hoje estão reduzidos na aldeia do PIN *Guajá*, na terra indígena Alto Turiaçú, ou migraram para a bacia do Pindaré (para detalhes ver Ribeiro op. cit.). (GARCIA, 2010, p. 150)

Garcia afirma que Huxley (1963), assim como Ribeiro, aponta uma grande inimizade entre os Awá-Guajá e os Ka'apor, havendo rapto de mulheres guajá por parte dos Ka'apor e que nestes confrontos as maiores baixas eram sempre do lado dos Guajá (GARCIA, 2010, p.150).

O autor ressalta que apesar de estas informações terem como base a versão Ka'apor da história, os Awá-Guajá de fato relembram os embates com os kamará, forma como se referem a outros povos indígenas com os quais mantêm relações, como muito violentos e que por diversas vezes tinham que fugir para não serem mortos.

Por sua vez, a relação com os Tentehar antes do contato não é relatada de forma mais amena pelos Awá-Guajá. Tanto os Guajajara do Maranhão quanto os Tembé do Pará são identificados por

eles como muito violentos:

Os mais velhos contam que os Awá, invariavelmente, morriam nesses conflitos, sendo comum mencionarem que grupos inteiros foram dizimados pelas mãos dos *Tenetehara*; ou que seus avós precisavam permanecer acordados durante toda a noite para fugirem a qualquer momento, e quando faziam, não podiam carregar sequer uma resina de maçaranduba acesa pois eram vistos; dormiam poucas horas durante o dia... tudo para evitar que os *kamará* emboscassem suas aldeias. Lembram de antigas histórias onde os *Temé* (Tembé), além de matá-los, comiam suas carnes, algo do qual os Awá têm pavor, e esta seria uma distinção interna entre esses dois povos de *Tenetehara*: enquanto os Guajajara, em maior número, atacavam com frequência as aldeias Awá em busca de mulheres, os Tembé os devoravam. Dizem que os *Tenetehara* juntavam os Awá depois de mortos, da mesma maneira que os Awá juntam guaribas após uma caçada, uns sobre os outros. (GARCIA, 2010, p.152)

Os Awá-Guajá sugerem que a depopulação atual em que se encontram é resultado daqueles constantes ataques aplicados pelos kamarás, principalmente por Tentehar. Recentemente, adicionam os karai¹⁵ (não índios) a essa lista. Na atualidade, as duas aldeias guajá que dividem a TI Caru com os Tentehar mantêm constantes relações com as aldeias tentehar. No entanto, os habitantes da aldeia Juriti, na TI Awá, em raras ocasiões encontram com os Tentehar, limitando-se a contatos ocasionados por situações de tratamento de saúde ou em reuniões com a Funai. Para os Awá-Guajá da Juriti, os Tentehar continuam vinculados a um passado de fuga e violência que seus antepassados vivenciaram e os sentimentos para com o povo vizinho, segundo Garcia, são de desprezo, medo e receio¹⁶.

Como forma de ilustrar a permanência de sentimentos não muito amigáveis entre esses povos Tupi do Maranhão gostaria de remontar um acontecimento que presenciei entre os Awá-Guajá e os Ka'apor durante a realização de uma ação organizada pela Funai na TI Alto Turiaçú.

Em setembro de 2013, a CR-MA organizou um mutirão de emissão de documentação civil básica, em parceria com a Secretaria de Estado de Direitos Humanos Assistência Social e Cidadania (SEDHIC) na TI Alto Turiaçú. A equipe de trabalho ficou instalada em duas aldeias ka'apor: Zé

¹⁵Karai é a forma de se referir aos não índios na língua Awá-Guajá, bem como Karaiw na variação Tentehar e Karaiwa na variação Ka'apor.

¹⁶De acordo com Coelho e Hernando (2013), antes do contato os Awá costumavam se mover em pequenos grupos formados por duas a quatro famílias nucleares que se encontravam nos cocais de babaçu em expedições de coleta. Com o contato e a atração aos postos indígenas da Funai, vários grupos que não necessariamente conviviam, foram alocados em uma mesma aldeia. Atualmente, segundo a CGIIRC, novas aldeias Awá-Guajá estão surgindo na TI Caru. Não se sabe se estas formações de novas aldeias obedecem à organização em grupos de antes do contato, ou se estão sendo ocasionadas por questões de outra ordem.

Gurupi e Ximborendá. Em função da distância entre as aldeias, era necessário que os participantes disponibilizassem de dois a três dias para a atividade, o que havia sido acordado previamente com os Ka'apor durante a organização do evento. O cronograma previa que um dia seria gasto apenas com deslocamento, um segundo dia seria reservado ao atendimento propriamente dito e, possivelmente, a depender da demanda de atendimento, um terceiro dia para retorno. Como a maioria do contingente populacional da Alto Turiaçú é de índios da etnia Ka'apor e o atendimento era feito em uma aldeia ka'apor, os moradores das aldeias que sediavam ação se organizaram para receber seus parentes que vinham de outras aldeias, com o auxílio em alimentação sendo fornecido pela Funai.

Tudo corria perfeitamente bem e o mutirão acabou se revelando como uma oportunidade de visita e confraternização entre familiares. Mesmo se ocorresse algum atraso no retorno daquelas aldeias que tinham um quantitativo maior de pessoas a serem atendidas, a disponibilidade de alimentação e hospedagem acalmavam os ânimos diante dos inevitáveis atrasos. Porém, no dia do atendimento da aldeia Guajá, a única aldeia de Awá-Gujá da TI Alto Turiaçú, tivemos sérios problemas com esta logística. As pessoas que estavam cadastradas para serem atendidas eram poucas e por isso o deslocamento foi feito pela manhã, para que o atendimento se desse no período da tarde. A grande questão foi que, ao chegar o momento do retorno dos Awá-Gujá, um dos nossos carros, que deveria levá-los de volta à aldeia, teve um problema mecânico. O único carro que tínhamos à disposição iria para a cidade levar os servidores da SEDHIC para pernoitar em hotel, pois os servidores do Estado, que eram nossos parceiros na ação, se recusavam a pernoitar na Terra Indígena. Sendo assim, os Awá teriam que dormir na aldeia Zé Gurupi e isto causou um impasse.

Percebemos que algo não andava bem quando os Awá, que haviam passado o dia inteiro na aldeia Zé Gurupi em clima de harmonia, irritaram-se bastante com a possibilidade de ter que passar a noite na aldeia ka'apor. Eles se recusaram veemente a tal situação e começaram a pressionar nós, servidores, para que encontrássemos uma forma de levá-los de volta à aldeia Guajá. Na ocasião, eu não conhecia o fato de que Ka'apor e Awá-Gujá haviam sido inimigos antes do contato, tampouco da fama dos Ka'apor como “matadores de Awá” (RIBEIRO, 1996), por isso estranhei a mudança

repentina de ânimo. O que eu sabia, fruto das conversas com os colegas mais antigos da Funai, era que os Ka'apor eram inimigos histórico dos Tentehar e, por isso, eu ignorava inimizades entre eles e os Awá.

Ao final, os Awá conseguiram retornar para casa, pois um servidor da Frente de Proteção Etnoambiental Awá-Guajá-FPE/Awá se comprometeu em conduzi-los quando o carro retornou para aldeia Zé Gurupi, já na madrugada. Após o jantar, enquanto esperávamos pelo retorno do transporte, os Ka'apor se reuniram para contar histórias, cantar e dançar. Depois de apresentarem várias músicas ka'apor, os índios insistiam para que os Awá também se apresentassem e mostrassem aos convidados suas músicas e suas danças. Os Awá, se mostrando bastante tímidos, relutavam e apenas respondiam aos convites com sorrisos. Os Ka'apor, então, passaram a imitar as danças dos Awá com uma jocosidade que beirava a zombaria, com pretexto de incentivá-los a se apresentar. Novamente, os Awá respondiam com sorrisos tímidos.

Este fato demonstra que, embora habitando a mesma terra, há na relação entre os Ka'apor e Awá-Guajá uma memória da animosidade que vivenciaram no passado. Apesar de poucos, existem casamentos entre os dois povos, o que poderia indicar um estado atual de aliança. Não se pode desconsiderar, porém, o significado de episódios como o narrado acima. Há pouco mais de três anos, algumas aldeias ka'apor se mobilizaram para retirar a aldeia Guajá de dentro da TI Alto Turiaçú.

De certa forma, estas informações contrastam com as informações que se tem na atualidade sobre a interação entre as aldeias awá-guajá e tentehar da TI Caru. As aldeias da TI Caru representam uma aproximação maior dos Awá-Guajá em relação aos Tentehar. Atualmente, são uma constante as alianças políticas em ações junto à Funai e há casos de casamentos entre os dois povos, exclusivamente de rapazes awá com mulheres tentehar.

Uirá Garcia classifica a relação ente os Awá-Guajá e os Tentehar como sendo ambígua, pois apesar dos sentimentos de medo, resultado do histórico de conflito, e de desprezo, reflexo dos maus hábitos que os Awá-Guajá atribuem aos Tentehar, por praticarem o consumo do tabaco, de bebidas alcoólicas e de certos tipos de carne, há também um sentimento de admiração pela forma como os

Tentehar lidam com os não índios e pelos recursos que adquirem através das negociações com vários representantes da sociedade não indígena.

Pretendo mostrar com isso que a relação de alteridade com os Guajajara talvez seja uma das mais interessantes que os Awá estabeleçam em suas vidas, uma vez que há uma infinidade de opiniões e situações onde esta relação se atualiza nas mais variadas formas. Desde ameaças de morte, até alianças de casamento; de encontros para formação de lideranças organizados pelos CIMI, com troca de experiência entre os Awá e os Tenetehara, a acusações de que os Tenetehara vão acabar com a mata; de diferenças alimentares irreconciliáveis à partilha de carne de gado visando uma aproximação dos dois grupos. (GARCIA, 2010, p.158)

Pela parte dos Tentehar, Garcia aponta que estes identificam nos Awá-Guajá uma personalidade ligada à ingenuidade e, em função disto, acabam cooptando-os politicamente para suas reivindicações alegando uma causa comum.

A relação entre os Awá-Guajá e os povos vizinhos também é analisada por Coelho e Hernando como algo que desfavorece aos Awá:

Outro dos problemas enfrentados pelos Awá são as relações interétnicas com outros povos indígenas, basicamente os Ka'apor-Urubu e os Tenetehara-Guajajara. Em algumas ocasiões essas relações são tensas, uma vez que estes povos se encontram atualmente muito acossados pela chegada de invasores e, em determinados casos, como acontece com os Tenetehara, o contato com os colonos ocidentais é muito mais intenso do que ocorre com os Awá. Os Tenetehara entendem, por exemplo, que são os donos da terra Caru (pois foram seus primeiros ocupantes) e consideram que os Awá não têm o direito de permanecer nesta área. Essa perspectiva tem gerado conflitos pontuais, tais como o roubo de uma das lanchas do P.I. Juriti (utilizada para atender aos Awá) e os atritos provocados pelo uso sistemático que os Tenetehara fazem da terra onde se localiza o Juriti para chegar à aldeia Caru II, onde eles vivem, o que desagrada profundamente aos Awá. (COELHO e HERNANDO, 2014, p.44)

Assim, as relações entre os Awá-Guajá e os outros povos Tupi nas TIs Caru, Awá e Alto Turiaçú são permeadas de conflitos diretos e tensões latentes nos períodos pré e pós contato, respectivamente. Vejamos a seguir quais os elementos que compõem esta relação na TI Araribóia e de que forma isto nos ajudará a compreender as estratégias utilizadas pelos Tentehar na relação com os karaiw.

Os Tentehar e suas associações

Guardiões do Território

Como mencionado, os Awá-Guajá da Araribóia permanecem em isolamento. A existência deste grupo foi confirmada pela Funai no ano de 2009, mas os Tentehar já davam indicações da existência deles desde muito antes desta data. A partir do momento em que o grupo de isolados entrou para o mapa das ações indigenistas, a Araribóia passou a ser foco de atenção, não só do órgão indigenista oficial, mas também de muitas organizações ligadas à causa indígena.

Nesse processo, os Tentehar intensificaram o discurso em torno da proteção da TI, ação que deveria ser realizada pelos próprios Tentehar, por meio dos agentes ambientais indígenas. À época, já havia algumas pessoas que, com recursos próprios, circulavam a Terra Indígena em busca de pontos de exploração ilegal de madeira e empreendiam ações com vistas a impedir a atividade.

Apesar de não delimitarem uma data específica para a criação do grupo de agentes ambientais indígenas, como fazem para a criação da CCOCALITIA (conforme discutiremos adiante), é consenso que o grupo Guardiões do Território foi idealizado pelo cacique Chicão, que, no âmbito das discussões sobre os problemas enfrentados em função da exploração madeireira, sugeria criar postos de fiscalização dentro da TI.

O cacique Chicão, hoje falecido, é uma figura importante na TI: participou do processo de demarcação da terra, era um chefe de família respeitado e um grande cantor, ocupando posição de prestígio em meio aos Tentehar. Sua aldeia, Lagoa Comprida, fica localizada no centro da Terra, portanto, bem próxima à área de habitação dos Awá-Guajá.

Segundo Silvio Santana, Coordenador da CR-MA e ex-presidente da CCOCALITIA, em fala registrada na 9ª Assembleia na aldeia Zutuia, o cacique Chicão fazia a seguinte reflexão:

Olha, os policiais vêm, o IBAMA vem, a Funai vem, eles ganham sozinhos as diárias e nós continuamos aqui. Por que nós mesmos não ganhamos? Por que nós mesmo não fazemos este trabalho já que somos nós que moramos aqui dentro da terra? (SILVIO SANTANA, relembando falas do cacique Chicão, 19/09/2018, aldeia Zutuia)

As discussões para criação de um grupo de fiscalização, nos moldes pensados por Chicão, se deram no início dos anos 2000, momento em que a Araribóia ainda sofria com a extração ilegal de madeira, iniciada na década de 1980. Segundo Relatório da Coordenação Regional da Funai no Maranhão, em 2010 estimava-se que aproximadamente 70% da Araribóia sofria exploração madeireira, chegando a ter a ação de 87 caminhões e 27 tratores derrubando árvores diariamente (PGTA da TI. Araribóia, s/d, p.65).

A utilização da área por parte de não índios, porém, se dá antes do comércio de madeira. As discussões em torno da necessidade de delimitar uma área para os Tentehar, na década de 1970, parte justamente da necessidade de frear ações exploratórias. A mobilização em volta da criação de um grupo de fiscais indígenas, como dito acima, parte do assédio que a Araribóia sofre desde antes de sua demarcação ser concluída. Já no ano de 1971, um relatório do chefe do Posto Indígena Araribóia dava conta desse fato, afirmando que, embora os limites da área do posto fossem amplamente conhecidos, a área estava “amplamente intrusada” (RELATÓRIO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DA TERRA INDÍGENA ARARIBÓIA, Processo nº 28870.002618/1982-50, fls 53).

Documentos do Posto Indígena Araribóia, datados de 1973, também constataam esta situação:

Na Aldeia Sapucaia, Tiririca e Lago Branco estão totalmente invadidas e devastadas pelos civilizados, o PI Araribóia também sofre o problema da invasão de Terras, na Aldeia Tiririca recentemente os civilizados expulsaram todos os índios do local ficando só uma família. (FUNAI, 1982, p. 59).

Conviver com as incursões dos karaiw às suas terras não era um fato novo para os Tentehar e Chicão fazia uma clara crítica à forma como eram empreendidas as políticas de proteção territorial, que deveriam servir para conter estas invasões. Nesta crítica, se destaca o papel dos Tentehar em proteger a TI e os Awá-Guajá, como fica claro na fala da liderança Frederico Guajajara, ao relembrar o início da atuação dos Guardiões do Território:

Eu não participei do início, mas como sou curioso sempre participei ouvindo. A reivindicação do cacique Chicão na época, lá na Lagoa Comprida, era porque tinha muita invasão, tanto de

madeireiros quanto de caçadores. Tinha muita entrada de madeireiros e nós nos preocupávamos muito com o povo isolado, os Awá-Guajá. Ele (o cacique Chicão) se preocupava muito com a fiscalização, ele chamava de fiscal né, fiscal indígena. Ele falava muito de criar postos de vigilância nas entradas, era uma reivindicação dele na época. (Frederico Guajajara, liderança da aldeia Juçaral, reunião sobre a inclusão da Araribóia no Mosaico Gurupi, aldeia Juçaral, 17/06/2018)

A memória do cacique Chicão e suas recomendações é articulada na projeção da imagem dos Tentehar frente aos *karaiw* e frente aos Awá-Guajá. Há uma ambiguidade nas relações de alteridade estabelecidas por este povo, na medida em que, ao se relacionar com os *karaiw*, os Tentehar buscam conduzir a relação de acordo com o conhecimento que possuem do sistema de valores da sociedade não indígena.

Este conhecimento vem sendo acumulado nos anos de experiência de contato, sejam nas trocas comerciais com os regionais, seja por meio das ações de cunho religioso dos missionários, seja no âmbito das relações com o Estado e com as ONGs. Como a relação com os Awá-Guajá não se dá de forma direta, no caso do grupo de isolados da Araribóia, ela acaba sendo formatada a partir da relação que os Tentehar têm com os *karaiw*.

Assim, o grupo de fiscais indígenas idealizado pelo cacique Chicão, que mais tarde será conhecido como Guardiões do Território, é a materialização da face guerreira dos Tentehar, da sua capacidade de proteger a TI Araribóia e seus habitantes. A presença dos isolados é um ponto importante porque ela serve para articular o apoio dos *karaiw* nas ações dos Guardiões.

A intersecção entre a consolidação dos Guardiões do Território e a criação da CCOCALITIA, da forma como é narrada pelos índios, se dá por um episódio ocorrido na já referida aldeia Lagoa Comprida. Um episódio que os Tentehar identificam pela denominação de massacre. Trata-se da invasão da aldeia e do assassinato de um Tentehar em retaliação à apreensão, por parte dos índios, de um veículo utilizado no transporte de madeira.

Segundo Amparo, que à época do ocorrido, em 2007, era professora da aldeia Lagoa Comprida, alguns Tentehar saíram para caçar e encontraram um caminhão madeireiro que foi levado à aldeia. Alguns dias depois, o dono do caminhão tentou negociar com os Tentehar a devolução do veículo,

oferecendo a quantia de trinta mil reais. Os Tentehar se recusaram a devolver o caminhão. Em vez disso, passaram a utilizá-lo para as atividades cotidianas da aldeia até o término do combustível, quando então o veículo foi deixado no meio da estrada, onde permaneceu por alguns meses.

Neste período, houve uma queimada na TI e o caminhão, que estava na mata, acabou pegando fogo. Ao saber do acontecido, o dono do veículo mandou que pistoleiros atacassem a aldeia Lagoa Comprida. Chegaram atirando para cima com o intuito de amedrontar toda a aldeia. Os Tentehar permaneceram em suas casas, até que um dos projéteis, em retorno ao solo, acertou uma mulher dentro de casa. Seu esposo, ao ver a companheira sangrando, pegou sua espingarda e saiu em direção aos pistoleiros. Foi então alvejado com vários tiros e veio a falecer. Este Tentehar era conhecido como Tomé Guajajara e, assim como o cacique Chicão, era um dos defensores de ações protetivas dos Awá-Guajá, já tendo inclusive se encontrado com eles na mata.

Depois do ocorrido, Amparo conta que muitas famílias passaram a se esconder na floresta e lá permaneceram com receio de que tivessem novos ataques. O enterro de Tomé foi feito em uma aldeia vizinha, pois seus familiares temiam um ataque no momento da cerimônia. A Lagoa Comprida ficou reduzida a poucas pessoas, segundo Amparo. Além dela e do cacique, apenas mais três famílias permaneceram residindo na aldeia. Passaram-se pelo menos dois anos para que as pessoas se sentissem seguras para retornar à Lagoa Comprida.

A invasão da Lagoa Comprida é lembrada, frequentemente, como o auge do conflito com a exploração madeireira, mas também como o fato que propiciou a união em torno das discussões sobre os problemas comuns enfrentados por todos na TI: “Nossa organização nasceu de uma dor, nasceu de uma necessidade, nós nos organizamos por terra” (SULUENE SANTANA, liderança da aldeia Lagoa Quieta, Assembleia CCOCALITIA, setembro de 2018, aldeia Zutiua).

Dois anos após este acontecimento, a Funai realizou expedições na TI Araribóia e confirmou as informações sobre a presença do grupo de Awá-Guajá isolado na TI, bem como constatou que as atividades madeireiras estavam muito próximas à área de ocupação dos Awá-Guajá.

O Indigenista Especializado Daniel Cunha informa que, em 2012, a Funai constatou um ramal

madeireiro, uma estrada para escoamento da madeira extraída ilegalmente da Terra Indígena, há cerca de cinco quilômetros de um tapiri (casa) Awá-Guajá, também encontrado na expedição. Nesta época, houve uma grande discussão para saber se seria o momento, ou não, de estabelecer contato com este grupo de isolados, já que a situação de vulnerabilidade era muito grande. De acordo com Daniel Cunha, a Funai então considerou que a alternativa ao contato passava por realizar medidas urgentes de monitoramento das ações invasoras dentro da Terra Indígena e trabalhar com os Tentehar ações voltadas à gestão territorial.

Cabe neste ponto comentar que, para a Funai, o apoio ao desenvolvimento das atividades dos Guardiões está condicionado à reserva destas atividades às ações de cunho propriamente de monitoramento de ilícitos ambientais. Aos Guardiões, no âmbito da política indigenista oficial, cabe unicamente identificar a natureza e a localização destes ilícitos e repassar estas informações ao Estado, este sim responsável e detentor exclusivo da função de fiscalizador das terras indígenas, por meio dos órgãos competentes, IBAMA e Polícia Federal.

Ademais, há que se notar que apesar da iniciativa de formação dos Guardiões ser antiga, o grupo só passou a ter apoio institucional da Funai, o que lhe possibilitou atuar sistematicamente, após a constatação, pelo órgão, da perigosa atividade madeireira muito próxima à área de habitação dos Awá-Guajá.

Dominique Gallois, ao falar sobre a experiência de gestão territorial dos Waiãpi no Amapá, destaca como eles têm manipulado a imagem que lhes foi construída de “índios puros”, “mantenedores” de seus padrões culturais, para se afirmar diante dos regionais e conseguir apoio (GALLOIS, 1997, p. 4). No caso dos Tentehar, que, diferentemente dos Waiãpi, não são associados ao estereótipo do índio puro, que precisa de proteção, é sobre a imagem dos Awá-Guajá que eles têm trabalhado, utilizando o interesse de redes de apoio internacional e legislação específica sobre a proteção de povos isolados para executar projetos relacionados à gestão territorial.

*Coordenação da Comissão de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia -
CCOCALITIA*

Durante o trabalho de campo, participei de três Assembleias da CCOCALITIA e uma reunião organizada pela Coordenação. Algo fortemente presente no protocolo de abertura destes eventos era o que os presentes chamavam de “memória”. Após a formação da mesa de abertura, eram escolhidas algumas pessoas para relatarem como a ideia da CCOCALITIA havia surgido e como havia se fortalecido ao longo do tempo.

Estas “memórias” indicam que a CCOCALITIA é empreendimento de dois caciques, o cacique Vitorino, da aldeia Tiririca, e o cacique Itamar, da aldeia Iporangatu. Vitorino é uma liderança atuante no movimento indígena, tanto regional quanto nacional, já tendo integrado inclusive a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB. Itamar, que além de cacique é professor, tem uma forte atuação na discussão regional sobre as políticas de educação indígena, tendo participado, durante muito tempo, da Coordenação das Organizações e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão-COAPIMA e sido membro efetivo do Conselho Estadual de Educação Indígena.

A criação da CCOCALITIA é narrada de diversas formas. As nuances da história contada são dadas por cada Tentehar que a narra a partir de sua participação na história. Pelo que pude observar, o contator de história tentehar nunca é um narrador em terceira pessoa. A história é sempre narrada a partir da sua experiência nela. Isso foi observado nas falas de meus interlocutores sobre o processo demarcatório da TI. Sobre este acontecimento específico, era comum que as pessoas indagadas apontassem figuras que tiveram uma maior participação no acontecimento e com isso maior habilidade em relatar a história.

Adriano por exemplo, apesar de ter conhecimento sobre acontecimentos anteriores à sua geração, repassados por seu pai e avô, se negava a destacá-los na sua fala, fazendo apenas uma menção rápida quando questionado. Assim, deixou de aprofundar vários pontos em sua narrativa que haviam ocorrido durante a vigência do SPI e dava ênfase aos acontecimentos presenciados por ele

próprio. Desta forma, durante a entrevista, há várias vezes a expressão “tudo na presença desse Guajajara aqui”, quando se referia ao aparecimento de povoados de karaiw nas proximidades da terra, a transformação destes povoados em cidades e quando relata o processo demarcatório da Araribóia. Por tudo isto ter acontecido na presença dele, considera que possui legitimidade para contar.

Wagley e Galvão (1955) ao apresentarem uma coleção de narrativas míticas tentehar refletem: “Os Tenetehara, êles mesmos não se preocupam em saber ou poder narrar todo o repertório. O interesse de um narrador se focaliza mais na habilidade de apresentar, que propriamente, no número de histórias que é capaz de contar. (WAGLEY E GALVÃO, 1955, p. 135). Gomes por sua vez sinaliza um modo específico tentehar de narrar histórias:

Para os Tenetehara existe uma arte de falar, de expressar os pensamentos e discorrer sobre os eventos. Isto vale tanto para quando se fala em tentehar quanto para o que deve ser dito em português. [...] Um bom contador de histórias é aquele que segue a sintaxe mais adequada, usando figura de retórica para enfatizar os momentos importantes, que sabe relatar em detalhes os acontecidos e alude com propriedade reconhecida ao conteúdo e o sentido da história. (GOMES, 2002, p. 549) (Destaque meu)

Ubbiali (1997) nos dá uma pista sobre este ponto:

O “eu” guajajara – o IHÉ -, isto é, o ser psicológico guajajara é muito destacado dentro da cultura desse povo assim como pode ser confirmado por alguns fenômenos: na língua tenetehara o objeto, de que se fala, está sempre associado à pessoa (meu, teu, dele, vosso, deles) não existe objeto avulso, sem dono, na língua falada sempre se manifesta o tipo de relação que existe entre o sujeito falante e o objeto falado; o “eu” está sempre evidenciado; - o “ihé” guajajara “sente” muito e profundamente, e experimenta, às vezes, de forma ilimitada e desesperadora, qualquer tipo de sentimento: uma dor, uma tristeza, um alegria. (UBBIALI, 1997, p.36-37)

Portanto, cada um conta uma parte da história, aquela de que participou, e certamente é a que irá retratar como mais importante para se compreender o contexto. Caso a pessoa não tenha participado diretamente do acontecido narrado, ela procura algum ponto de ligação com sua gênese, como, por exemplo, o fato de o evento ter ocorrido na sua aldeia, ou ter sido planejado por algum parente seu.

Assim, foi importante que eu tivesse ouvido várias vezes, por diversas vozes, a história de

construção da CCOCALITIA, pois cada história não corresponde simplesmente a uma versão da mesma história, mas a uma parte dela, aquela que indica a participação de quem narra. Voltarei a este ponto ao final desta seção.

A narrativa em geral inicia-se com a primeira reunião que a pessoa participou ou a primeira vez que ela ouviu falar do assunto. As tratativas anteriores a este fato não são totalmente descartadas da narrativa, mas postas em segundo plano. Assim como a gênese da Coordenação diverge de acordo com quem narra, os motivos para o seu aparecimento também são múltiplos. Há quem faça uma vinculação com a necessidade de pensar alternativas à exploração sofrida pela terra nos últimos anos, a exploração madeireira e o arrendamento de terra. Outros ressaltam a necessidade de criar uma instância que coordenasse a atuação das diversas lideranças Tentehar que estavam espalhadas pelo movimento indígena do país, pondo em questão o posicionamento dessas lideranças em relação aos interesses da base, que seriam os caciques e lideranças da TI.

Foi a partir deste segundo motivo que se formatou, por exemplo, o logotipo da CCOCALITIA. Segundo Suluene Santana, o maracá, como instrumento que produz som, está associado às vozes dos caciques e das lideranças da Araribóia, ele está cortado para demonstrar que estas vozes saíram para o mundo, mas que representam os anseios dos Tentehar da Araribóia. (Foto 1)



Foto 1-Logotipo da CCOCALITIA

A CCOCALITIA se formou a partir da iniciativa de alguns caciques e se chamava Comissão de Caciques da Terra Indígena Araribóia. Silvio Santana, que é apontado como o responsável por concretizar a organização da Comissão de Caciques, posteriormente Coordenação da Comissão de Caciques da Terra Indígena Araribóia, relata que apesar de apenas nos anos 2000 a Comissão de Caciques ter recebido um nome, existem atas de reuniões tratando do assunto de reunir os caciques da TI, desde 1993.

O primeiro encontro de caciques foi organizado em julho de 2004 na aldeia Juçaral e contou com a participação de apenas 6 caciques: o próprio Silvio Santana (aldeia Lagoa Quieta), Itamar (aldeia Iporangatu), Vitorio (aldeia Tiririca), Dador (aldeia Zutiua), Zezé (aldeia Juçaral) e Nazico (aldeia Vargem Limpa). Este encontro também contou com a participação da liderança Marlene, da aldeia Zutiua.

Em 2005 foi realizado o segundo encontro, na cidade de Amarante do Maranhão, com apenas 12 pessoas. Neste encontro de Amarante, a Comissão de Caciques passa a discutir a necessidade de

implementar a ideia do cacique Chicão sobre os fiscais indígenas. Em 2006, em um encontro de professores na aldeia Lagoa Quieta, a Comissão se reúne novamente e conta com a participação de 30 pessoas.

Em 2007 ocorre a invasão da Lagoa Comprida, que culmina na morte do tentehar Tomé Guajajara. No ano seguinte, os caciques decidem organizar, nesta mesma aldeia, a primeira assembleia da Comissão, que, passando a contar com a participação de diversas lideranças, deixa de ser uma Comissão de Caciques para ser uma Coordenação da Comissão de Caciques, tendo a figura de um coordenador, responsável por recepcionar as demandas trazidas pelos caciques e conduzir as discussões travadas no âmbito da CCOCALITIA.

Nos dois anos seguintes, continuam ocorrendo as assembleias e a ideia da criação dos Guardiões do Território vai sendo amadurecida. Em 2012, na Lagoa Comprida, o grupo de agentes ambientais indígenas é criado e conta com a participação de pessoas dos 5 antigos postos da Funai (PIN Araribóia, PIN Canudal, PIN Lagoa Comprida, o PIN Angico Torto e o PIN Zutiua).

A Coordenação da CCOCALITIA também se dissolve e são escolhidos, em cada PIN, um coordenador de região, para representar as aldeias daquele PIN. Com o apoio da Funai a partir de 2003, os Guardiões, que antes também possuíam apenas um Coordenador, passam a contar, além deste, com mais cinco coordenadores de região.

A Funai subsidiava o trabalho dos Guardiões com veículo locado, alimentação e combustível para as incursões pela TI, auxílio indígena e apoio da Polícia Ambiental-PBA. Os Guardiões eram em número de 50, 10 representantes de cada PIN. Como a Funai não tinha auxílio para 50 pessoas durante todo o mês, eles se dividiam em escalas de quinze dias. A metade dos Guardiões cobria a primeira quinzena do mês, retornavam para casa para descansar, enquanto o outro grupo de 25 Guardiões trabalhava o restante do mês. Com isto era garantido que todos os Guardiões das cinco regiões da TI atuassem e todos recebessem o auxílio financeiro da Funai.

Hoje, tanto CCOCALITIA quanto Guardiões do Território contam 8 coordenações regionais, além daquelas que representam os antigos PIN da Funai. Da região Zutiua e Angico Torto

desmembraram-se a coordenação da região Abraão e Lago Branco, respectivamente. Mais recentemente surgiu a coordenação Barreiro, que saiu da região Canudal.

A princípio, há uma coordenação para toda a TI. Com o passar do tempo e com mais caciques e lideranças se juntando em torno da CCOCALITIA, estes foram exigindo que a coordenação central fosse se dividindo: de início obedecendo à estrutura dos antigos PIN da Funai e depois em unidades ainda menores. Além do cargo de coordenador (geral) e dos oito coordenadores regionais, há ainda chefes de comissões temáticas, como as de saúde e educação, e assessorias de comunicação e articulação política.

As atuações da CCOCALITIA e dos Guardiões do Território dão a impressão de se distanciarem das práticas mais comuns de atuação política dos Tentehar, que via de regra está baseada na força das famílias extensas e de suas respectivas chefias. Lembremos, “São as famílias que exercem o poder na aldeia” (Ubbiali, 1997, p. 33). A CCOCALITIA representaria assim uma instância de decisão da Araribóia em bloco, com a participação paritária das várias aldeias, mas isto está mais no aspecto ideal ou formal da Coordenação.

Temos como exemplo a escolha do lugar onde irá acontecer a assembleia. A aldeia que sediará o evento é escolhida tanto pelos recursos estruturais que ela pode oferecer, capacidade para construção de local adequado para sediar o evento e alojamento para os participantes, disponibilização de mulheres para cozinhar, bem como articulação das lideranças da aldeia para conseguir os recursos necessários à logística, principalmente alimentação e transporte. Para além destas questões práticas, já que várias aldeias podem atender a estes requisitos, a escolha do local está diretamente ligada às decisões que serão tomadas naquela reunião específica.

Quem tem interesses nas tratativas que constam na pauta da assembleia disponibiliza sua aldeia para sediar o evento, considerando que assim terá mais chances de que sua moção seja aprovada, estando em meio de seus parentes¹⁷ próximos. Há uma grande disputa entre as chefias para definição

¹⁷Parente consanguíneo ou por afinidade.

do local do evento, pois este já é um fator indicador de que as decisões tomadas coincidam com seus interesses.

Outro aspecto importante é a organização estética do espaço. A CCOCALITIA é um ambiente onde os Tentehar querem mostrar sua capacidade diplomática para com os não indígenas. São exaltados na decoração do local elementos tidos como “tradicional”, tais como artesanato e produtos da alimentação tentehar, principalmente quando as tratativas não se darão apenas internamente, mas terão a participação das instituições parceiras.

Isto contrasta com o fato de os Tentehar não serem conhecidos por ostentar elementos materiais que caracterizem seu pertencimento étnico. Wagley e Galvão (1955, p. 15) mostraram-se decepcionados quando, em 1941, foram recebidos pelos Tentehar do Pindaré, em seu primeiro dia de pesquisa, trajando roupas ocidentais e falando português fluente. A organização das casas em uma aldeia tentehar, no material utilizado para construção e na disposição no espaço, não difere muito de um povoado não indígena do interior do Maranhão e isto também desagradou aos antropólogos.

Nas fotos 2 e 3 podemos observar dois tipos de ornamentação. A primeira é de uma reunião interna, onde apenas os índios se faziam presentes: a ornamentação é mais simples e a referência às instituições parceiras da CCOCALITIA não aparece. Na segunda foto, que registra uma assembleia ordinária, onde havia vários convidados externos, a ornamentação é bem mais pomposa, com a utilização de alimentos da dieta tradicional como o coco babaçu (*attalea speciosa*) e o tucum (*bactris setosa*), uma disposição de cestaria tentehar e há uma repetida referência aos parceiros.



Foto 2- Assembléia Extraordinária-Aldeia Barreiro

Na foto 3, que retrata a Assembleia Ordinária, observam-se três formas de se referir às instituições convidadas para a Assembleia, que são identificadas por meio da categoria “parceiras”. No painel ao fundo, os nomes das instituições iam passando durante as falas; sobre a mesa, encontram-se coladas nas cuias os nomes destas mesmas instituições; e, os seus logotipos estão impressos nos pequenos cartazes colados à frente da mesa.



FOTO 3: Assembleia Ordinária da CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018.

Mas o que nos diz esta ornamentação? Ela passa aos presentes que as falas devem ser organizadas em torno de confirmar e reforçar esta parceria. Tanto aos karaiw, que se fizeram presentes, quanto aos próprios índios: a mensagem que se deseja passar é a de articulação e negociação entre os Tentehar e os karaiw.

Esta estratégia não é utilizada apenas em momentos de deliberação propriamente dita, como é o caso de uma assembleia ou uma reunião dentro do escopo de atuação da CCOCALITIA. Estes eventos são permeados por reuniões paralelas com representantes das instituições parceiras, reuniões estas igualmente planejadas com vistas a produzir um ambiente favorável à reivindicação daquele que motivou o contato.

Durante a Nona Assembleia da CCOCALITIA, em setembro de 2018, tive a oportunidade de presenciar um momento destes. A Coordenadora da CR-MA à época, que estava presente no evento, foi convidada a almoçar na casa de uma liderança. Ela estendeu o convite a mim e aos demais servidores da Funai que se encontravam presentes. Antes de ser servido o almoço, na minha presença e da Coordenadora da CR-MA, a dita liderança reuniu várias mulheres de sua família para informar à chefe da Funai que eles eram contrários à indicação de uma outra liderança indígena, também

Tentehar, para ser coordenador do órgão no Estado.

Ocorre que em reunião anterior entre representantes dos vários povos do Maranhão e a Funai, cujo objetivo era levantar o perfil do próximo coordenador da regional, já que a servidora que ocupava o cargo não pretendia permanecer nele por muito tempo, foi aventada a possibilidade de que um Tentehar assumisse o cargo, ao que muitos dos Tentehar presentes se posicionaram contrários.

O singelo convite de almoço se revelou então uma reunião de articulação política onde o anfitrião, que tinha um posicionamento a demonstrar e esperava convencer a coordenadora da legitimidade deste, montou todo um cenário que fosse propício à sua reivindicação. Ao estar junto ao grupo de mulheres de sua família, que assim como ele repetiam insistentemente que não aceitariam o Tentehar cotado para o cargo, ele estava eliminando possíveis posicionamentos contrários aos seus ao mesmo tempo que passava a informação de que sua reivindicação deveria ser considerada posto que representava uma família.

Ele poderia ter feito sua consideração sobre a possibilidade de um outro Tentehar ser indicado ao cargo de coordenador da Funai no espaço da Assembleia, mas considerou que teria maior êxito se fizesse esta reivindicação junto a pessoas que pudessem apoiar sua solicitação, diferentemente da plenária da Assembleia, onde existiam várias demandas divergentes.

O debate na plenária não é bem o momento de deliberação, pois este ocorre antes, nos bastidores. Os cargos de presidente, coordenadores regionais, conselheiros, chefes de comissão e mesmo de agente ambiental dos Guardiões do Território, são disputados porque marcam posições de prestígio, mas não necessariamente coincidem com posições de poder. São as chefias familiares que fazem as indicações para estes cargos e são elas que, ao final das contas, deliberam.

Terence Turner (1993), em “Da Cosmologia a História”, trata de duas comunidades Kayapó, os Gorotire do Rio Fresco, contatados em 1947, e os Txukahamãe do Xingu, da aldeia Kapot, contatados entre 1952 e 1958. Por volta de 1987, relata Turner, as duas populações contavam com 693 Gorotire e 373 Kayapó do Xingu. Apesar das divergências em número populacional, em tempo e situação de contato, e principalmente pelo fato de os Kayapó serem Jê, ao passo que os Tentehar

são Tupi, as considerações de Turner sobre como aquelas duas comunidades transformaram as experiências de contato, cada uma a seu modo, transformando assim também sua própria sociedade, nos ajudam a pensar como o contato foi apropriado e ressignificado pelo modo de ser tentehar.

Os Gorotire, segundo Turner, assumiram o controle das forças da sociedade não indígena presentes em seu meio. Assim, eram eles que administravam o posto da Funai e, juntamente com os não índios, conduziam as atividades de saúde e educação. Também eram eles que administravam os trabalhos de uma missão religiosa, que à época da pesquisa já não contava com muitos fiéis. Eram os próprios índios que faziam a fiscalização da TI, mantendo as fronteiras protegidas de invasores, e da produção de ouro das minas de Maria Bonita e Cumaruzinho, de onde vinha a renda que mantinha esta estrutura administrativa e propiciava os deslocamentos, feitos de avião, da comunidade até a cidade mais próxima, Redenção, ou mesmo até a capital do Estado, Belém.

Turner conclui que os Gorotire foram assumindo os principais focos institucionais e tecnológicos de dependência com relação à sociedade brasileira e “em lugar de destruir a ‘arquitetura de dependência’ que estas instituições e objetos constituem, eles fizeram-nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade” (TURNER, 1993, p.74; aspas no original).

Em Kapot, explica Turner, além do controle dos laços institucionais entre os Kayapó e a sociedade não indígena, como aconteceu em Gorotire, os Kayapó assumiram a posição de mediar toda a forma de comunicação entre eles e a sociedade não indígena, contando com a presença de um Kayapó na administração geral do Parque do Xingu e outro administrando a balsa que fazia o cruzamento da BR 080, único acesso por terra ao Parque. Desta forma, afirma Turner:

Em ambos os lugares, o padrão de dependência estabelecido no contato foi “recolonizado” internamente pelos Kayapó, deixando-os com o controle dos aparatos, estabelecidos originalmente pelos brasileiros para controlar os Kayapó. O resultado é que ambos os grupos tornaram-se essencialmente independentes e auto-governáveis dentro de seu próprio território. (TURNER, 1993, p.75)

O que liga a situação das duas comunidades Kayapó, analisadas por Turner na década de 1980, à emergência da CCOCALITIA como instância representativa dos Tentehar da TI Araribóia e dos

Guardiões do Território como força protetora do “território” é o que este autor chama de tomar posse das instituições e objetos que constituem a “arquitetura da dependência” em relação à sociedade não indígena e transformá-la no fundamento da autonomia local.

Retomando o primeiro questionamento de Turner – qual a forma cultural da situação de fricção interétnica do ponto de vista dos índios e como os termos em que eles veem esta situação se relacionam com suas próprias estruturas sociais e cosmológicas?

Os Tentehar, empenhados que estão em preservar sua autonomia, adaptaram formas de resistir que dispensam o confronto declarado. Sua estratégia principal é o conhecimento do *modus operandi* do dominador, ressignificando os instrumentos de dominação. A divisão das famílias em várias aldeias que muitas vezes é lida como ausência de autoridade e organização faz parte da luta pela manutenção da organização social tentehar, baseada que está no poder da família extensa.

Como já mencionamos, a confirmação, pela Funai, da existência de índios isolados na TI Araribóia, no ano de 2009, propiciou aos Tentehar, enfim, a oportunidade de serem atendidas antigas reivindicações quanto à participação nas ações de fiscalização da TI. A presença de outro povo, o qual supostamente não poderia falar por si, trouxe a “urgência” na ação de várias entidades que antes não atuavam com frequência na TI Araribóia, a exemplo da Survival, organização de renome internacional, e do Centro de Trabalho Indigenista-CTI, que antes se mantinha trabalhando, no Maranhão, apenas com povos Timbira. A partir de 2009, houve uma corrida por parte de diversas entidades para salvar “um dos últimos povos nômades do mundo”. Faço referência principalmente às campanhas desenvolvidas pela Survival, que mantém desde 2012 uma campanha internacional de apoio aos Awá-Guajá.

O CTI desenvolve, em parceria com a Funai, o Projeto Proteção Etnoambiental de Povos Indígenas Isolados e Recém-contatados na Amazônia, no qual os Awá-Guajá estão inseridos.

Os Tentehar souberam utilizar a visibilidade dada pela confirmação da existência de isolados na Araribóia, ao assumirem para si o papel de primeira linha de batalha contra os invasores. Essa postura contrasta com o fato de, durante muito tempo, os Tentehar serem vistos como parte ativa no

processo de desmatamento de suas terras, posto que a venda de madeira, na TI Araribóia, iniciou-se com o já referido “projeto dos índios”. A maior parte da ação dos madeireiros independe do aval dos Tentehar e se dá, na maioria das vezes, pelo uso da força. Por outro lado, a existência de indivíduos que mantêm relações com os madeireiros, mesmo não auferindo para si grandes vantagens, é motivo para vários conflitos internos.

Num contexto mais favorável, propiciado pela publicização da existência dos isolados na Araribóia, em que diversos parceiros políticos davam suporte, os Tentehar se viram mais confiantes para travar as batalhas internas com vistas a desestimular a venda de madeira.

A criação da CCOCALITIA, portanto, possibilita novo espaço de disputas de poder. As disputas entre as chefias familiares continuam presentes. A ameaça externa e as oportunidades de apoio propiciadas pela presença dos isolados na Araribóia, todavia, provocou um fenômeno regulador das relações entre as famílias extensas com assento na Coordenação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciei este trabalho buscando compreender o interesse dos Tentehar em estabelecer moradias em meio a povos diferentes. Não tendo encontrado na literatura especializada discussões que tratem, diretamente, do problema assim formulado, recolhi nesta literatura informações sobre as relações de contato com a sociedade não indígena vivenciadas pelos Tentehar. A revisão de literatura me indicou que existia um espaço, ainda pouco explorado, nas relações interétnicas mantidas pelos Tentehar: trata-se da relação com outros povos indígenas – o que explorei nos capítulos 2 e 3.

Se me vejo agora retomando as colunas deste trabalho, é menos para apontar um fechamento na discussão que ele levantou e mais para sinalizar possibilidades para o aprofundamento dos argumentos sinalizados.

Assim, na primeira parte, fiz a revisão da literatura sobre os Tentehar e apontei, por meio do episódio de Alto Alegre, os desdobramentos deste episódio nas relações dos Tentehar com os regionais e com os povos Jê do Maranhão, em especial os Canela e os Pükob’gatyê. Com isso, procurei desvincular do monobloco “índios-brancos”, o *locus* privilegiado para a análise das relações de contato. Para tanto, foi necessário revisar, embora não exaustivamente, a literatura produzida sobre os povos indígenas que interagiram com os Tentehar durante o processo histórico de contato. Faço isso em relação aos Pükob’gatyê na segunda parte e aos Awá-Guajá, na terceira parte.

Na parte 2, apoiei-me nos conceitos de territorialidade e territorialização para apontar que a movimentação das aldeias tentehar, que muito tem sido interpretada como consequência do contato, pode ser melhor entendida caso se tente perceber as motivações internas para tal movimentação e as configurações que as possibilitam. Na forma como se dá na atualidade, as motivações externas, decorrentes dos bens trazidos pelos karaiw, e as internas, relacionadas a busca pela autonomia política, se conectam.

Portanto, a articulação e circulação destes bens não tem como objetivo a sua acumulação, mas o suporte que dão ao alcance de posições de prestígio. Afirmo isso por compreender que, tendo passado os ciclos econômicos pelas TI tentehar no Maranhão, que destaquei na segunda parte, a compensação da CVRD, a venda de madeira e o controle das associações indígenas sobre o recurso do transporte escolar indígena, várias chefias se formaram ou se fortaleceram durante estes períodos, mas pouquíssimas acumularam riquezas, uma vez que os bens são desejados para serem distribuídos. Ou, como nos lembra Clastres: “avareza e poder não são compatíveis, para ser chefe é preciso ser generoso” (CLASTRES, 2003, p. 49).

Embora a discussão sobre política e chefia seja muito importante na segunda parte, ela não foi devidamente aprofundada. Isto porque esta discussão se apresentou como problemática, já na última fase da pesquisa, no momento de escrita. Os elementos apresentados sobre este assunto foram construídos em experiências com os Tentehar, anteriores ao momento da pesquisa, em anotações de minhas atividades de campo pela Funai, bem como propiciadas por entrevistas gentilmente compartilhadas pelo companheiro de pesquisa Emerson Rubens Mesquita Almeida e por constantes consultas, via telefone, a minhas interlocutoras. Esta certamente é a principal questão que permanece para uma investigação posterior: a constituição da chefia e a política tentehar.

Foi também na segunda parte que apresentei a discussão com Maria Helena Barata (2008), sobre a relação dos Tentehar com os Pükob’gatyê. Reforcei a necessidade de uma revisão mais abrangente e densa da literatura antropológica sobre este povo, e de pesquisa etnográfica sobre aquela relação, para caracterizar melhor dois tipos de ocupação empreendidos pelos Tentehar: uma que se dá por meio do estabelecimento de alianças políticas e outra a que chamei de ocupação silenciosa, que é a investida não anunciada sobre terras de outros povos indígenas.

Na terceira parte da dissertação, explorei a relação dos Tentehar com os karaiw, na articulação que fazem de sua imagem de guerreiros, ferozes defensores de seus direitos territoriais e diplomáticos, abertos à conciliação com os karaiw e agregadores dos interesses de outros povos indígenas que não podem falar por si, ao menos não em termos compreensíveis aos karaiw, como é o caso dos Awá-Guajá isolados da Araribóia. A relação dos Tentehar com os Awá-Guajá, desta forma, perpassa a relação dos Tentehar com os karaiw, conforme queiram articular sua imagem de guerreiros e diplomáticos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, E. R. M. "**Ser como o branco, não é ser o branco**": dinâmica de controle e transgressão nas relações interétnicas. São Luís: Universidade Federal do Maranhão - UFMA (Disseração de Mestrado, Ciências Sociais), 2012.
- ALMEIDA, E. R. M. "Nos tempos da CVRD. eu vi índio carregando saco de dinheiro". Memórias tentehar sobre o projeto Grande Carajás e relações interétnicas atuais. In: SANT'ANA JUNIOR, H. A. D., et al. **Anais do Seminário Internacional Carajás 30 anos: resistências e mobilizações frente a projetos de desenvolvimento na Amazonia Oriental**. São Luís: EDUFMA, v. 01, 2014. p. 851-861.
- BALÉE, W. **O Povo da Capoeira Velha: Caçadores-Coletores das Terras Baixas da América do Sul**. Conferência da Fundação Memorial da América Latina. São Paulo: [s.n.]. 1992.
- BARATA, M. H. **Tupi Guarani e Jê-Timbira: articulações étnicas em processo**. Brasília - Tese de Doutorado: UnB, 1999.
- BARATA, M. H. A travessia do rio: construções de fronteiras entre Tupi-Guarani e Jê-Timbira. **Série Ciências Humanas - Emílio Goeldi**, Pará, v. 1, p. 153-165, Setembro-dezembro 2005. ISSN 3.
- BARATA, M. H. "Ainda um rio": afastamento e aproximação entre dois povos indígenas. **Série Ciências Humanas Emílio Goeldi**, Belém, v. 1, p. 149-158, Maio-Agosto 2006. ISSN 2.
- BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- BERREMAN, G. D. Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia Imalaia. In: ZALUAR, A. **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos Brancos**. Campinas: UNICAMP, 1996.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- COELHO, E. M. B. **Territórios em Confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.
- DUARTE, F. B. et al. **Coletânea de Narrativas Guajajára**. 1. ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2018.
- FERNANDES, E. R. **Entre cosmologias, estratégias e perfomances: incursões Xavantes à Funai**. Brasília: UnB - Dissertação de Mestrado, 2005.
- FORLINE, L. C. **The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians: Foragers of the Maranhão State, Brazil**. Florida: University of Florida - Tese de Doutorado, 1997.
- FUNAI. **Processo nº 28870.002618/1982-50: identificação da terra Indígena Araribóia**. FUNAI. Brasília. 1982.
- GALLOIS, D. T. **Rede de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas, v. Série Redes Ameríndias - NHII-USP, 2005.
- GALLOIS, D. T. Apropriação e gestão de uma "terra": a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil). **Disponível em periódicos.unb.br/index.php/interethnica/article/download/10011/7325**.
- GALVÃO, E. **Diários de campo de Eduardo Galvão**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu do Índio - FUNAI, 1996.
- GARCIA, U. F. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. São Paulo: USP - Tese de Doutorado, 2010.
- GOFFMAN, E. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 18ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. ISBN 231.

- GOMES, M. P. **Relatório de pesquisa. A problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da ferrovia Carajás: Reserva Turiaçu, Reserva Carú e Reserva Pindaré.** Campinas. 1982.
- GOMES, M. P. **O índio na História:** o povo Tenetehara em busca de liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002. ISBN 631.
- GOW, P. Da Etnografia à História: "Introdução" e Conclusão de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amzônia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 2006. ISSN 14-15.
- GUIMARÃES, S. M. F. **Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana.** Brasília: UnB, v. Dissertação de Mestrado, 2001.
- HERNANDO, A.; COELHO, E. M. B. **Estudos sobre os Awá:** caçadores-coletores em transição. São Luís: EDUFMA/IWGIA, 2013.
- HUXLEY, F. **Selvagens amáveis:** um Antropologista entre os índios Urubus do Brasil. Rio de Janeiro: Companhia Editorial Nacional, 1963.
- LIMA, A. C. D. S. **Um grande cerco de paz:** poder, tutela, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Brasília, v. 322, 2002.
- MALDI, D. **A questão da Territorialidade na Etnologia Brasileira.** [S.l.]: Sociedade e Cultura, 1998.
- MURA, F. Conflitos fundiários, conflitos de saberes e produção de onhecimento: uma reflexão a partir do caso dos Guarani Kaiowa. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J.; MURA, F.; BARBOSA, A. **Laudos Antropológicos em perspectiva.** Brasília: ABA, 2015.
- NIMUENDAJÚ, C. The Guajá. **Handbook of South American Indians The Tropical Forest Tribes**, Washigton, v. 3, p. 135-136, 1948.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. **"O Nosso Governo":** Os Ticuna e o regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, Abril 1998. ISSN 1.
- PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, 2011. ISSN 2.
- RAMOS, A. R. Uma crítica da (des)razão indigenista. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 2006, p. 95-115, 2008. ISSN 1.
- RIBEIRO, D. **Uirá sai à procura de Deus:** ensaios de etnologia e indigenismo. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1980.
- RIBEIRO, D. **Diários índios:** os Urubu-Ka'apor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras:** para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.
- SEDUC-MA. **Relatório Técnico da Educação Escolar Indígena no Maranhão.** Secretaria de Estado da Educação do Maranhão - SEDUC-MA. São Luís. 2009.
- TURNER, T. Da cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. **Amazônia. Etnologia e história indígena.** São Paulo: NHII-USP-FAPESP, 1993.
- UBBIALI, C. **O Filho de Ma'ira.** Quito: Abya Yala Universidad Politécnica Salesiana - UPS, 1997.

VELTHEN, L. H. V. "Feitos por inimigos" - Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco. Cosmologias do contato**. São Paulo: UNESP, 2002. p. 61-84.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SEEGER, A. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. In: SILVEIRA, Ê. **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, v. 17, 1979. p. 101-109. ISBN 32.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

YOKOI, M. **Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os outros**. São Paulo: Universidade Federal de São Carlos - Dissertação de Mestrado, 2014.

ZANNONI, C. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília: CIMI, 1999.

ANEXOS – FOTOS



FOTO 4: Vitorino Caboiting - Co-fundador da Ccocalitia



FOTO 5: Mesa de abertura Assembleia Ordinária CCOCALITIA, setembro de 2018.



FOTO 6 Público Assembleia CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018



FOTO 7: Guardiões do Território, Assembleia Ordinária CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018

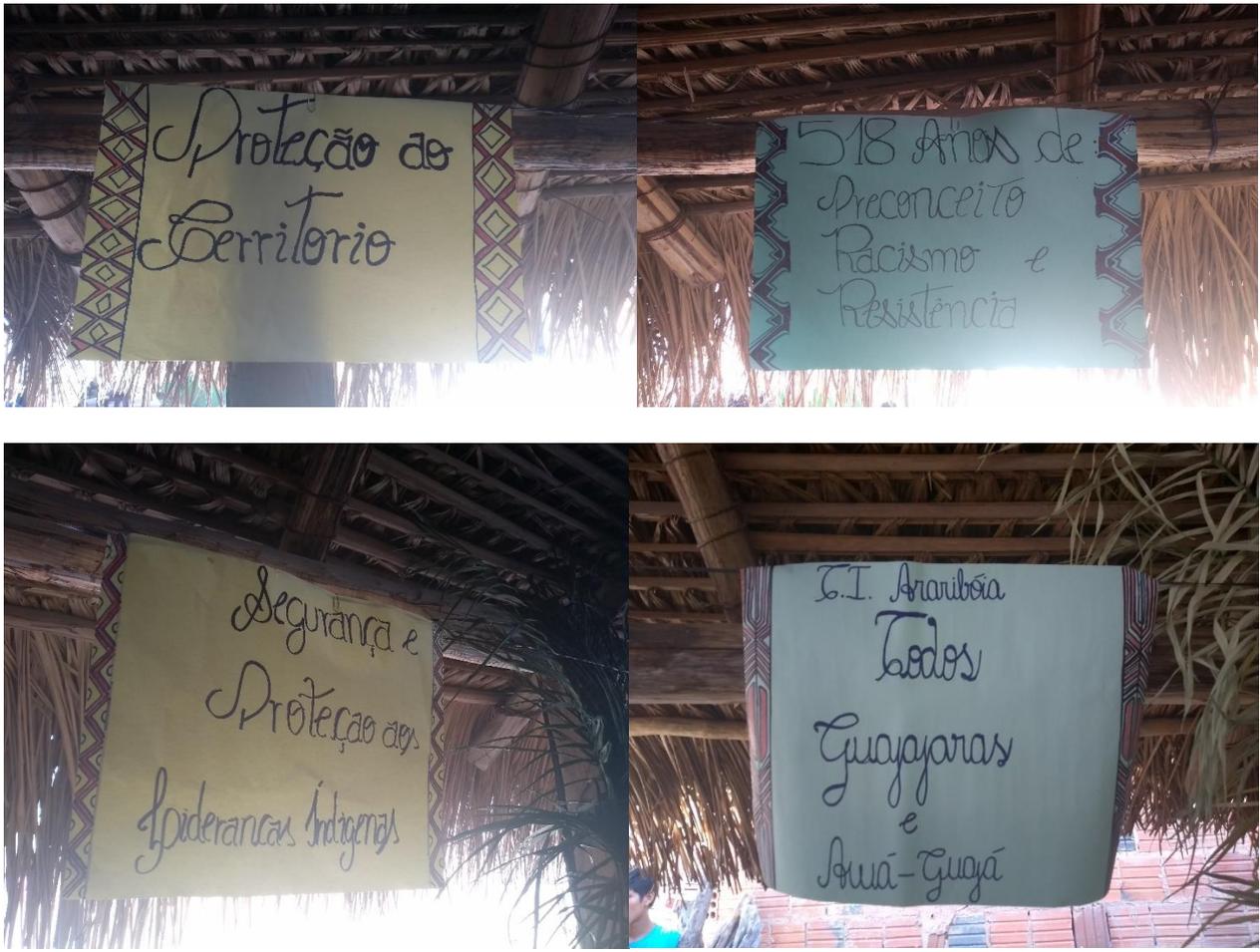


FOTO 8: Cartazes expostos na Assembleia Ordinária da CCOCALITIA, aldeia Zutiua, setembro de 2018.



FOTO 9: Anotações de campo, casa de Joanira, aldeia Lagoa Quieta, maio de 2018



FOTO 10: Teresa tomando chibé, aldeia Cajá, junho de 2018. Da esquerda para direita, Maria Santana, Emerson Rubens, Tucá.



FOTO 11: Teresa recebe banho de ervas de Maria Santana, início da pesquisa, maio de 2018.





FOTO 12: Rafael, Karina e Caetano, aldeia Lagoa Quieta, junho de 2018



FOTO 13: Entrevista com Maria Santana, junho de 2018.



FOTO 14: Transporte(inadequado) usado na pesquisa.



FOTO 15: Festa da Menina Moça, aldeia Chupé, setembro de 2018. Foto cedida por Taciano Brito.



FOTO 16: Rio Buriticupu, aldeia Lagoa Quieta, setembro de 2018.



FOTO 17: Maria Santana e suas filhas. Da esquerda para direita, Surama, Cíntia e Suluene. Aldeia Lagoa Quieta, fevereiro de 2019.