

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

A política vai à festa. Sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof.º Dr. José Antônio Vieira  
Pimenta

Co-orientadora: Prof.ª Dr.ª Alcida Rita Ramos

2019  
Brasília

A política vai à festa.

Sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas

Emerson Rubens Mesquita Almeida

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta

Co-orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Alcida Rita Ramos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora

Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta – Presidente – Orientador – DAN/UnB

Prof. Dr.<sup>a</sup> Maria Elizabeth Beserra Coelho (Externo) – UFMA/MA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia de Mendonça Rodrigues –(Externo) Pesquisadora independente

Prof.<sup>o</sup> Dr. João Miguel Manzollilo Sautchuck – DAN/UnB

Profa. Dra. Silvia Maria Ferreira Guimarães (Membro suplente) – DAN/UnB

A447p

Almeida, Emerson Rubens Mesquita

A política vai à festa. Sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas / Emerson Rubens Mesquita Almeida; orientador José Antônio Vieira Pimenta; co-orientador Alcida Rita Ramos. -- Brasília, 2019.

230 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Antropologia) --  
Universidade de Brasília, 2019.

1. Relações interétnicas. 2. Etnologia Indígena. 3. Tentehar. 4. Sagacidade. 5. Estratégias de relacionamento interétnico. I. Pimenta, José Antônio Vieira, orient. II. Ramos, Alcida Rita, co-orient. III. Título.

## AGRADECIMENTOS

Desde a seleção para o doutorado até o presente tive ajuda. Foram muitas mentes e mãos solidárias que contribuíram de uma forma ou de outra para consolidar esta Tese.

Agradeço aos orientadores – sim, no plural – que se revezaram na construção do texto: João Miguel Manzollilo Sautchuk e José Antônio Vieira Pimenta. O primeiro aceitou orientar meu trabalho mesmo não tendo experiência em etnologia indígena e muito contribuiu até a qualificação. Infelizmente, não pôde continuar até finalizarmos o texto. O segundo mostrou-se prestativo, paciente e atento para os procedimentos regimentais que estão para além de apenas escrever. A Professora Alcida Rita Ramos me acompanhou desde o princípio e me proporcionou intelectualmente os momentos mais intensos da minha formação no doutorado. Ela estava na banca de seleção para o Doutorado, portanto, pôde avaliar o quanto foi inculcido em mim na formação do meu *Bildung* antropológico durante estes anos. As sessões de orientação eram sempre ricas e iluminadoras. Por tudo isso, encerro esta etapa do trabalho sentindo-me valorizado pela atenção dedicada por cada um deles.

Agradeço aos demais professores do Doutorado em Antropologia Social da UnB pela acolhida ao longo do curso, aos meus colegas de turma e aos sempre prestativos amigos da secretaria, em especial, Rosa e Jorge, eles fizeram tudo parecer tão simples.

Para quem não está acostumado, Brasília se vê como uma cidade de multidões, mas inspira solidão. O pragmatismo cotidiano parece esfriar as pessoas. Felizmente, são só aparências, as pessoas estavam lá e os dias aqui foram melhores graças a elas. Juntos criamos uma rede de relacionamentos com aquelas que, assim como eu, estavam ou estão lá de passagem e, em certa medida, tornaram-se minha família extensa. Agradeço, portanto, a Alexandre Archanjo, João Cruciol, Mônica Archanjo, Maila, Augusta Archanjo, Carol Perini, Nina e

Ângela. Alexandre, João e Carol são meus compadres e comadre e sempre fizeram jus a isso, nunca nos deixaram na mão.

A Beatriz Moura, Andressa Lima, Jurema Machado, Felipe Cruz, Vinicius, Tito, Welitânia Rocha e Lidiane Alves sou grato por cuidarem, literalmente, de minha família, cada um, em algum momento, cuidou de meus filhos quando precisamos, jamais conseguirei devolver tamanha dádiva. Assim como não conseguirei retribuir a Elisabete Moreira que deixou o conforto de sua casa em Codó, no Maranhão, para cuidar de seu neto Caetano por dois semestres letivos.

Nesse interim, ainda tive uma segunda filha, chamada Teresa. Sua chegada trouxe mais alegria ao que já parecia completo. Todavia, deu-nos vários sustos desde a gestação até completar um ano e meio. Nesse intervalo, tivemos que nos dividir entre aulas, emergências médicas, internações hospitalares e uma complexa cirurgia do coração. Em todo esse tempo, todas essas pessoas que citei nos ajudaram. Elisângela Mesquita, minha irmã, deixou seus filhos em São Luís para cuidar dos meus durante os dias difíceis depois da cirurgia.

A propósito, Teresa está ótima. Graças também a uma espontânea e ecumênica corrente de orações que amigos de todo canto fizeram, ela se estendeu de altares das missas dominicais, passando por igrejas evangélicas, terreiros de umbanda, tendas espíritas, até chegar a Lagoa Quieta, onde fiz a maior parte do meu campo. Foi lá, após um lindo ritual de miapé com bastante cantoria e comida e banhos de ervas, que minha filha parece ter nascido de novo. Por isso, sou eternamente grato a Maria Satana, Cíntia, Suluene, Surama, Elza, Xima'i e Joanira, que fizeram esse momento acontecer.

Finalmente, agradeço a Larissa dos Santos Martins, pois em todos esses momentos estive ao meu lado, incentivando-me. Acreditando mesmo quando eu não acreditava. Nos dois últimos anos, pelos motivos já expostos, enfrentou os mesmos problemas que eu, mas de maneira bem mais intensa, afinal, ela estava gestante, ela sentiu as dores. Ainda assim,

enfrentou um Mestrado inteiro. Nossos trabalhos, como nossas vidas, estão entrelaçados e, se não fossem pelas convenções acadêmicas, poderíamos tê-los defendidos juntos em coautoria, como seria mais justo com a jornada que fizemos.

Por tudo isso, sou grato, mas ainda gostaria de agradecer a Maria Edeomar, minha mãe. Ela criou sete filhos praticamente sozinha e sei que espera ansiosamente o dia em que chamará um deles de doutor. Assim, não tenho como expressar a alegria de ser o primeiro a lhe dar esse presente.

## RESUMO

O presente trabalho trata das estratégias de relacionamento interétnico do povo indígena Tentehar do Maranhão com brancos e outros índios. Partindo de categorias nativas, como *irairakatu*, que quer dizer “*bom de fazer coisas*”, “*talentoso*”, “*disposto*”, “*habilidoso*”, e a expressão *ukwaw katu*, que os Tentehar traduzem como “*aquele que sabe; que é sabido ou sábio*”, ou ainda “*aquele que acumulou conhecimento*”, desenvolvo a categoria analítica *sagacidade*. O uso de cada categoria é definido pelo contexto, o que amplia a gama de sentidos dados às expressões relacionadas à habilidade de ser sagaz. Assim, *irairakatu* e *ukaw katu* desdobram-se em inúmeras outras expressões que se assemelham a um sistema de pensamento. A ideia de sabedoria estaria associada a uma tradição interpretante que não carece de planejamento *a priori*; são aportes de conhecimento adquirido que funcionam subrepticamente como um “*pano de fundo*” que organiza os valores morais da pessoa com relação aos demais. Em suma, expressa-se como um *ethos*. Assim, as estratégias de relacionamento com os brancos e com outros índios são guiadas por esse *ethos* de ser sagaz. Para confirmar essa hipótese, apresento exemplos etnográficos em que as estratégias operam. A sagacidade, portanto, se faz perceber em pequenos movimentos da vida tentehar cotidiana e, também, em movimentos táticos realizados nas relações interétnicas desse povo. Expressa-se como uma “*arte de fazer*”, como sugere Certeau, mas não para aí, avança em movimentos maiores e articulados que exigem conhecimento e planejamento estratégico. Refiro-me a um *jeito de ser e fazer* que, se não é específico dos Tentehar, dadas as semelhanças com a ação e atuação de outros povos indígenas, não tinha sido ainda percebido pelos etnólogos nos termos em que analiso neste trabalho.

Palavras-chave: Tentehar; sagacidade; estratégias de relacionamento interétnico; conhecimento

## ABSTRACT

This dissertation explores the strategies the Tentehar Indians in the state of Maranhão deploy in their interethnic relationships with both Whites and other Indians. It begins with native categories such as *irairakatu*, meaning ‘good at doing things,’ ‘talented,’ ‘willing,’ or ‘skilled,’ and *ukwaw katu*, ‘he who knows, is wise’ or ‘he who has accrued great knowledge.’ It proceeds to analyse the notion of sagacity, cunning or shrewdness, a pervading feature in Tentehar life. Context defines the application of this category, which greatly enlarges the range of meanings around the ability to be shrewd. Thus, *irairakatu* and *ukaw katu* can unfold into many expressions, which, together, comprise a system of thought. Wisdom belongs to a tradition of constant interpreting that does not follow a set plan. It manifests itself as pieces of acquired knowledge, which operates surreptitiously as a setting to organize a person’s moral values regarding other people. In sum, it represents the group’s ethos. The Tentehar use this cunning ethos in their strategies in relating to Whites and to other Indians. To confirm this hypothesis, I provide a number of ethnographic examples. Tentehar sagacity appears in both small events of daily life and in tactic movements in interethnic contexts. It expresses itself as “the art of doing”, in Certeau’s terms, but not only. It is present in broader, intertwined contexts that require knowledge and strategic planning. I am referring to a *way of being and doing* that, although not exclusive to the Tentehar, for other indigenous peoples display similar features, has gone unnoticed by other ethnologists.

Key words: Tentehar; sagacity; contact strategies; knowledge

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1: Mapa Terras Indígenas no Maranhão.....	16
Figura 2: Cíntia e Milton Tentehar. Abril indígena 2017. Foto: Taciano Brito.....	88
Figura 3: Festas dos Rapazes na Aldeia Zutiwa. Foto: Sílvio Santana.....	94
Figura 4: Feira de Sementes na Aldeia Xupé. Foto: SAF.....	96
Figura 5: Festa da menina moça aldeia Xupé. No centro, de verde, cacica Luzenira. Fonte: SAF. ....	97
Figura 6: Convite para Festa do Mel na Aldeia Juçaral em 2015. Fonte divulgação por convite impresso. ....	101
Figura 7: Parentesco dos Santana.....	137
Figura 8: Evolução de valores dos contratos de transporte escolar indígena. Fonte: SEDUC-MA. (ALMEIDA, 2012, p.119).....	170

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1: Quadro das Terras Indígenas no Maranhão.....	17
Tabela 2. Festas Rituais.....	92
Tabela 3: Nível de escolarização e tomada de decisões.....	139
Tabela 4: Nível de estudo segunda geração.....	139
Tabela 5: Convênios celebrados Transporte Escola Indígena entre 2006 a 2009. (ALMEIDA, 2012, p.120)....	171

## **NOTA SOBRE O TRABALHO DE CAMPO.**

Nenhum trabalho de campo é solitário. Pelo menos, não em termos absolutos. Mas, existem aqueles que diriam que se trata de um trabalho solitário no meio da multidão. No meu caso, esse sentimento nunca me tomou. Desde 2009<sup>1</sup>, as idas e vindas às terras indígenas são compartilhadas com minha companheira Larissa dos Santos Martins. Nossas visões da pesquisa e do trabalho com os Tentehar influenciaram um ao outro. Nosso trabalho de campo nunca foi solitário, mas compartilhado. Nossa presença em terra indígena como homem e mulher, namorados, marido e esposa, antropólogos nos deu acesso a momentos que sozinhos, talvez, jamais tivéssemos tido. Esta tese, que vos apresento, e a dissertação de Larissa dos Santos Martins foram gestadas simultaneamente. Qualquer leitor mais atento perceberá que dados de campo surgem aqui e lá. Não poderia ser diferente, nossas informações foram coletadas na maioria das vezes coletivamente, e quando não, foram discutidas quase à exaustão. Esta nota visa valorizar essa parceria que se estendeu da vida para o trabalho. Dar crédito a quem merece, que não caberia numa nota de agradecimento.

## **NOTA SOBRE A GRAFIA TENTEHAR.**

A escrita tentehar é uma arte ainda em construção. Linguistas, antropólogos e os *Tentehar*, discutem há décadas sobre formas de grafar a língua desses índios. Segundo Carole e Carl Harrison (2013), na década de 1960 o casal Margareth e David Bendor-Samuel, da Associação Internacional de Linguística – AIL, outrora conhecido como Summer Institute of Linguistic – SIL, coletaram dados de diversas regiões em que falantes tentehar habitam. Uma ortografia da língua tentehar, inspirada na língua portuguesa, foi elaborada pelos Bendor-

---

<sup>1</sup> Antes disso, trabalhei no CIMI e SEDUC-MA, sempre em equipes de trabalho.

Samuel. Naquele período, diversas pessoas, incluindo missionários religiosos, professores e monitores bilíngues ajudaram na coleta desses dados que deram origem às cartilhas, pequenos livros, mas, sobretudo, foram utilizadas para traduzir a bíblia cristã para o Tupi.

Nos anos 1970, os monitores bilíngues já ocupavam espaços nas escolas tentehar implantadas pelo SPI. Nas décadas de oitenta e noventa, após a constituição de 1988, e da universalização do direito à educação escolar, os professores de língua indígena assumem papel destacado na confecção de materiais em língua materna. A coletânea “Livros Didáticos Indígenas e Indigenista”, organizada por Almeida e Panet (2010), é um exemplo desse protagonismo. Nessa coletânea, professores Tentehar de várias regiões expuseram narrativas e até um dicionário *tentehar* em língua materna, resultado de suas monografias de conclusão do Curso de Magistério Indígena promovido pela SEDUC-MA. Em 2013, Carole e Carl Harrison, baseando-se nos dados coletados pelo casal Bendor-Samuel, e por eles próprios nos anos posteriores, organizaram um dicionário Tentehar-Português. As orientações ortográficas e gramaticais daquele dicionário, são as mais utilizadas até hoje por muitos dos professores indígenas.

Recentemente, Fábio Duarte, juntamente com Cíntia Silva (2018) e outros colaboradores, organizaram o livro *Coletâneas de Narrativas Guajajara*. Neste livro, a literatura *tentehar* é escrita em língua materna e em português. Considero as anotações sobre as convenções contemporâneas da língua tentehar, que constam nesse livro, as mais adequadas para o trabalho, sobretudo, pela ativa participação, como especialistas, dos Tentehar na confecção desse material. Os produtores do livro tiveram bastante zelo pela produção de cada participante. Os dialetos da língua tentehar são respeitados, de modo que o que vemos é um rico material. Durante todo o trabalho de campo com os Tentehar, estivemos sob a orientação criteriosa, no que tange a língua tentehar, da Professora Mestre Cíntia Santana da Silva. Recebemos, também, contribuições valiosas de Luís Carlos, Suluene Santana e Surama

Santana, atualmente, todos moradores de Lagoa Quieta, na TI Araribóia. Sendo assim, a forma escrita e até grafia de alguns nomes utilizados neste trabalho seguem o dialeto dessa região. Assim, para os propósitos deste trabalho adotamos o modelo proposto por esses autores. Para um entendimento preliminar desse modelo, 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 a escrita tentehar nesse trabalho.

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 é adjetivo, por exemplo, “a sagacidade 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.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. QUEM SÃO OS TENTEHAR.....	16
Antecedentes históricos/narrativos.....	19
Os Tentehar na literatura etnográfica contemporânea.....	46
2. PARA UM ESTUDO DA SAGACIDADE E DAS ESTRATÉGIAS NAS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE OS TENTEHAR.....	59
Antecedentes para construção da sagacidade.....	59
Estratégias Tentehar nas relações interétnicas.....	65
O canto da invisibilidade.....	75
A política vai à festa.....	89
3. <i>MAÍRA, MAIRA'YR E MUCURA'YR</i> E A MANIPULAÇÃO DE TUDO.....	103
Mistura: produto e produtora da vida.....	103
O protagonismo das mulheres.....	118
4. OS BRANCOS NÃO SABEM!.....	143
Desunião e reciprocidade.....	143
A “origem” da desunião e a batalha dos sagazes.....	150
As viagens dos maíras e a formação da liderança tentehar.....	175
“Os brancos não sabem”.....	190
CODA.....	214
Referências.....	222

“Quando ele nasceu dei o nome de Ucijara, mas aí ele adoeceu e quase morreu. Um dia no hospital um pai-de-santo olhou para ele e disse: “é seu filho senhora? Qual o nome dele?”. Conteí e ele me sugeriu que rebatizasse com outro nome, pois os índios (encantados) queriam levá-lo para junto deles”.

História que minha mãe me contou quando lhe disse que iria trabalhar com povos indígenas. Em sua cabeça a profecia, de alguma forma, cumpriu-se.

A ela, Maria Edeomar, meu agradecimento.

Aos Tentehar, por cumprirem a profecia.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho expressa mais que uma pesquisa de conclusão de doutorado, expressa a vivência de longa duração entre mim e várias pessoas que aprendi a chamar de amigos, irmãs e irmãos. Devo dizer de antemão, portanto, que talvez a dificuldade de me afastar das pessoas tenha sido o maior desafio para a construção desse trabalho. Os 22 anos de convivência com os *Tentehar*, desde a primeira vez que pisei numa aldeia, não foram suficientes para afastar de mim a sensação de ter voltado aos primeiros anos de minha graduação<sup>2</sup> em que me esforçava para seguir as orientações de meus mestres para dominar o “*olhar, o ouvir e o escrever*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

É impossível determinar quantas vezes fui às terras indígenas dos Tentehar no período mencionado. De certo, estive muito mais vezes em umas que em outras, como é o caso das terras Araribóia, Bacurizinho, Morro Branco e Cana-Brava/Guajajara. Estive nas terras Rio Pindaré e Carú algumas vezes também, mas em Lagoa Comprida, Urucu-Juruá e Rodeador posso contar nos dedos quantas vezes estive ali. Todavia, não é contando o número de idas e vindas às terras tentehar que meço o meu campo. Este ponto, aliás, é delicado! DaMatta (1987, p.146) afirma que o trabalho de campo enquanto técnica de pesquisa é fácil de justificar abstratamente. Seria, basicamente, uma maneira de buscar novos dados sem intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pelas mesmas regiões. Esqueceu-se de citar que a consciência indígena também está no jogo. O trabalho do antropólogo deixou de ser um movimento solitário, individual e, até certo ponto, romântico como descrito no *anthropological blues* daquele autor. Os interlocutores deixaram de ser simplesmente figuras exóticas com as quais nos familiarizamos para (des)exotizá-las, ou nos exotizamos para que supostamente sejamos

---

<sup>2</sup> Minha graduação teve início em 2005, metade do caminho, por assim dizer.

familiarizados por elas. São atores atentos e participativos que estão presentes em todas as etapas do conhecimento, inclusive no processo de escrita. Algumas de minhas principais interlocutoras foram também leitoras críticas de trabalhos anteriores, a exemplo de minha dissertação de Mestrado<sup>3</sup>. Portanto, este é um trabalho realizado a muitas mãos, melhor dizendo, a muitas mentes entrelaçadas.

Minha aceção do campo é que ele se define pela dimensão das relações sociais que foram construídas em uma rede específica de relações. Neste caso, refiro-me às redes construídas por determinado grupo de pessoas tentehar que ajudaram a construir a noção de sagacidade, quer dizer, dar um sentido epistemológico ao termo. Nesse experimento, espaço e tempo não se separam. As redes de relações que persequi neste trabalho se estenderam no tempo e no espaço ora se expandindo e ora se contraindo. As discussões sobre narrativas tentehar travadas incontáveis vezes com interlocutores diversos foram fundamentais para compreender quais fios seguir e quais abandonar. Neste sentido, procurei privilegiar as interpretações e representações que os Tentehar fazem de si mesmos. Do mesmo modo, as leituras que fazem de nós. Ambas, fundamentais para a noção de sagacidade e das estratégias de relacionamento interétnico que são o cerne deste trabalho. Sempre me impressionou a sagacidade com que os Tentehar enfrentam as relações sociais cotidianas. O dia-a-dia na aldeia, as festas rituais, problemas de saúde, questões relacionadas à educação, à família e questões afins, as relações com brancos, a relação com outros índios, enfim, em praticamente todas as esferas da vida, é possível perceber um conjunto de predisposições sedimentadas na forma de um *ethos* (BATESON, 2008, p. 171), que se expressa através de práticas que, vistas com o devido distanciamento, assemelham-se ao que podemos chamar de estratégias. Este trabalho, portanto,

---

<sup>3</sup> Cíntia Santana na construção da própria dissertação se deparou com a minha. Suas considerações sobre aquele texto foram fundamentais para a escrita deste texto. Suluene Santana e Luís Carlos sempre trouxeram importantes *feedbacks* para a construção das noções exploradas neste trabalho, incluindo a ideia de sagacidade.

é sobre essas estratégias, melhor dizendo, sobre a *sagacidade* contida nas estratégias empreendidas nas relações sociais vividas pelos Tentehar.

A noção de sagacidade será explorada a seu tempo no capítulo 2. Posso adiantar, contudo, que escolhi este termo por entender que ele define bem o que os Tentehar pensam sobre sua condição humana, de estar no mundo, e por ser a palavra em português que mais se aproxima dos termos nativos *irairakatu* e *ukwaw katu*, utilizados para falar desta condição. Sagacidade é um termo que deriva do latim *sagatitae*, cujo significado alude a alguém dotado de perspicácia ou finura, habilidade para depreender, aprender ou interpretar algo através de indicações simples ou rudimentares. Uma pessoa sagaz se caracteriza por ter alguma agilidade de espírito e facilidade de compreensão. A sagacidade, portanto, se faz perceber em pequenos movimentos da vida tentehar cotidiana e, também, em movimentos táticos realizados nas relações interétnicas deste povo. Expressa-se como uma “arte de fazer”, como sugere Certeau (2002), mas não para aí, avança em movimentos maiores e articulados que exigem conhecimento e planejamento estratégico. Refiro-me a um *jeito de ser e fazer* (ALMEIDA, 2012) que, se não é específico dos Tentehar, dadas as semelhanças com a ação e atuação de outros povos indígenas, não tinha sido ainda percebido pelos etnólogos nos termos em que analiso neste trabalho.

Para tentar demonstrar minha hipótese, organizei este trabalho em quatro capítulos. No primeiro, analiso antecedentes históricos acerca do Tentehar, tentando ver elementos que possam explicar preliminarmente a ideia de sagacidade e sua utilização na formulação de estratégias. No segundo subitem deste capítulo, reviso a literatura contemporânea sobre este povo, dando ênfase ao fato de os autores estarem aparentemente presos a vícios oriundos da teoria da aculturação. Imbuídos dos vícios dessa tradição teórica, não conseguiram ver agência nas ações dos Tentehar, ou quando viram, eram traços meramente reativos aos impactos do contato.

No segundo capítulo, apresento as categorias nativas *irairakatu*, *akwa paw*, *akwa katu* como pontos de partida para analisar a noção de sagacidade. Ainda nesse capítulo, retomo aspectos narrativos e exploro como a sagacidade opera manejando aspectos espirituais na vida cotidiana. Exploro depoimentos nativos que sugerem que os “poderes místicos” podem interferir nas relações cotidianas, sendo usados como ferramentas de defesa e combate. É uma sabedoria que faz parte da noção de “o que é ser um verdadeiro Tentehar”. Nesse capítulo, vemos a sagacidade na relação interétnica com outro povo indígena, mas também na disputa de espaços pelo protagonismo das relações com os brancos.

Minha intenção no subitem “A política vai à festa” foi demonstrar que para além dos acontecimentos principais – a festa em si mesma –, ocorre um universo de ações periféricas importantíssimo. Portanto, não entrarei nas minúcias dos rituais tentehar, tampouco nas suas implicações cosmológicas. Ao contrário, analiso como tais eventos se tornaram espaço privilegiado do modo de fazer política tentehar. Nestes momentos, a sagacidade opera na construção de novas e na renovação de antigas alianças, na diluição de conflitos, na formação de novos quadros de lideranças, e na informação de seus pares e aliados.

No capítulo três, discuto aspectos cosmológicos da *sagacidade*, mostro como essa noção tem estreita ligação com os heróis culturais, inspirando o *jeito de ser e fazer tentehar*. Como num jogo de espelhos, os Tentehar miram nos heróis culturais sua imagem refletida, ou seja, atribuem a *Maíra*, *Maíra`yr* e *Mucura`yr* as qualidades e habilidades que gostariam de ter e as perseguem. A esperteza dos três é um exemplo desses atributos. Discuto, também, a categoria *mistura*, analisada do ponto de vista do nativo (GEERTZ, 1997), como elemento da manipulação das coisas, uma arte praticada pelos heróis culturais que é, em certa medida, mimetizada pelos Tentehar nas relações sociais cotidianas. A mistura, afinal, surge como produto e produtora de vida; sem ela, as coisas ficariam paralisadas no tempo e no espaço. Por fim, utilizo as categorias anteriormente analisadas para verificar o protagonismo das mulheres.

Nesta seção, avalio a ascensão de Maria Santana e sua família, de uma condição periférica na TI Araribóia a uma posição de destaque em todo Maranhão, quiçá no Brasil.

O quarto e último capítulo avalia que a longa relação de contato dos Tenteihar com os brancos os faz pensar que são especialistas sobre eles. Julgam-se conhecedores da sociedade branca e criticam os brancos por serem incapazes de acompanhar e entender seus costumes e sua forma de pensar. Através de exemplos, exploro a ideia dos Tenteihar de que, em determinadas circunstâncias, são mais espertos que os brancos com quem se relacionam. Estudo as relações de troca como elemento de ampliação das redes familiares discutidas no capítulo anterior. Demonstro como as novas relações sociais favorecem o gradual protagonismo das lideranças tenteihar como representantes do povo, uma vez que, incorporam para si as principais características da sagacidade. Parto das relações estabelecidas no período conhecido pelos índios como “Nos tempos da CVRD”, que se refere à instalação do Projeto Grande Carajás nos anos 1980. Esse período ficou marcado na memória tenteihar como um ponto de mutação das condutas, dos padrões de assentamento e das relações com instituições de Estado.

A sagacidade é uma noção abstrata, difícil de perceber, talvez o leitor se pergunte ao final deste trabalho: o que há de especial nas questões apresentadas? O que esses Tenteihar fazem que outros índios também não façam? Onde está ou qual é o fator de exclusividade que os torna especiais em relação aos outros? Diria que não é necessariamente o que os Tenteihar fazem, mas como fazem. O que se pode adiantar, por enquanto, é que os Tenteihar conseguiram, antes e com maior frequência que os demais, fazer leituras das situações que, poderíamos afirmar, são mais adequadas à solução dos problemas enfrentados. Assim, enquanto os Tupinambá, os Tremembé e os Kapietrã, por exemplo, guerreavam, os Tenteihar estabeleciam estratégias primordialmente não violentas. Daí a expressão de “combatemos guerra com reza”, que veremos no segundo capítulo.

A sagacidade está na manipulação das relações sociais. O branco deve ser conhecido e dominado, por que não dizer “pacificado”, como exemplificam os vários casos etnográficos compilados por Albert e Ramos (2000). Esta relação não se limita ao branco. Ela se aplica a todos os outros interlocutores sociais.

Dominar a linguagem dos brancos, suas invenções e convenções, é dominar o outro sem, contudo, transformar-se nele. A sagacidade ajuda os Tentehar a obter o conhecimento e o reconhecimento dos karaiw<sup>4</sup> para uso próprio. Em minha interpretação, essa conduta diz respeito ao acionamento das habilidades extraordinárias de Maíra’yr e Mykura’yr, de viver, como na narrativa, entre as “onças” e nem por isso se tornar definitivamente uma delas. A sagacidade, como veremos está na habilidade de manipular conhecimentos diversos; por isso se diz que um tenteharer’ete (um Tentehar de verdade) deve ser um Tenteharer ma’e kwaw katu har (um Tentehar sábio). Enfim, entendo a sagacidade como uma amálgama resultante de um complexo quadro de relações interétnicas que se associam a características identitárias profundas e fortemente ancoradas nas tradições ancestrais desse povo. Este quadro de relações interétnicas funciona como a arena onde os Tentehar travam seus embates com a alteridade e exercitam toda sua sagacidade em forma de estratégias de relacionamento. De novo, alguns argumentariam: mas, isso a maioria dos índios faz. Concordo. Todavia, as etnografias contemporâneas, pelo menos aquelas sobre os Tentehar, subestimaram o papel dos índios nas relações interétnicas. Assim, a originalidade deste trabalho não está na descrição do que fazem os índios, mas na atenção a um conjunto de características que formam uma categoria de entendimento específica, a sagacidade.

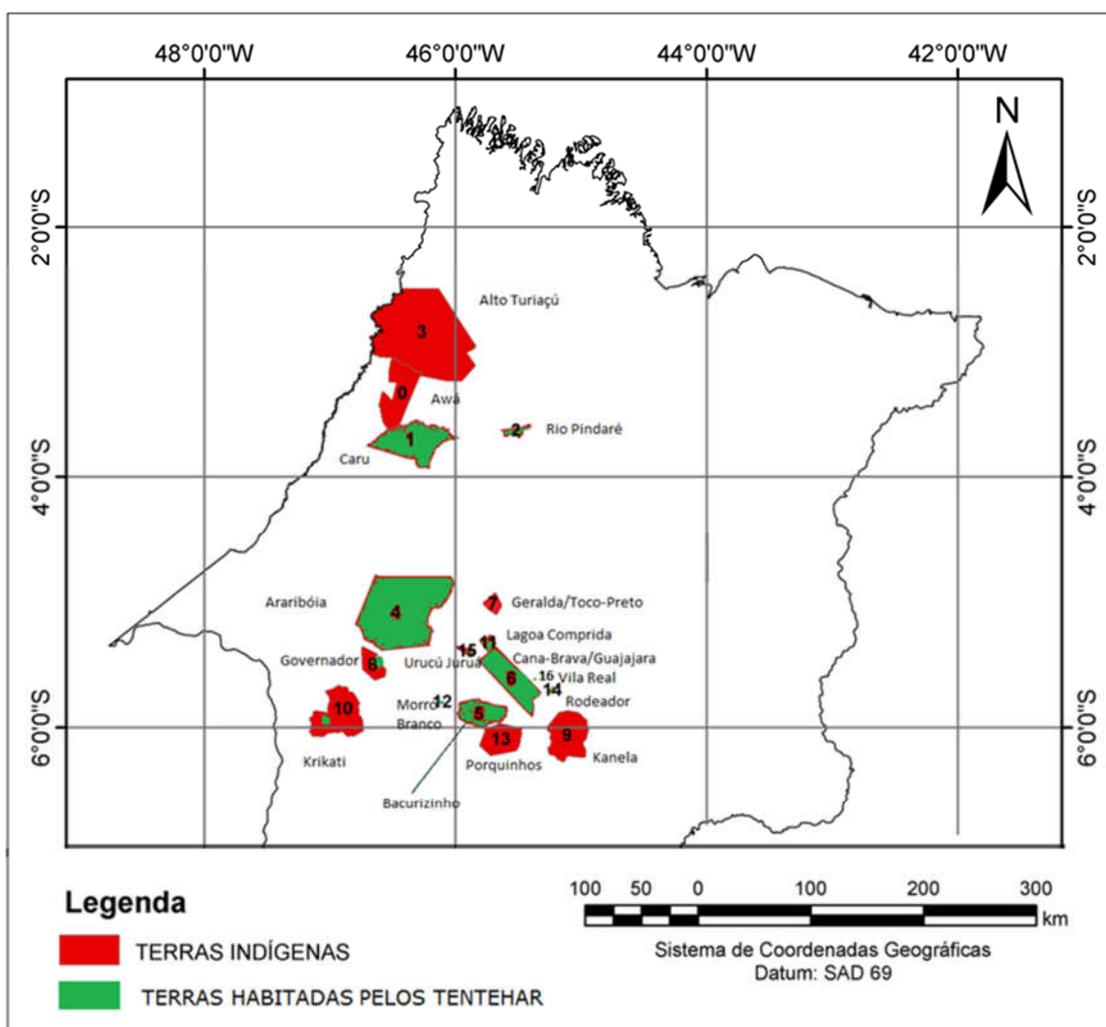
---

<sup>4</sup> Termo genérico para designar pessoas não indígenas.

# 1. QUEM SÃO OS TENTEHAR.

Os *Tentehar* são um povo indígena conhecido entre os maranhenses e os antropólogos como Guajajara. Ocupam extensa área desde o vale do Pindaré até o Médio Mearim na região central do Maranhão. No mapa abaixo apresento as áreas reconhecidas pelo Estado brasileiro como de usufruto desse povo e de outros que também as habitam.

Figura 1: Mapa Terras Indígenas no Maranhão



Fonte: Mapa adaptado de fontes diversas (FUNAI, PPCD-MA, ASS. CARLO UBBIALI) por Almeida (2012, p.29)

Aquelas em verde indicam a presença dos Tentehar na sua Terra Indígena. Das dezoito terras, doze são ocupadas por eles, sendo que em oito delas possuem usufruto exclusivo e em outras quatro dividem a terra demarcada com outros povos como podemos ver na tabela abaixo.

	<b>TERRAS INDÍGENAS</b>	<b>POVOS INDÍGENAS</b>	<b>SUPERFICIE Ha.</b>
1.	Awá	Awá	111.000
2.	Caru	Tentehar, Awá	172.667
3.	Rio Pindaré	Tentehar	15.003
4.	Alto Turiaçú	Ka'apor, Awá	530.525
5.	Araribóia	Tentehar, Awá	413.288
6.	Bacurizinho	Tentehar	82.432
7.	Cana B./Guajajara	Tentehar	137.329
8.	Geralda Toco-Preto	Krêpum Kateyê	18.506
9.	Governador	Gavião Pykobjê, Tentehar	41.644
10.	Kanela- B. Velho	Memortumré	125.212
11.	Porquinhos	Apeniekra	79.520
12.	Krikati	Krikati, Tentehar	146.000
13.	Lagoa Comprida	Tentehar	13.198
14.	Rodeador	Tentehar	2.319
15.	Urucú-Juruá	Tentehar	12.697
16.	Vila Real	Tentehar	11.029
17.	Morro Branco	Tentehar	49
18.	Krenyê	Krenyê	8.000

Tabela 1: Quadro das Terras Indígenas no Maranhão

Cabe ressaltar que os Tentehar que habitam as terras demarcadas pelo Estado brasileiro não correspondem ao total de indivíduos desse povo. Existe grande número nas cidades do Maranhão e de outros estados, seja em condição temporária, seja em condição permanente.

Os Tentehar são falantes de uma língua classificada como Tupi (RODRIGUES, 1986), que inclui os povos Guajajara e Tembê. Estes últimos habitam em terras paraenses e, segundo dados do Siasi/Sesai (2014), somam 1.879 pessoas. Ambos os povos se autodenominam como Tentehar. Este trabalho trata apenas daqueles conhecidos como Guajajara e que estão situados em terras maranhenses.

O etnônimo Tentehar é tratado na literatura especializada de diferentes formas. A maioria delas não difere muito entre si, resume-se à inclusão de um hífen, um acento ou um

fonema a mais ou a menos. Os Jesuítas franceses, por exemplo, ao se deparar com eles por volta de 1613, chamaram-nos de “Les Pinariens” ou habitantes do Pindaré (UBBIALI, 1997, p.51). Wagley & Galvão (1955) utilizaram *tenetehara*, termo que fora adotado pela maioria dos autores que estudaram esse povo posteriormente, por exemplo, Diniz (1994), Zannoni (1999), Ubbiali (1997), Gomes (1977, e 2002) e Coelho (2002). O nome Guajajara (*wazay’w yzara*) é o mais utilizado. Segundo Gomes (2002), este nome foi dado pelos Tupinambá que os chamavam de “povo do cocar”. Em publicações do Laboratório de Línguas Indígenas – LALI, coordenadas pelo professor Arion Dall’Igna Rodrigues, intituladas Línguas e Culturas Tupi volumes I e II (2007 e 2010, respectivamente), é possível verificar a utilização da forma *Tenetehára* (DUARTE, 2007; DUARTE e CASTRO, 2010).

A despeito destas várias formas, algumas com elaboradas explicações para o seu uso<sup>5</sup>, utilizo neste trabalho a forma *Tentehar*, segundo a convenção de escrita acordada pelos Professores Indígenas *Tentehar* durante os cursos de formação de professores realizados entre os anos de 1996 e 2001<sup>6</sup>, e também em atenção às obras das professoras *tentehar* Cintia Santana<sup>7</sup> e Alzenira Alves, ambas publicadas em 2010, na coleção *Livros Didáticos Indígenas e Indigenistas* (ALMEIDA & PANET, 2010). A partir da metade dos anos 2000, a maioria das publicações acerca desse povo foi gradativamente adotando a forma escolhida pelos próprios índios para se autoidentificar. Esse movimento se deve, sobretudo, aos próprios *Tentehar*, que passaram a exigir com maior veemência, nos diversos espaços em que participam, incluindo a academia, escrita e pronúncia corretas segundo seus próprios critérios de autodenominação.

---

<sup>5</sup> Ver a explicação de Gomes (2002) no capítulo 1 de seu livro, por exemplo.

<sup>6</sup> Trata-se de cursos de formação de professores indígenas realizados pela Secretária de Estado da Educação – SEDUC-MA em convênio com o Ministério da Educação– MEC e, também, em curso realizado pelo CIMI-MA. Em ambos, os professores *tentehar* de todas as terras indígenas do Maranhão se reuniram em várias sessões para discutir aspectos escritos da língua materna, entre eles, o termo “*tentehar*”.

<sup>7</sup> Cíntia é graduada em Licenciatura Intercultural Para Formação e Habilitação de Educadores Indígenas. Universidade Federal de Goiás, UFG. Mestra em Linguística e Línguas Indígenas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Alzenira é Graduada em Pedagogia e Professora na Aldeia Piçarra Preta.

## ANTECEDENTES HISTÓRICOS/NARRATIVOS

A história dos Tentehar remete aos tempos heroicos de *Maíra* que os criou e lhes ensinou quase tudo que sabem. *Maíra* permaneceu entre os Tentehar até ser superado por seus filhos, *Maíra'yr* e *Mucura'yr*<sup>8</sup>. O período em que *Maíra* viveu entre eles parece ser, até hoje, o mais importante para os Tentehar. A chegada dos brancos parece ter reforçado isso. Frequentemente, referências aos tempos de *Maíra* são usadas para encarar e resolver os problemas criados pela chegada dos brancos. Neste sentido, o que quero dizer com 'antecedentes históricos' é, na verdade, um conjunto de dados coletados de fontes secundárias cotejados com o que dizem os índios. Desta maneira, tem valor interpretativo, uma vez que analisa essas visões retrospectivamente com ênfase na busca de pistas que possam me levar à ideia de sagacidade.

Os primeiros registros do seu contato com os brancos datam de 1613, quando o litoral e matas maranhenses ainda assistiam à sangrenta guerra dos portugueses contra os Tupinambá, os quais pereceram antes mesmo do fim daquele século<sup>9</sup>. Enquanto o contingente tupinambá decresceu, como o de tantos povos de tradição Jê-Timbira, os Tentehar oscilaram ao longo destes últimos quatro séculos, mas conseguiram se recuperar demograficamente. Em meados do século XX, estabilizaram-se e, desde então, crescem acima dos níveis nacionais.

Mércio Pereira Gomes (1977, p. 65) estimou em 3.000 pessoas o número de Tentehar antes do contato com portugueses. Anos mais tarde, revisou sua estimativa e apresentou um

---

<sup>8</sup> Falaremos adiante acerca dessas personagens e suas influências sobre o povo *Tentehar*.

<sup>9</sup> Quando afirmo que os Tupinambá não resistiram à onda colonizadora, estou em certa medida, reproduzindo o senso comum douto, quando a partir de meados do século XVIII, os autores pararam de fazer referência a esse povo como uma grande nação habitante do Maranhão. Não podemos desprezar, contudo, a presença contemporânea dos Tupinambá em outras partes do Brasil, como, por exemplo, na Bahia: Serra do Padeiro, Olivença e Belmonte. Em São Luís, no Maranhão, o Governo do Estado implantou uma obra para construção de via expressa, cuja trajetória implicou no remanejamento de moradores da Vila de Vinhais Velho. Esta ação desencadeou uma reivindicação pelo Sr. Olegário Batista Ribeiro (Tupinambá), líder comunitário, junto à FUNAI, de um processo para identificação de território Tupinambá na Vila referida, em fase de análise. A obra, a despeito dos protestos da comunidade já foi concluída.

número bem mais otimista: 10.000 indivíduos (GOMES, 2002, p. 516). Sua revisão é baseada em especulações a partir de relatos de viajantes e das missões do início do século XVII, os quais se referiam aos Tentehar como uma “grande nação”. Gomes (2002, p. 516) pergunta se a noção de grandeza exposta por d’Abbéville e La Ravardiere em seus relatos seria uma comparação com o povo Tupinambá, referência numérica para a época e, que, segundo ele, somava 50.000 indivíduos ao longo da costa maranhense.

Naturalmente, sendo especulações, não podem ser confirmadas. Contudo, o conjunto de indicações dadas por Gomes ajuda a pensar como a noção de sagacidade foi se conformando a partir das experiências do contato com outros atores envolvidos. Considerando que tanto os Tentehar quanto os Tupinambá – e diversos outros povos que habitavam o Maranhão, por exemplo, Araiões e Kapietrãs – foram expostos às guerras promovidas pelos portugueses, mas que apenas os primeiros resistiram às diversas ondas colonizadoras até os dias atuais, cabe perguntar a que se deve isso. Entre tantos fatores que podem ter corroborado para esse cenário, entendo que, embora não pudessem se livrar da guerra, os Tentehar perceberam que o confronto direto se tornara uma estratégia inviável.

Observa-se que a guerra teve, em curto tempo, consequências devastadoras para os Tupinambá e para a grande maioria dos povos indígenas habitantes no Maranhão no período colonial, sobretudo, para aqueles que assumiram como principal estratégia o confronto armado em defesa de suas terras. Entre 1616 e 1640, há notícias de, pelo menos, dois ataques aos Tentehar. O primeiro, promovido por Bento Maciel Parente, sertanista famoso por liderar a expulsão dos franceses da ilha do Maranhão, seguindo ordens de Jerônimo de Albuquerque<sup>10</sup>, teve consequências nefastas, segundo nos explica Bernardo Pereira de Berredo:

---

<sup>10</sup> Jerônimo de Albuquerque era filho de português com uma índia pernambucana. Foi enviado ao Maranhão para tomar o domínio dos franceses que estavam instalados na ilha de São Luís. Sua ação contra os Tupinambá foi implacável, uma vez que estes eram aliados dos franceses. Após a conquista da Ilha, enviou emissários ao continente em busca de riquezas e braços escravos. Bento Maciel liderou várias das expedições ordenadas por Jerônimo.

[...] sem retirar outro fruto de seu muito trabalho, que o de fazer guerra aos bárbaros tapuias guajajaras com fatal estrago da sua nação, que na maior parte reduzida ao grêmio da Igreja no governo de Francisco Coelho de Carvalho, se conserva hoje em uma boa aldeia, da administração particular dos religiosos da Companhia de Jesus. (BERREDO, 1995, p. 415)

Não é possível contabilizar as baixas entre os Tentehar. Todavia, considerando que o exército de Bento Maciel tinha quarenta e cinco soldados e noventa índios de etnias não definidas, não podemos subestimar a violência das ações empreendidas por essas ações de conquista. Em 1640, tem-se notícia da segunda investida. Dessa vez comandada pelo Capitão-Mor do Pará, Lucena de Azevedo, que, segundo Gomes (1977, p. 69), capturou 600 Tupinambá e 50 casais da Nação Pinaré. Portanto, as primeiras cinco décadas de convivência com os europeus foram bastante sangrentas.

Esta cadeia de batalhas contra os portugueses tem registros profundos na memória tentehar. Gomes (2002) coletou um depoimento do ancião Cipriano<sup>11</sup> no ano de 1978, na aldeia Canudal<sup>12</sup>. Cipriano reflete sobre sucessivos conflitos entre o seu povo e os portugueses:

Maíra e seus filhos saem à procura de um lugar para morar. A essa altura, Maíra, por ter se casado com uma índia, deixa de ter poderes tanto quanto o seu filho Maíra-yr. Eles chegam a um lugar onde fazem o desjejum com café, bolo, tapioca e outras comidas à moda dos *karaiw*, e é *Maíra-yr* quem prepara, como se estivesse tomando conta da situação. Chegam a uma ilha e decidem ‘é aqui vamos morar’. Constroem uma casa grande, caiada de branco, e convidam os índios a virem morar com eles fazendo um grande povoado. Lá fabricam de um tudo: espingarda, roupa, sabão, facão, querosene, fósforo, enfim, bens manufaturados, ‘mercadorias’ de toda sorte, e fazem uso do dinheiro. Isto é, eles são os próprios civilizados. *Maíra-yr* vira São Pedro, *Mykura-yr* fica sendo Joãozinho, e o velho Maíra vira o Governo. [...]

O lugar que isso acontece é o Rio de Janeiro. Daí começam a chegar os *mázàn* (portugueses) de Portugal, Vêm, tomando conhecimento do lugar e voltam ao seu país. Depois retornam, pedem licença para fazer morada,

<sup>11</sup> Ao longo do texto serão citadas duas pessoas com o nome de Cipriano. Um foi morador da TI Araribóia e o outro da TI Rio Pindaré e Carú. Para diferenciá-los, tratarei o primeiro como os mais antigos o chamam até hoje: Supriano, o cacique geral da Araribóia.

<sup>12</sup> A Aldeia Canudal fica situada na extremidade Sudeste da T.I. Araribóia. Durante vários anos foi sede de um Posto Indígena da Funai extinto na reforma do estatuto da instituição em 2009.

mas não são aceitos. Uma vez mais aparecem, desta vez para brigar. Os Tenetehara lutam e perdem a disputa pelo Rio de Janeiro, abrindo mão de tudo para os portugueses invasores, inclusive trocando de língua. Isto é, deixam de ser civilizados e passam a ser índios, enquanto os portugueses, que eram como índios, passam a ser civilizados, donos agora da espingarda e das demais mercadorias. Os Tenetehara ficam com os arcos e sua cultura indígena e se retiram do Rio de Janeiro, da sede do Governo, sob uma condição, que é um acordo solene, uma concordata, segundo o qual o Governo [...] deve protegê-los para sempre, bem como lhes dar as coisas (que eles não sabem mais fazer) de que precisam. Então os Tentehara vêm para o Maranhão. Sua nova morada é também como se fosse uma ilha, com um rio grande ou um lago grande ao seu redor. Passados muitos anos, os karaiw começam a chegar de novo, pedem terra para morar e começam a incomodar. Um índio faz balsa de buriti e atravessa o rio, onde acha uma terra muito bonita, com muita caça, sem morador. Convida seus parentes para situar essa nova terra e aos poucos todos mudam. Os karaiw se achegam de novo, e os Tenetehara vão se afastando deles, sempre procurando um local tranquilo para viver, sempre em retirada. Ao longo dessa trajetória, que já tem localidades geográficas nomeadas, se batem com os Àwà, isto é, os índios Timbira, que viviam nos Rios Grajaú e Mearim Situam os lugares onde hoje estão as cidades de Pedreiras e Barra do Corda, no Rio Mearim, depois a Vila de Grajaú, no Rio Grajaú, onde não conseguem ficar por causa dos conflitos com os Àwà. Afinal, fazem as pazes com os Àwà, e aí já estamos em finais do século XIX. Desde então os Tenetehara vivem nos lugares em que estão, as matas frias e as matas secas, as quais amansaram das onças brabas, os *zawaruhu*, e dos capelobos, os *àzàng*. (CIPRIANO apuda GOMES, 2002, 56, 57, 58) (Grifos meus)

Essa narrativa atualiza a condição tentehar no mundo, sobretudo, com relação à insistente presença portuguesa numa sequência de embates nos quais não obtiveram sucesso. O lapso temporal abrangido por Supriano é bem maior que as cinco décadas antes mencionadas. Ele atualiza toda a história da relação com os karaiw até hoje, incluindo o recente embate por territórios com os àwà, nome genérico dado aos índios de cultura Jê.

Antes dos *màzan*<sup>13</sup>, os Tentehar eram senhores de si e tinham conhecimento suficiente para produzir tudo que precisavam, incluindo moeda. A negativa dos Tentehar em dispor de suas terras produz lutas às quais eles, a princípio, tentam evitar, mudando várias vezes de lugar. O que se sucede é uma sequência de encontros e fugas, até que não há mais para onde ir. Na fala de Supriano as fugas são atribuídas a uma decisão aparentemente unilateral dos Tentehar: *“e os Tenetehara vão se afastando deles, sempre procurando um local tranquilo para viver,*

---

<sup>13</sup> Termo utilizados para aqueles não índios que vieram pelo mar, geralmente os portugueses.

*sempre em retirada*”. Supriano enfatiza o caráter pacífico de seu povo. Entende a procura por um “lugar tranquilo” como um lugar sem *karaiw* e, por conseguinte, um lugar pelo qual não precisem lutar. Ocorre que não importava quantas vezes mudassem, sempre voltavam a se encontrar com os brancos. A narrativa de Supriano pode ser comparada à de Adriano da Aldeia Três Lagoas:

Aí pra cá é capital Teresina né? De lá pra cá, hoje está São Luís, bem aí depois de Teresina. Depois de São Luís, hoje está a cidade de Vitorino Freire. Isso tudo não tinha estrada. Eles (os *Tentehar*) conseguiram fazer outra moradia onde hoje é Itaipava. Subindo o Rio Mearim bem onde hoje o Pedro Marizê (Hoje TI Bacurizinho). Ele chegou pra cá em 54, de lá onde eles moravam, eu cheguei pra cá em 53 (TI Araribóia). Não tenho leitura não, mas, conhecimento... Eu vejo de onde eu venho alcançando. Criou Grajaú, criou Sítio Novo bem aí, depois criou Montes Altos, Ribeirãozinho, Imperatriz. Depois de imperatriz criou Amarante, tudo na presença desse Guajajara aqui. Na presença desse Guajajara aqui. E tinha uma estrada de boiada, bem ali na aldeia Barriguda onde tá outra sobrinha minha. A estrada de boiada passava no Buritizal, Aterrado, e passando lá na aldeia Sapucaia, onde o meu bisavô morava. Até onde tá hoje o Bom Futuro, de Bom futuro à São Luís, Teresina. Eu ia tocando boi mais meu avô, lá onde está a Bahia, lá onde está a capital do Ceará, lá onde está São Paulo, tudo no conhecimento desse Guajajara aqui. Tudo era virgem. Tudo isso eu alcancei, agora eu não sei contar do outro lado do rio Tocantins, por aí eu não tenho conhecimento não, para o rumo do Pará. Também não sei contar onde dessa outra aldeinha, Xingu, chamado.

Chegaram conosco (Os índios Gavião), no tempo do Alto Alegre vieram se amansar bem aí na chapada, lá onde tá a aldeia Nova. Foram amansados conosco, os Guajajara. Eles vinham sempre se matando conosco. A índia Gavião sabia falar nossa linguagem. Dizia: ó meu povo está por aí, meus filhos estão por aí, vocês não vão mais mexer. Foram botados pelos brancos, foi como começou. Botaram os Gavião para nos matar, porque no tempo de vocês (*karaiw*), a nação de vocês quase não vence a Guerra. Eu não alcancei, mas meus avós, meus bisavós alcançaram. Nós viemos de lá do Rio de Janeiro. Eu não alcancei. Eu nasci bem ali pertinho do Arame. Lá na encruzilhada do caminho que vai para o Alcides, no Zutiwa. Não tem pra onde nós sair daqui (...). Foi como estou explicando, no tempo do Alto Alegre. Foi, existiu essa guerra. Aí que se espalharam, quando (todos) ganharam o rumo. Mais do que isso não vou contar, porque não alcancei. Só não tenho estudo, mas história eu tenho demais (ADRIANO, entrevista realizada por Larissa Martins em 17.06.2018.)

Adriano, ao contrário de Supriano, coloca-se como testemunha ocular das mudanças. Seu papel na narrativa parece ser o mesmo de Maíra que muda e se afasta dos brancos cada vez que se aproximam. Na segunda narrativa, no entanto, esse papel parece se inverter e Adriano interage constantemente com os brancos que vão tomando os antigos lugares dos *Tentehar*.

Segundo seus relatos, ele próprio trabalhou entre os brancos, tocando gado algumas vezes e vendendo peles em outras. Assim como na narrativa de Supriano, coletada por Gomes (2002), Adriano faz uma extensa lista de lugares que foram surgindo após a chegada dos brancos. Tais lugares, segundo ele, eram moradas dos Tentehar. O Rio de Janeiro, presente nas duas narrativas, não é uma referência a um lugar concreto, mas a uma noção de distância. Quando ambos afirmam “nós viemos lá do Rio de Janeiro”, estão afirmando “viemos de muito longe”. A ênfase está no deslocamento, nas andanças tentehar, enfim, na viagem, elemento importantíssimo para obter conhecimentos e sabedoria. Voltaremos a este assunto no capítulo quatro.

Adriano acrescenta à fala de Supriano os índios Gavião. Estes aparecem como participantes da “guerra” do Alto Alegre<sup>14</sup>. Apesar de não poderem se livrar da guerra, o confronto direto tornou-se uma estratégia inexecutável. Gomes (2002, p. 516) afirma que: “*no século XVI, os Tenetehara tinham uma população de, provavelmente, dez mil pessoas. Com as primeiras guerras e a dominação escravagista, caíram para um quarto, seu nadir populacional em todos os tempos*”. Entendendo que a guerra não era o melhor caminho para alcançar sucesso, outras estratégias foram desenvolvidas.

Ao lutar e perder a batalha pelo “Rio de Janeiro”, foi-lhes roubado bem mais que a terra em disputa: foi-lhes retirado o monopólio da construção simbólica do mundo<sup>15</sup>. Sua condição de senhores das coisas foi substituída por uma condição de inferioridade. Sem lugar para fugir, o que fazer? Para onde ir? Restava-lhes assumir novas estratégias arriscadas, as quais foram sendo experimentadas forçosamente, até que se conformasse uma ação eficaz de sobrevivência.

---

<sup>14</sup> Tratarei de Alto Alegre mais adiante. Por enquanto, basta saber que foi um conflito entre *Tentehar* e frades capuchinhos, administradores da colônia agrícola de Alto Alegre, na cidade de Barra do Corda, que culminou em um evento sangrento no dia 13 de março de 1901. Quanto aos Gavião, cabe dizer que são um povo timbira que habita a T.I. Governador, vizinha a Araribóia. Falarei dos mesmos quando tratar de Alto Alegre.

<sup>15</sup> A ideia de poder simbólico consiste em modos “de fazer ver e de fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, por isso, a ação sobre o mundo e, portanto, o mundo” (BOURDIEU, 1977, p. 410), nos parece coerente nestes termos.

Entre as estratégias, estavam algumas que provocariam a resignação, pelo menos temporariamente, à nova condição no mundo que lhes foi imposta pelos invasores: mansidão, servidão, inferioridade... Outras impuseram-lhes confrontos com outros “parentes”, como no caso da “guerra” contra povos de cultura Jê, como Gavião e Canela, frequentemente lembradas pelos Tentehar.

Este período da colonização refere-se à implantação da unidade administrativa do Maranhão e Grão-Pará ligada diretamente a Lisboa. As constantes investidas de guerra aos índios eram justificadas pela necessidade de mão-de-obra escrava, todavia, o preço do escravo africano no Maranhão e Grão-Pará era extorsivo e, portanto, a mão-de-obra escrava negra considerada inviável, como observa Farage (1991, p.25). Deste modo, o cenário não era favorável aos índios que se viam em constantes embates com caçadores de escravos. Farage explica:

Dos índios dependiam não só a extração das “drogas do sertão”, como também todos os outros serviços voltados para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as amas-de-leite, as farinheiras... [...] a disputa pelo acesso e controle da mão-de-obra indígena é o fio que tece a história política do Maranhão e Grão-Pará. (FARAGE, 1991, p. 26)

Portanto, a constante mudança de lugar a que se refere o Ancião Supriano é bastante coerente com as afirmações de Farage. A busca constante por escravos tornou a vida próxima dos portugueses inviável, mais que isso, tornou-se perigosa. Por outro lado, a perseguição parecia não ter fim e, aparentemente, não havia mais lugares para onde ir. Neste contexto, a implantação da empresa jesuítica de comércio controversamente surgiu como uma alternativa a ser explorada, mesmo que transitoriamente<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Embora ainda não a tenha explorado satisfatoriamente, a condição de transitoriedade é fundamental para entender as estratégias adotadas pelos Tentehar para resistir ao jugo colonial e à história posterior. Cabe, no entanto, lembrar que eles eram os donos de tudo, como afirmou Cipriano. Sua jornada em busca de liberdade está relacionada com as provações que Maíra destinou aos seus filhos.

A instalação dos Padres Jesuítas no Maranhão inaugurou um cenário no qual os Tentehar puderam, pelo menos, recuperar-se numericamente, após as investidas sangrentas dos primeiros contatos. Pensam assim, pelo menos, os mais otimistas com relação à história desse povo. Este período é controverso, como já mencionei, porque aciona uma complexa rede de relações da política colonial que, em última instância, pouco favorece os índios, embora alguns autores o considerem como de proteção. Gomes (2002, p. 69), por exemplo, indica que “*nos cem anos de servidão e missionização jesuítica, cresceram para uns quatro mil*”. Para Zannoni, este período é entendido como

[...] uma nova fase envolvendo os Tenetehara, que continuaram a sofrer a política dos descimentos, mas que, ao mesmo tempo, através da catequese e do estabelecimento de aldeamentos passaram a ser “protegidos” contra os portugueses que queriam aprisioná-los. (ZANNONI, 1999, p. 42)

Ainda segundo Zannoni (1999), os Jesuítas encontraram os índios refugiados na mata com medo dos portugueses que os caçavam para fazê-los escravos. Padre Veloso resume: “*hoje muito [diminuídos] com as guerras, principalmente por uma que as nossas armas lhes foram dar*” (LEITE, 1943, p.185) estavam a morrer de fome, impingida pelos sucessivos ataques dos portugueses. Zannoni (1999, p. 43) pondera que essa fase se tornou proveitosa para os índios que deixaram de ser, em certa medida, perseguidos pelos seus caçadores.

Ocorre que a recuperação numérica dos Tentehar, no período da missão, parece ter ofuscado a visão da historiografia, e, por conseguinte, a visão de alguns antropólogos com relação a esse povo. A agência é frequentemente dada à “proteção dos jesuítas”. Seria esse, realmente, o motivo do crescimento demográfico desse povo? Este é um período marcado pela servidão, a qual, muito embora seja relativamente diferente da condição de escravo, não é o gozo de liberdade. Os Tentehar tornaram-se *mão-de-obra* barata negociada pelos jesuítas com a classe colonial mais baixa. Entre 1653 e 1755, mais de cem anos, portanto, os Tentehar

experimentaram a proximidade com os Padres Jesuítas. Em outros termos, viveram intimamente com o inimigo, pois a dita “proteção” lhes cobrou alto preço.

A legislação com relação à mão-de-obra indígena do período em questão pode ser uma pista esclarecedora do complexo jogo de relações em que os Tentehar se viram enredados. Segundo Farage (1991, p. 26), duas categorias eram fundamentais: *escravizados* e *livres*. Com relação aos escravizados, a legislação fazia referência aos que chamavam de “escravos legítimos”, os quais seriam “*índios aprisionados em guerra justa e aqueles obtidos através de resgate*” (CARNEIRO DA CUNHA, 1985, p. 63). O conceito de *guerra justa*<sup>17</sup> oscilou bastante enquanto perdurou. Era possível fazer guerra, praticamente, por tudo: por medo, pela suposta ameaça de ataque dos índios, e até pela recusa dos índios de aceitar o evangelho. Com relação ao resgate, Farage (1991, p. 29) afirma que foi a modalidade mais frequentemente acionada para escravização de índios no período pré-pombalino. Ainda segundo Farage:

Erigido em sistema ao longo do período colonial, o resgate referia-se basicamente à compra, pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas, entre os quais se incluíam os chamados “índios presos à corda”, em referência à corda que os Tupi atavam ao pescoço de seus prisioneiros destinados à devoração. Assim “resgatados” das mãos de seus captores, deviam a vida a quem os comprava, e eram obrigados a pagar-lhes com seu trabalho por tempo determinado, de acordo com seu preço de compra. (FARAGE, 1991, p.28)

A arregimentação da mão de obra escrava se dava através de expedições intituladas *tropas de resgate*. Nestas tinham papel fundamental os padres Jesuítas, os responsáveis por julgar se os cativeiros eram legítimos, certificando-os em registros por escrito. Este sistema tornou-se extremamente corrupto com ampla participação dos jesuítas. Farage (1991, p. 29) afirma que a escravização indígena clandestina na Amazônia como um todo foi de muito maior

---

<sup>17</sup> Para mais detalhes sobre a noção de Guerra Justa, ver Carneiro da Cunha (1985).

porte que a escravização efetuada pelas *tropas de resgate* oficiais e *tropas de guerra* somadas.

Portanto, nota-se que:

O exame da legitimidade dos cativeiros era, via de regra, uma falácia, não só pela conivência dos missionários, como também pelos falsos testemunhos de membros da tropa e, principalmente, pelas ameaças feitas aos índios apresados para que respondessem às perguntas do missionário corretamente, ou seja, atribuindo a si mesmos uma condição escrava. (FARAGE, 1991, p.30).

Depreende-se que a “proteção” que os Jesuítas ofereciam aos índios era bastante dissimulada. As opções eram diluídas a ponto de nada mais existir além de “adjudicar” suas vidas aos padres ou a quem pagasse – ainda assim, com a anuência dos padres – enfim, sempre ao cativo. Este cenário, comum a vários povos indígenas no período mencionado, aparentemente, não deixou escolhas aos Tentehar além de se aproximar dos padres na expectativa de evitar confrontos armados, tropas de resgate ou quaisquer métodos que implicassem em batalha física e, por conseguinte, aniquilação. Este, provavelmente, foi um tempo de grande e forçado aprendizado dos mecanismos de funcionamento da sociedade dos brancos por parte dos Tentehar.

Coelho (2006), afirma que as missões religiosas representavam um entrave para as pretensões da Coroa. Por um lado, elas detinham o controle virtual das populações indígenas, por concessão de Sua Majestade. Por outro lado, e em função desse mesmo controle, elas haviam se tornado as grandes forças econômicas da região, uma vez que o índio era a força motriz da economia extrativa praticada. Isentas do pagamento de tributos, acabavam por se constituir em concorrentes imbatíveis no comércio e em inibidoras de qualquer iniciativa privada. Diante da nova configuração, foi necessário regular a liberdade concedida aos índios e encaminhá-los para os fins almejados – torná-los habitantes estáveis das diversas povoações

coloniais e agentes produtores das riquezas esperadas. O Diretório dos Índios foi a resposta da Coroa a esse estado de coisas (COELHO, 2006, p. 119).

Segundo Almeida (1997) o diretório teve o sentido de ajustar as condições coloniais aos princípios iluministas vigentes na Europa. Segundo essa autora, é a partir dos regimentos das missões, principalmente na gestão do Diretório, que se verifica o surgimento de um conceito de civilização cada vez mais associado a uma ação a realizar-se em espaços planejados. Nestes espaços, chamados, conforme a cada época, “missões”, “povoação”, “aldeamento”, ou “posto indígena”, transcorre uma mesma ação que coetaneamente seria empreendida como sendo uma obra religiosa, uma empresa colonial, um serviço assistencial. Para Almeida esses espaços são como laboratórios de aprendizado e vivência próprios da cultura do colonizador (ALMEIDA, 1997, p. 45).

Para os objetivos da coroa deixar esses laboratórios nas mãos dos religiosos já não fazia sentido, pois atribuía a “rusticidade” e a “ignorância” dos índios aos métodos aplicados pelos jesuítas. Tais retrocessos eram resultado dos métodos dos missionários regulares que privaram os índios dos “meios da civilidade”, da “convivência” e da racionalidade. Eles estariam inaptos a formar governos próprios, inviabilizando, assim, a finalidade da Lei de 6 de junho, cuja reconhecia aos índios representatividade política. Segundo Almeida, entra-se, assim, no domínio do conceito de menoridade do índio e da necessária tutela. A figura do “diretor”, um funcionário secular a ser nomeado pelo governador do Estado, representaria inicialmente esse papel (ALMEIDA, 1997, p. 167).

A jurisdição sobre os índios passou ser das autoridades civis, que implantaram Colônias, sob um sistema de Diretorias, as quais Wagley & Galvão (1955, p. 25), com relação aos Tentehar, afirmaram ter sido um verdadeiro fracasso, a julgar pelo número reduzido de índios atraídos para esses locais.

Segundo Ubbiali (2005, p. 34), mesmo após todo o investimento jesuítico, quase nada se registra da cultura dos colonizadores sobre os Tentehar. Após a saída dos jesuítas do Maranhão, os Tentehar voltaram a se refugiar nas matas, cortando laços com a “civilização”. Ainda segundo esse autor, não se tem mais notícias sobre os Tentehar durante toda a segunda metade do Século XVIII (UBBIALI, 2005, p. 33), informação que é corroborada por Zannoni (1999, p. 44). Ambos afirmam que os Tentehar só voltam a aparecer na literatura disponível no início do século XIX.

Por outro lado, é nesse período que os Tentehar empreenderam sua expansão, partindo do Alto Pindaré em direção ao Rio Gurupi – onde são denominados de Tembê – e, seguindo do Médio e Baixo Pindaré, rumo a regiões centrais do Maranhão, através dos rios Mearim e Grajaú.

Ubbiali (2005, p.34) questiona se esse movimento migratório dos Tentehar é um fenômeno simplesmente expansionista ou se assemelha ao movimento religioso dos Guarani à procura da terra sem mal, analisado por Hélène Clastres (1978). A narrativa de Maíra’yr e Mucura’yr, inicia com Maíra’yr e sua mãe saindo para procurar por seu pai Maíra, que cansado dos índios, se retirou para o *karwape* (o caminho dos karwar, espíritos, numa tradução livre). Esse lugar, é entendido pelos Tentehar como a “morada dos deuses” ou dos encantados. Zannoni (1999, p. 127), diz que ele só pode ser acessado com a morte e, por analogia aos Guarani, define-o como a “Terra sem mal” dos Tentehar. Outro aspecto semelhante àquele descrito por Hélène Clastres é os Tentehar só acessarem esse lugar se estiverem livres de impurezas. Aqueles indivíduos que morrerem de mortes violentas ou praticarem incesto não entrarão no Karwape. Estas condições também eram impostas aos Guarani. De qualquer maneira, mesmo admitindo a semelhança entre as narrativas dos dois povos, não há registros de que a expansão tentehar tenha se dado nos mesmos termos que a dos Guarani. Os Tentehar identificam várias localidades encantadas, onde moram Maíra e outros seres sobrenaturais. Dizem, por exemplo, que o Lago Branco, na TI Araribóia, é um desses lugares encantados. Ao

que parece, atualmente, apenas se reconfortam em saber onde estão esses lugares, pois para acessá-los têm que morrer.

Gomes (1977) prefere acreditar que as condições para essa expansão se deram no âmbito da economia:

Quando os Tenetehara se aproximaram da fronteira agrícola, foram capazes de se relacionar com os colonizadores através de uma economia de troca, que não só opôs resistência ao recrutamento da mão-de-obra em grande escala de efeitos desarticuladores para os índios, mas também permitiu aos Tenetehara se expandirem territorial e demograficamente (GOMES, 1977, p. 95)

Por um motivo ou por outro, fica clara a astúcia desses índios ao aproveitar as condições dadas por movimentos antes contrários à sua própria existência. Zannoni dá conta de elementos fundamentais para este movimento:

As condições eram favoráveis à expansão do Tenetehara. [...] porque as guerras movidas pelo exército contra os grupos Timbira do Sul do Maranhão haviam exterminado a maioria deles. Não opondo mais resistência e não conseguindo mais controlar os rios que subiam pelo sertão, deixaram um caminho aberto à penetração. (ZANNONI, 1999, p. 46).

Independentemente dos motivos expostos pelos autores, o que fica claro é a capacidade dos Tentehar de aproveitar as oportunidades táticas. Seja por motivos religiosos, econômicos ou sobrevivência, a questão é que os Tentehar ampliaram seu território, muitas vezes, demonstrando sagacidade para perceber as lacunas deixadas pela colonização e prosperar.

A expansão dos Tentehar não foi meramente resultado do abandono da colônia com relação a esses índios. Segundo Gomes (2002, p. 186), mesmo durante o período jesuítico, a maioria dos Tentehar continuaram a viver em aldeias autônomas em seu território original no alto Pindaré. Segundo este autor:

Deixando de lado os Tenetehara das ex-missões, é possível que a população dos Tenetehara autônomos ficasse na casa de três mil pessoas por volta de 1760. Pelos anos seguintes eles iriam crescer em número e se expandir em território, aproveitando tanto o seu isolamento quanto o espaço geográfico desocupado das matas do Pindaré e seu afluentes e dos grandes Rios Grajaú e Gurupí, respectivamente a leste e a oeste do seu território tradicional. Esse novo espaço vai se esvaziando de seus habitantes originais, os diversos grupos Timbira, e neles vão se instalando concomitante e paulatinamente os Tenetehara na medida em que sua população vai crescendo. (GOMES, 2002, p. 193)

A constatação de Gomes acerca dos “espaços vazios” que se formaram refere-se à violência que os colonizadores perpetraram contra os grupos Timbira<sup>18</sup> que habitavam essas regiões, sobretudo, aquelas situadas a leste do território original Tentehar que coincidem com os Rios Grajaú e Mearim. Nessas localidades, os grupos Timbira foram muito reduzidos. A sagacidade tentehar em avaliar suas chances diante daquele cenário que se formou permitiu que avançassem enquanto outros pereciam.

Em seu relatório das expedições aos sertões de Pastos Bons, o Major Francisco de Paula Ribeiro relata que aqueles “timbira<sup>19</sup> do baixo Mearim, denominados Guajajaras” se mantinham afastados do contato:

[...] segundo a ordem limítrofe daquelas povoações de fronteira, os índios timbiras do baixo Mearim, denominados Guajajaras, os quais, nas suas viagens anuais, percorrem por entre este rio e o baixo Grajaú, tendo as suas povoações formais estabelecidas a oeste do Pindaré. Nunca em tempo algum deixaram comunicar-se amigavelmente, por isso que ignoramos o maior das suas particularidades domésticas [...] (FRANKLIN & CARVALHO, 2005, p. 211).

Este trecho relatado por Paula Ribeiro se refere à expedição das tropas aos Gamelas, em 1810, portanto, quase sessenta anos após a saída dos jesuítas do Maranhão. Os Tentehar, aqui

---

<sup>18</sup> Timbira é o nome que designa um conjunto de povos: Apinayé, Canela Apanyekrá, Canela Ramkokamekrá, Gavião Parakatejê, Gavião Pykobtejê e Krinkati, Krenyê e Krepymkatejê. Além desses que vivem entre o Maranhão, Pará e Tocantins, vários povos atendiam por essa denominação genérica. É uma família linguística do tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 1985).

<sup>19</sup> Neste contexto o autor atribui timbira indiscriminadamente para todos os índios.

descritos como “Guajajaras”, mantêm-se afastados do convívio com os brancos, porém, não tão distantes ao ponto de não saberem sobre eles. Talvez por terem adotado estratégias diferentes dos grupos Timbira, considerados beligerantes e aguerridos, os Tentehar tenham sido subestimados, e até certo ponto ignorados pelas forças expedicionárias que travavam guerras contra outros índios.

Em pouco menos de quatro décadas, os Tentehar, nas palavras do Presidente da Província Magalhães Taques, passaram a ser vistos como “amigos da paz e do trabalho, dóceis, hospitaleiros e fiéis” (TAQUES, 1857, p. 19); sendo assim, sua presença não causava o mesmo pavor que os grupos Timbira. Já nos primeiros anos das cidades de Barra do Corda e Grajaú, fundadas, respectivamente, em 1835 e 1881<sup>20</sup>, os Tentehar se encontravam nas mediações e inseridos em uma complexa rede de relações que envolvia comércio, prestação de serviços e relações com a política imperial do período. O rápido crescimento da população tentehar na região, bem como o estabelecimento de brancos nas mesmas localidades, acabou criando uma série de confrontos pelas terras da região conhecida como Médio Mearim, onde, hoje, habita o maior contingente indígena do Estado do Maranhão<sup>21</sup>.

A rede de relações estabelecidas entre os Tentehar e os outros moradores nessa região tornou-se tão intensa na década de 1870 que o Governo da Província solicitou aos Frades Capuchinhos que instalassem uma missão entre os índios, em 1884, denominada Colônia Dous Braços, situada onde hoje é a T.I. Cana-Brava/Guajajara. Segundo Coelho:

A colônia Dous Braços foi instalada com o objetivo de reunir os Guajajara, que viviam em aldeamentos distantes uns dos outros e chamá-los “ao trabalho comum e aos hábitos sociais”. [...] A instalação dessa

---

<sup>20</sup> Antes de ser elevada à condição de município, a localidade era conhecida como Porto da Chapada, fundada em 1811 por Manoel Valetim Fernandes que, junto com sua família, instalou uma pequena vila com 40 casas, num ponto estratégico do rio Grajaú. Atacada por índios Timbira em 1814, a região ficou pouco tempo sem povoação branca. Em 1816, com auxílio do exército, instalou-se novamente um porto que foi chamado São Paulo do Norte. Ao ser elevada, finalmente, à condição de cidade, adquiriu o nome Grajaú em homenagem ao rio homônimo.

<sup>21</sup> Sete das onze terras indígenas habitadas pelos Tentehar estão localizadas na região entre os rios Mearim e Grajaú. Morro Branco, Bacurizinho, Cana-Brava/Guajajara, Lagoa Comprida, Urucu-Juruá, Vila Real e Rodeador.

colônia propiciou o primeiro contato dos Guajajara, da atual Cana Brava, com os missionários capuchinhos. Essa relação marcou profundamente a história do contato entre Guajajara e brasileiros”. (COELHO, 2002, p. 109-110)

A Colônia Dous Braços manteve-se ativa e administrada pelos capuchinhos por quase duas décadas. Para manter os objetivos da Colônia, ou seja, chamar os índios “ao trabalho comum e aos hábitos sociais”, os capuchinhos recorreram ao uso da força física para castigar e tentar manter ordem em seus domínios. A estratégia utilizada associava catequese e escola. Para Coelho (2002, p.109), os estratagemas utilizados pelos frades não obtiveram a eficácia simbólica que desejavam. Os Tentehar não reconheceram o poder dos capuchinhos que passaram a usar de violência física. As fugas e a indisciplina passaram a ser constantes no cotidiano da colônia. De acordo com Coelho (2002, p.114), representaram a “guerra simbólica” deflagrada pelos Tentehar contra os frades. Os capuchinhos, a exemplo de seus antecessores jesuítas, tentaram “civilizar” os Tentehar através de técnicas de catequização que incluíam o uso da força<sup>22</sup> no intuito de criar uma suposta disciplina os índios deveriam deixar seus antigos costumes, considerados mundanos e incivilizados.

O uso constante de violência física por parte dos frades gerou reações dos índios. Gomes (2002, p. 253) descreve um episódio em que os Tentehar atuaram de forma sagaz contra as regras rígidas da colônia:

Na formação da Colônia, os líderes Tenetehara da aldeia Coroatá decidiram não participar e permanecer independentes. Mais tarde, o índio Capitãozinho pediu licença ao Frei Loro para colher algodão na aldeia Lagoa do Boi, e aproveitou para fugir da colônia com um grupo de familiares, ao todo cerca de 141 pessoas. Frei Loro mandou uma comitiva de 20 índios buscá-los. Num encontro entre a comitiva e um grupo dos índios “evadidos”, como assim os representava o Frei Loro, um genro de Capitãozinho, José Paulino, foi ferido a bala por um índio da comitiva, Joaquim Bento. Com isso, os outros o atacaram e o mataram. (GOMES, 2002, p. 253)

---

<sup>22</sup> O uso da força era desaconselhado pelas ordens religiosas na época; todavia, a recomendação de utilizar-se da “brandura” no trato dos índios para diferenciar-se das práticas violentas de outras iniciativas colonizadoras foi constantemente negligenciada, como afirma Amoroso (2001, p. 136).

A dinâmica empreendida pelos capuchinhos não agradava aos Tentehar. As sucessivas escapadas dos índios geravam represálias por parte dos frades que formavam grupos de busca e apreensão para recuperar os “fujões”. Não raro essas ações acarretavam conflitos. O incidente ocorrido naquele evento provocou grande mal-estar entre os capuchinhos e setores laicos da sociedade de Barra do Corda que disputavam ideologicamente “quais as melhores formas de civilizar os índios”. Enquanto os primeiros queriam o controle total dos índios, isolando-os, se necessário, do convívio com os brancos até que o processo de civilização avançasse, os outros propunham a integração imediata através do comércio e da inserção dos índios como força de trabalho, fato que, supostamente, era impedido pelos capuchinhos. Segundo Coelho (2002), esse dilema foi herdado da disputa entre Igreja e colonos, que relembra a relação com os jesuítas. Em meio a essa disputa, os Tentehar acabaram por minar o projeto dos capuchinhos e se retiraram da colônia no final dos anos 1880.

Segundo Gomes (2002), a aldeia que servia de sede para a colônia tomou o nome desta e permaneceu até os dias atuais. A aldeia Colônia é um importante centro político para os Tentehar, berço de nascimento de importantes lideranças que lutaram pela demarcação daquelas terras anos mais tarde.

A memória do “tempo da colônia”, como se referem os índios a esse período, ainda permanece viva e, frequentemente, volta à tona nos relatos de netos dos que viveram aquele tempo. As descrições das ações da igreja naquele período ganharam aspectos mítico/narrativos que servem como instrumento de cunho moral para interpretar as relações contemporâneas com os Brancos. Arão Marizé, ao descrever possíveis estratégias de sobrevivência de seu povo, afirma que:

Dependendo da situação e do momento, a gente se comporta e se molda de acordo com a situação que para nós é apresentada. E também por várias experiências do passado, né? Porque a gente já se decepcionou

demais com pessoas que chegaram lá trajados de cordeirinho e a gente depois descobriu que era um cão puro que tinha dentro dessa pele de cordeiro, então ... A gente desconfia sempre porque é uma estratégia nossa. A eterna desconfiança em relação aos brancos é uma coisa nossa. Eu não confio 100% em branco. (ARÃO MARIZÊ, entrevista 04/06/2018)

A referência às experiências do passado contém as memórias de relações antigas com os brancos, incluindo os conflitos gerados pela relação com a igreja. A desconfiança se tornou, nas palavras de Arão, uma estratégia fundamental para a sobrevivência. A expressão “chegaram lá trajados de cordeirinhos” não é fortuita na sua fala. Ele faz referência irônica à escritura cristã do Novo Testamento, especificamente, a uma frase atribuída a Jesus em uma de suas parábolas que diz: “*Cuidado com os falsos profetas, que vêm até vós vestidos como ovelhas, mas, interiormente, são lobos devoradores*” (Mateus, 7:15). Nesta parábola, o pregador chama atenção para os dissimulados, vestindo-se e comportando-se como amigos, mas que escondem interesses escusos. Arão, como Cristo, atribui essa característica aos brancos, baseando-se no histórico de casos em que estes tentaram tirar vantagem de seu povo, portanto, não são dignos de sua confiança. Quando as coisas não funcionam como os brancos querem, frequentemente, descambam para a violência. Os frades, portanto, estariam incluídos nesta categoria de seres que se travestiam de cordeiro, escondendo a face de lobo.

O fracasso da colônia Dous Braços não impediu os capuchinhos de instalar outra missão entre os Tentehar no ano de 1897 denominada Missão de São José da Providência do Alto Alegre. Nesta localidade, registrou-se um dos maiores conflitos entre brancos e índios no Maranhão, conhecido na literatura local como o “Massacre de Alto Alegre” (MONZA, 2016 (1909)). O Relatório do Presidente da Província do Maranhão descreveu assim o ocorrido:

Por telegrama da auctoridades da comarca da Barra do Corda, fui informado de que na noite de 13 para 14 de março do anno passado os índios atacaram o collegio S. José dirigido pelos capuchinhos no Alto Alegre matando os frades, as freiras e também diversas famílias da circumvisinhança. Conservavam-se elles depois do fato [parte ilegível]

installados naquele estabelecimento percorrendo as estradas e interrompendo as comunicações. (Relatório do Presidente da Província, 1902, p.05-06. Disponível <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u380/000003.html>)

Este evento é lembrado pelos Tentehar como “no tempo de Alto Alegre”. É analisado aqui como peça significativa, ilustrativa da história de conflitos entre os Tentehar e não índios na região de Barra do Corda e que corroboraria com a desconfiança de Arão. Com efeito, até hoje este conflito permeia as relações entre os brasileiros e os Tentehar no Maranhão.

No dia 13 de março de 1901, um grande grupo de Tentehar, aos primeiros raios de sol, invadiu a capela do povoado de Alto Alegre, a 72 quilômetros de Barra do Corda, sede do município. Naquele dia, frades, freiras, internas não índias e outros brancos que ali assistiam à missa foram mortos. Uma “hecatombe”, definiu Frei Estevão, em carta para a celebração do *Décimo Aniversário do Sacrifício* (CAPUCHINHA, 1993, p. 282). A matança ainda se estenderia a todas as fazendas dos arredores de Alto Alegre. Para entender esse evento, temos que acompanhar uma sequência de acontecimentos ocorridos nos anos anteriores.

Em 1895, um grupo de Capuchinhos italianos da Lombardia se instalou em Barra do Corda. Segundo Coelho (2002), não operavam mais como funcionários das Colônias criadas pelo Estado, como ocorreu com a Colônia *Dous Braços*, mas buscavam construir sua própria colônia. Naquele mesmo ano, os Capuchinhos começaram uma grande obra catequética na cidade Barra do Corda, principalmente, entre os índios. Naquela cidade, fundaram um colégio para ensinar aos índios afazeres diversos, como carpintaria, corte e costura, entre outros ofícios em sistema de internato. Estes eventos ocorreram pouco mais de dez anos depois da fracassada experiência da Colônia *Dous Braços* na qual, incapazes de convencer os índios a se dobrar pela palavra, os capuchinhos usaram de violência contra eles (COELHO: 2002, p. 109). Assim sendo, os índios não viam com bons olhos aquela obra, ou, pelo menos, não viam sentido em tirar-lhes os filhos para interná-los em um convento e privá-los de seu convívio. Ainda assim, os capuchinhos avançaram e fundaram a Colônia de São Pedro da Providência, em Alto Alegre.

Segundo Frei Gentil Gianellini, o superior da Missão, Frei Carlo de S. Martino Olearo, resolveu fundar mais uma missão unicamente para receber o “*elemento indígena feminino*”. Nasce, assim, a “*Colônia Alto Alegre*”, inaugurada oficialmente em 1º de janeiro de 1896 (CAPUCHINHA: 1993, p. 285). A colônia ganharia força com a chegada das Irmãs Capuchinhas Terceiras de Gênova, Itália. Em 1899, as meninas indígenas já somavam 40.

Gianellini descreve:

As Irmãs ensinavam catecismo, assistiam os doentes, desempenhavam vários serviços domésticos, tornaram-se ajuda valiosa para os padres [...] Sobretudo tiveram o importante papel de apaziguar os ânimos dos índios e criar um clima de confiança, dissolvendo as tensões, as ameaças e os atentados que às vezes ocorriam por atuação de elementos discordantes e descontentes. (CAPUCHINHA: 1993, p. 285)

O papel das irmãs, descrito pelos Capuchinhos – de apaziguar ânimos, dissolver tensões, ameaças e até atentados – aponta para a insatisfação dos índios com aquele empreendimento. Os próprios capuchinhos admitem, no mesmo relato, que existem “elementos discordantes e descontentes”.

Em 1897, Alto Alegre já tinha aspecto de uma colônia agrícola, religiosa e “civilizadora”. Já havia ali vários brancos que, assim como os índios, foram atraídos pelos benefícios da colônia. O tamanho do povoado se equiparava ao de outros vizinhos. As ruínas que ainda hoje persistem em aparecer, a despeito do tempo, comprovam esta afirmação.

Ao arrancar as meninas Tentehar do seio de suas famílias, os capuchinhos começavam um processo de total desestruturação dos núcleos familiares indígenas. Tanto a família nuclear, quanto a extensa se viram ameaçadas pelas técnicas de catequese capuchinha que consistia em retirar as crianças do convívio com os adultos e mantê-las em internatos como o de Barra do Corda e da Colônia de Alto Alegre. Essa situação contrariava os Tentehar a ponto de os capuchinhos registrarem seu temor em relação aos seus ânimos.

A Colônia se propunha atrair um forte núcleo de indígenas para “levá-los progressivamente à vida civilizada e convertê-los ao cristianismo, obedecendo a mentalidade, a critérios e a métodos da ação pastoral daquela época” (CAPUCHINHA, 1993: 285). Estes três pontos são fundamentais, sobretudo, para que se entenda porque a resposta dos índios foi tão violenta. A mentalidade, os critérios e os métodos pastorais daquela época não se diferenciavam muito dos métodos utilizados pelas missões que antecederam os capuchinhos no Maranhão nos trezentos anos anteriores, sendo que os Tentehar já tinham uma história de mais de duzentos anos de contato. Tinham experiências com táticas de outras missões que, assim como os capuchinhos, reprimiam todas as suas crenças, reduzindo-as a meras crendices e arbitrariedades religiosas. Mais que isso, tinham a memória recente da Colônia *Dous Braços* instalada a poucos quilômetros de Alto Alegre.

Sendo assim, a explicação mais pertinente para a revolta dos Tentehar, em março de 1901, está, justamente, nas respostas dadas aos referenciais defendidos pelos capuchinhos. Os karaiw tomaram conta de tudo, inclusive de muitas aldeias e são eles hoje os donos de tudo. Para enfrentá-los, é preciso entendê-los de perto, de dentro, se for necessário. Segundo Gomes (2002, p. 267), a interferência dos capuchinhos na cultura tentehar tornou-se particularmente incisiva em relação ao casamento, o qual deveria ser monogâmico e abençoado pelo rito católico. Os capuchinhos condenavam de forma contundente a poligamia e a facilidade com que se formavam e separavam casais indígenas. Estas relações eram classificadas como “escandalosas”. Da mesma forma, era escandaloso o hábito dos índios de passar noites em cantorias e festas.

Um dos líderes da ação dos Tentehar, conhecido como Caboré, fora preso acusado de bigamia pelos frades. Sua punição incluiu humilhação pública e castigos físicos. Caboré fora amarrado de ponta-cabeça no portão da missão durante quase 24 horas. Coelho (2002, p. 120)

aponta este fato como um importante elemento insuflador do ataque organizado pelos índios à missão.

Outros acontecimentos tiveram sua relevância na vingança contra os capuchinhos. Gomes (2002, p. 245) descreve a dura disciplina implantada aos internos indígenas da colônia de Alto Alegre:

- Às 5h30 da manhã, os alunos internos deviam levantar-se e lavar-se;
- Às 6h00 assistiam à missa e em seguida faziam o desjejum;
- Às 7h00 iniciavam o trabalho;
- Às 9h00 assistiam as aulas;
- Às 11h15 almoçavam e tinham tempo livre para recreação;
- Às 13h00 voltavam as aulas;
- Às 14h00 faziam uma refeição leve e voltavam ao trabalho;
- Às 17h30 regavam as plantas ou a horta, lavavam e enchiam os recipientes de água;
- Às 18h00 descansavam;
- Às 20h30 faziam a reza noturna e em seguida iam dormir.

A dura rotina incluía castigos corporais aos faltosos. Os métodos capuchinhos assemelhavam-se aos empregados pelas missões jesuíticas ainda no século XVII. Baeta Neves (1978) refletiu sobre o esforço dos jesuítas em afastar os índios Tupinambá de seus “maus costumes”, encaminhando-os à retidão cristã que seria adquirida pela disciplina, semelhante à usada séculos depois pelos capuchinhos para catequizar os Tentehar. Para este autor, o discurso jesuítico quinhentista no Brasil era ideológico, porque era autocentrado; é um saber que escolheu centros, sujeitos e objetos que se erigem a si mesmos como corretos e adequados e não admitem questionamentos. São onipotentes em sua autossuficiência e apriorismo. Seus centros se auto justificam: tenho a Verdade porque sou Europeu, porque sou Cristão, porque tenho a Verdade (BAÊTA NEVES, 1978, p.163) (Maiúsculas do autor). Esse aspecto

ideológico autocentrado dava aos capuchinhos a certeza necessária para implantar entre os índios seus projetos de civilização a qualquer custo. Os Tentehar não aceitavam passivamente as imposições civilizadoras, mas não a repudiaram imediatamente. Essa posição ambígua era semelhante à figura da “inconstância da alma selvagem”, acionada pelos jesuítas para civilizar os Tupinambá seiscentistas. Os capuchinhos definiam os Tentehar por uma série de ausências, muito semelhante ao que faziam os jesuítas com os Tupinambá. Viveiros de Castro (2002, p. 218-219) avaliou da seguinte maneira a representação que faziam os jesuítas dos Tupinambá:

Assim se vê que as três ausências constitutivas do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fê porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. Sua língua não tinha o som (efes, eles e erres), nem o sentido. A verdadeira crença supõe submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; pela mesma (des)razão, porque não o tinham, desacreditavam.

*Cabeça vazia, oficina do diabo.* Esse dito popular expressa bem a ideia dos capuchinhos sobre os métodos que deviam aplicar para catequizar os Tentehar. A ação evangelizadora, portanto, seguia a “receita” jesuítica de oferecer aos índios aquilo que supostamente lhes faltava: rei, lei e até um sentido de vida. Arão Marizê afirma que:

A questão da religião, o cerne mesmo da religião, porque existe dois aspectos que eu posso considerar em relação a religião, um deles, em parte, tem um benefício, dependendo do ramo da religião. Por exemplo, lá no Bacurizinho, nós tínhamos vários parentes que eram tidos como perdidos, quer dizer, davam tiro na aldeia, brigavam e tudo mais. E hoje, essas pessoas são exemplo de paz, são exemplo de pessoas dentro da aldeia. Mas, por um outro lado, eu não vejo um benefício em relação a determinadas religiões. Quando ela chega para reprimir, principalmente a manifestação cultural, quando ela diz, por exemplo, que o índio não pode mais se pintar, que a índia não pode mais se pintar... Então, eu não vejo isso como uma forma de salvar pessoas. Eu vejo isso como um prejuízo, porque essa estratégia que estão usando agora não é muito diferente daquela que causou o conflito de Alto Alegre. Pode ser mais leve, mas o prejuízo é muito mais que naquela situação, porque naquele tempo houve um choque ali e cada um foi para o seu lado e foram sobrevivendo. O parente Caburé Imana foi preso, morreu lá na cadeia. Os outros morreram também, mas o que não pode é essa situação insistir em continuar em nome da igreja, das igrejas, porque o entendimento que eu tenho é que um povo sem sua manifestação cultural, sem identificação

cultural, é um povo morto. (ARÃO MARIZÉ, entrevista realizada em 04.06.2018)

Talvez os Tentehar do tempo de Alto Alegre tivessem visto, a princípio, vantagens na oferta dos capuchinhos. Podem ter percebido, muito brevemente, que a oferta exigiria abdicar de sua própria condição humana, pois, segundo Arão, um povo sem suas manifestações é um povo morto. A ação dos capuchinhos exigia dos Tentehar um preço alto que se negaram a pagar e, como não conseguiram voltar atrás diante do rigor dos frades, a solução foi extrema.

A frágil relação entre os frades e os índios agravou-se ainda mais quando, em janeiro de 1900, ocorreu uma epidemia de sarampo no internato que provocou a morte de 28 das 82 internas (COELHO: 2002, p. 119). Este acontecimento gerou caos em Alto Alegre. Os índios, apavorados, tentaram resgatar seus filhos da missão, como revela uma carta de uma freira da colônia de Alto Alegre à superiora na Itália (apud COELHO: 2002, p. 119):

Na colônia estoura uma epidemia dizimando as crianças em poucos dias. A nossa casa dentro de poucas horas encheu-se de caboclos e todos para ver a própria filha. Para sossegá-los, já que receávamos uma revolta, tivemos que hospedar e manter por dois dias e duas noites as mães das meninas. A nossa residência transformou-se numa verdadeira aldeia: cantavam, bradavam, choraram e nós correndo para junto de uma ou de outra e acariciando-as para que não nos levassem as crianças... Somente após ingentes esforços e orações, as irmãs readquiriram a confiança dos selvagens. E reiniciaram as viagens nas aldeias e são tão mal recebidas que pedem a suspensão temporária de tais visitas às aldeias, pois havia entre os índios quem chorasse e quem ameaçasse (grifos meus).

As irmãs perceberam a gravidade da situação e já anunciavam o temor de uma reação por parte dos índios. Os ânimos estavam exaltados e o rumo dos acontecimentos se encadeou de tal maneira que parecia iminente uma reação dos índios.

A vingança motivada pelos acontecimentos históricos entre capuchinhos e índios, incluindo a experiência anterior da colônia *Dous Braços*, tornou-se o elemento inegociável na atitude dos Tentehar que resultou numa ação extrema, contrariando uma noção corrente entre

informantes da época de que estes índios eram “pacíficos”. Segundo Gomes (2002, p. 270), mais de 170 pessoas foram mortas num festival macabro que durou semanas. As meninas internas não índias foram usadas como concubinas, fazendas das redondezas foram atacadas e estradas fechadas. Os frades foram mortos ainda na igreja durante a missa das seis da manhã no dia 13 de março de 1901.

Muitos atribuem a autoria dos acontecimentos a forças externas aos Tentehar, como os maçons, comerciantes de Barra do Corda e mesmo ao Governo do Maranhão, enciumado pelo sucesso da Colônia. Todavia, a ação ganhou proporções inimagináveis e contou com a adesão de muitos Tentehar.

A vingança se fez presente em Alto Alegre, como está presente na narrativa de Maíra’yr e Mucura’yr<sup>23</sup>. Não bastava se livrar dos frades, era preciso eliminar os vestígios de sua presença, como os gêmeos fizeram com as onças, jogando-as às piranhas para serem devoradas. A vingança, no dizer de Viveiros de Castro (2002, p. 233), “*não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória*”. Os grandes feitos dos guerreiros instituem sua imortalidade para o corpo social. João Caboré e Manoel Justino, ao serem acusados de líderes máximos da ação dos Tentehar, assumiram esse *status*. É nesta memória que se faz o ser Tentehar. Maíra e seus filhos são lembrados por seus feitos magníficos nos quais se comprazem os Tentehar.

Maria Santana faz a seguinte memória do evento:

O grande conflito do ataque do Alto Alegre foi uma pedra que foi jogada, correndo índio, se espalhando índio. Quando os índios que nós temos

---

<sup>23</sup> Maíra’yr e Mcura’yr são filhos de Maíra, demiurgo criador dos Tentehar. Os gêmeos surgem na narrativa em que seu pai sai do convívio dos Tentehar e sai pelo mundo. Ainda na barriga da mãe Maíra’yr sugere que ela saia a procurá-lo, mas no caminho eles se desentendem e ela se perde indo parar na casa de Mucura. Ele lhe faz mais um filho que passa a dividir a barriga da mulher. Ainda aborrecido com a mãe, Maíra’yr a deixa vagar até que ela se depara com o povo onça. A mulher é devorada, mas os meninos não. Eles são criados pelas onças. Esta narrativa será melhor explorada no capítulo 3.

hoje... a Serra do Livramento, quando os índios daqui que era para livrar os índios dos Canela, que vinham. Nós somos uma mistura. É isso que muitas vezes eu converso. Quando vem uns índios Gavião que tem um pouquinho de conhecimento que fala que a terra guajajara, que os Guajajara é isso e é aquilo, eu deixo eles conversar. Depois eu digo: eu quero saber quem foram os primeiros habitantes de vocês, porque quando vocês chegaram aqui foi através de um conflito de índio Gavião. Não era, nem tanto, os Gavião, eram mais os Canela. Esses Canela vieram correndo do Rodeador, lá do Escalvado, lá do Porquinhos e vieram se espalhando pelas serras. Porque nós temos duas Serras. Uma delas, era a Serra do Livramento onde os índios matavam, esfolava, faziam o que queriam... era índios com (contra) índio. Os índios vinham correndo, nós não tínhamos direito de ter filhos. A média de filhos era um filho, dois filhos. Aí lá onde a Tetê mora, pra cá um pouquinho chama àwà inami ipemokaw (Gavião da orelha cortada) Aí eles paravam, quando eles paravam os *Tentehar* cortava a orelha deles. (MARIA SANTANA, entrevista realizada em 17.05.2018)

As consequências dos tempos de Alto Alegre se estenderam e marcam a memória tentehar. Maria Santana reflete como a ação contra os frades fora reprimida com a ajuda de outros índios. Após três investidas sem sucesso das forças militares organizadas pelo Governo da Província para derrotar os Tentehar amotinados em Alto Alegre, as autoridades locais recrutaram os índios Canela para servir como guias e lutar contra os parentes tupi. É essa a memória que faz Maria Santana. As “correrias” a que se refere são as fugas de várias famílias após a repressão dos brancos e seus aliados indígenas. A peleia entre índios abriu rivalidade entre os Tentehar e os Gavião que perdura até hoje.

Aquele evento marcou de várias formas os Tentehar e expõe habilidades de planejamento, estratégias de guerrilha e, sobretudo, a sagacidade para saber quando lutar, fugir e lidar com as consequências posteriores. Arão Marizê conta que:

Mas uma outra coisa que eu queria te repassar aqui, talvez para finalizar. É que aqui, em Grajaú, quando aconteceu aquele conflito de Alto Alegre, aquela situação lá, ela teve um reflexo muito pesado aqui em Grajaú. Até muito 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, poderia ter sido assassinado. Ainda reflexo da questão do Alto Alegre. Então, ele foi morar para lá, no 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!” (ARÃO MARIZÉ, entrevista realizada em 04.06.2018)

A narrativa de Arão expõe como os reflexos dos confrontos dos tempos de Alto Alegre fizeram marcas profundas nas relações dos tentehar com os regionais. Seu avô, Raimundo Lopes, por exemplo, afastou-se da região do Grajaú para terras no Tocantins para se esconder de grupos de perseguidores dos índios. Ao retornar, aliou-se a um fazendeiro da região e adotou seu sobrenome para afastar os inimigos. Segundo Arão, a sagacidade de seu avô salvou seu pai e, por conseguinte, garantiu seu legado. Pelos motivos expostos, “os tempos de Alto Alegre” se tornaram um marco memorial para os Tentehar que relembram sempre daquele evento como exemplar nas relações com os brancos. Estes últimos são pouco confiáveis, perseguidores e instauradores de discórdias internas e com outros índios. Supriano, Maria Santana e Arão Marizê apontam para um tempo de fuga e sofrimento que não pode ser esquecido, pois demonstra o caráter dos perigos que enfrentam cotidianamente ao se relacionar com os karaiw.

O evento de Alto Alegre marca a passagem do século XIX para o século XX e, como mencionei, tem seus efeitos imediatos sentidos por longo tempo. Os anos que se seguiram ao confronto de Alto Alegre são caracterizados pela criação do Serviço Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/ITN, mais tarde, apenas Serviço de Proteção aos Índios – SPI. No Maranhão, e mais especificamente para os Tentehar, esse período foi emblemático pela relação ambígua que o órgão manteve com os índios. Assim, administrando um discurso de defesa dos interesses nacionais sobre os interesses dos índios, o SPI manteve relações estreitas com autoridades locais, quase sempre contra os Tentehar. Essas relações são

melhor descritas na crescente literatura acadêmica que, a partir dos anos 40, se tornou mais sistemática para com os índios no Maranhão, incluindo os Tentehar<sup>24</sup>.

## OS TENTEHAR NA LITERATURA ETNOGRÁFICA CONTEMPORÂNEA.

Toda literatura etnográfica acerca dos Tentehar nos últimos 70 anos foi fortemente marcada pelo trabalho de Wagley e Galvão intitulado “*Os Tentehar: uma cultura em transição*”, publicado originalmente em inglês em 1949 e traduzido para o português em 1955. Nas palavras de Viveiros de Castro (1986, p. 89), trata-se de uma etnografia bastante minuciosa e completa que influenciou toda uma geração de estudiosos. O livro é um estudo clássico sobre “aculturação” que aborda esse fenômeno em todos os aspectos da vida social dos Tentehar. Viveiros de Castro (1986 p. 89) indica ainda que os autores apontam a vida religiosa como o lugar da resistência Tentehar à mudança social imposta pela subordinação à sociedade brasileira, bem como a plasticidade e receptividade a novos padrões culturais. Ambos os fatores, afirma Viveiros de Castro, são comuns a trabalhos que tratam dos povos de cultura Tupi-Guarani, como podemos ver também em Laraia (1986).

Passados quase 70 anos desde a primeira publicação e, embora tenha sido muito criticada posteriormente pelo prognóstico de que os Tentehar seriam em poucos anos integrados à sociedade nacional, a obra de Wagley e Galvão parece reverberar na contemporaneidade, justamente, pelo aspecto aculturacionista. Ao tentar se afastar do modelo da aculturação, a maioria dos autores que com esse povo trabalhou caiu na armadilha deixada pela “profecia” do inexorável desaparecimento dos índios, presa a uma eterna aferição da permanência ou ausência de “traços culturais”, “cultura que desaparece”, adesão ou não “adesão” de costumes externos,

---

<sup>24</sup> As relações dos índios com o SPI não terão um tratamento especial neste trabalho, salvo quando as mesmas forem mencionadas pelos próprios índios. Para aprofundamento da relação do SPI e povos indígena no Maranhão, sugiro os trabalhos de Zannoni (1999), Gomes (2002) e Coelho (2002).

entre outras saídas que pouco ou nada têm a ver com a leitura dos próprios Tentehar contemporâneos.

Orlando Costa (1994, p. XVIII), ao prefaciар o livro de Diniz (1994), é categórico ao afirmar que, se os Tentehar não desapareceram naqueles trinta anos entre a pesquisa de Wagley e Galvão e a obra de Diniz, fatalmente, sumiriam nos próximos trinta e expressa assim sua previsão:

Um livro como este anuncia a morte de um povo. Passados mais trinta anos, como os que foram consumidos entre a pesquisa de Wagley/Galvão e a de Edson Soares Diniz, se outro antropólogo se propuser a investigar o que aconteceu, no mesmo ambiente, com essa gente verdadeira, talvez encontre apenas algumas provas da sua existência, pois seus homens terão desaparecido, tragados pelo tempo ou absorvidos pela multidão dos civilizados. E se mais trinta anos se passarem, quem se incumbirá da pesquisa não será um antropólogo, mas um arqueólogo. (COSTA *apud* DINIZ, 1994, p. XVIII)

Um quarto de século depois, os Tentehar estão cada vez mais sãos e salvos. A fatídica previsão de Costa resume bem o tom da obra de Diniz (1994), que se limita a comparar aspectos etnográficos coletados à época de Wagley e Galvão com aqueles de seu próprio tempo, verificando se os Tentehar avançaram ou não rumo à assimilação. Sem discordar dos primeiros, Diniz apenas revisa para um futuro não tão distante a inexorável assimilação dos Tentehar pela “sociedade nacional”, apesar da “flexibilidade cultural” e da “persistência étnica” deste povo (DINIZ, 1994, p. 66-67).

Na contramão desses prognósticos pessimistas e com apenas três anos após a publicação de Diniz, Carlo Ubbiali (1997) lança seu livro pela editora Abya Ayla, Equador, intitulado *O filho de Ma'ira*. Adotando um método eminentemente biográfico, Ubbiali<sup>25</sup> mergulha na

---

<sup>25</sup> Ubbiali era um padre italiano, da região de Bergamo, que viveu entre os *Tentehar*, Guajá e Ka'apor por vinte e três, entre 1978 e 2001. Nesse período, foi Coordenador Regional do CIMI e vice-presidente nacional da instituição. Chamado carinhosamente pelos *Tentehar* de Pa'í, teve encerrada sua vivência entre aqueles índios no ano de 2001 em um trágico acidente de carro na BR 316, no Maranhão, quando retornava de uma formatura de

história de vida de Cipriano Viana Guajajara, que descreve um personagem capaz de conter em si todos os aspectos característicos de seu povo, ao mesmo tempo em que se destaca dos demais pela astúcia que mostra em feitos extraordinários. Mesmo admitindo a integração como uma sombra ameaçadora, sobretudo pela atuação dos órgãos oficiais de Estado, como a FUNAI, Ubbiali sugere que o “extraordinário dinamismo” desse povo os impede de sucumbir aos anseios integracionistas dos “novos donos do poder” (1997, p. 167). O grande mérito de Ubbiali nesta obra está na agência que atribui aos Tentehar ao descrever os processos históricos e ao definir seu futuro. Cipriano incorpora essa agência, que envolve ações controversas que poderiam ser vistas como um desejo profundo de ser como os brancos (UBBIALI, 1997, p. 78), mas que expressa de modo sagaz ações que refletem a esperteza necessária para transitar entre seres e mundos estranhos sem deixar de ser Tentehar. Esta esperteza revelaria uma íntima identificação com o demiurgo Maíra e seus filhos Maira’yr e Mucura’yr. A profundidade deste personagem descrito por Ubbiali expõe as contradições vividas pela pessoa tentehar para descobrir seu modo de *ser* e *estar* no mundo. Ubbiali investiga o que chamou de *Ihe tentehar*, o “*eu tentehar*”, aspecto psicológico que os impulsiona em seu dinamismo cultural, operando, em última instância, como um *ethos* (BATESON, 2008, p. 171). Com poucos exemplares publicados e com erros (por vezes grosseiros) na publicação<sup>26</sup>, o livro de Carlo Ubbiali é pouco conhecido do público antropológico brasileiro, mesmo daqueles mais familiarizados com os índios do Maranhão. Sua leitura, no entanto, é imprescindível para quem quer ter uma visão aproximada do modo de ser tentehar, contada por um ativo participante da vida daqueles índios até à sua morte em 2001.

---

graduação de um grupo de *Tentehar* a que acompanhara toda a formação. Sua dedicação aos *Tentehar* é até hoje lembrada por eles que o viam como um forte aliado de suas lutas.

<sup>26</sup> Embora esteja em português, a publicação foi feita pela Universidade Politécnica Saleseana – UPS em Quito e carece de revisões na impressão. Faltam letras e, às vezes, palavras inteiras, todavia, não compromete o instigante conteúdo do livro.

Ainda na década de 1990, Cláudio Zannoni (1999) publicou, pelo CIMI,<sup>27</sup> o livro *Conflito e Coesão: o dinamismo tenetehara*, no qual, a partir de uma abordagem histórica, analisa o conflito, nos termos definidos por Gluckman (1987), como aspecto positivo que reequilibra a dinâmica interna e externa daquele povo. Desde Wagley e Galvão (1961), não se via uma obra tão minuciosa e sistemática. O livro contém tabelas, fotos, entrevistas, além de um apêndice que compara narrativas coletadas por diferentes autores em diferentes épocas.

Como aspecto central, Zannoni (1999, p. 164) toma o *conflito* como o “*motor cultural da vida social*” dos Tenetehar. O autor analisa de forma estrutural e sistêmica fases alternadas de “equilíbrio” e “desequilíbrio” que configurariam duas faces interdependentes de um mesmo sistema social. Zannoni faz uma leitura dos processos culturais tenetehar como um “*dinamismo, oriundo da harmonia do conflito*” que, em suas palavras, é “*o ponto fundamental para a manutenção da ordem social e cultural dos Tenetehara*” (idem, p. 191). Em resumo, sua análise se baseia na alternância entre o conflito e a coesão na cultura tenetehar.

Embora o autor apresente uma rica quantidade de dados etnográficos para sustentar sua ideia de *conflito* como *motor cultural da vida social*, encontrando em sua análise relações conflituosas nos âmbitos econômico, político e religioso, sua visão fica obscurecida por um funcionalismo monocromático que vê uma intencionalidade soberana no sistema, retirando, assim, dos Tenetehar a agência que lhes cabe, conforme se percebe ao longo de seu texto e que se apresenta de forma resumida nesta passagem:

Assim, a cada momento, os Tenetehara deram respostas apropriadas em vista da manutenção do seu território. No entanto, como se pôde notar amplamente, as respostas foram sempre adequadas às necessidades internas (culturais), as quais visavam o nivelamento socioeconômico e político entre famílias extensas e seus respectivos chefes. (ZANNONI, 1999 p.191)

---

<sup>27</sup> Assim como Ubbiali, Carlos Zannoni também fora membro do CIMI-MA. Coordenou a instituição entre 1985 e 1993. Sua área de atuação, no entanto, estava mais próxima dos Tenetehar nas regiões de Barra do Corda, Grajaú e Arame, onde fez a maior parte da pesquisa de campo.

O livro de Zanonni continua como uma boa obra para consulta, sobretudo, em termos históricos. Todavia, sua perspectiva apresenta o sistema como soberano sobre os indivíduos atormentados pelo drama entre o conflito constante e pela coesão social que não os deixa sucumbir de vez.

O trabalho de Elizabeth Coelho (2002) intitulado “*Territórios em confronto. Dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*”, também toma o *conflito* como ponto fundamental. Todavia, essa categoria aparece aí de maneira mais relacional. A autora parte de um problema específico, minuciosamente tecido na trama da disputa pela terra entre os índios Tentehar e trabalhadores rurais nas proximidades dos municípios de Barra do Corda e Grajaú no interior do Maranhão. Tomando o conflito como parte da interação, inspirada por Simmel (1995) e Turner (1998), a autora analisa as relações sociais focalizando nos discursos e papéis que os atores assumem em diversas situações dramáticas. Segundo Coelho (2002, p. 327), os vários confrontos acabavam evidenciando o eixo em torno do qual se construíam, a saber, a demarcação de fronteiras entre brancos e índios.

Tal demarcação é assinalada por vários conflitos de reconhecimento, travados, sobretudo, com o Estado brasileiro e sua postura ambígua, que ora reconhece, ora desconhece os Tentehar como povo específico e diferenciado (idem, p. 327). Os conflitos estão, também, no seio do próprio povo que aciona sua cidadania brasileira, conforme circunstâncias diversas, ao mesmo tempo em que demarca sua diferença em relação aos outros brasileiros.

Para Coelho (2002), os conflitos são oriundos do confronto entre as leis do Estado nacional brasileiro, que não reconhece outras nações no interior do seu território, e a perspectiva que os Tentehar têm de si mesmos. Coelho (2002, p. 333) assume os Tentehar como uma nação, na perspectiva antropológica do termo, tal como definida por Benedict Anderson:

É uma comunidade política imaginada, isto é, imaginada como inata e soberana. Ela é imaginada porque mesmo os membros da menor nação nunca conhecem, ou encontra ou escuta a maioria de seus membros seguidores, mas, na memória de cada um existe a representação da comunhão. (ANDERSON, 1991, p. 06)

Esta perspectiva, no entanto, só faz sentido se considerarmos o advento de tal comunidade imaginada a partir da ampla rede de comunicação iniciada por processos de demarcação nos anos 1970, passando pelas assembleias indígenas dos anos 1980, até o crescimento do movimento indígena organizado com seus diversos interlocutores, bem como a inserção de tecnologias da comunicação nas aldeias, como rádio, TV, internet, etc. Os Tentehar das gerações mais recentes teriam, assim, uma consciência mais ampla da existência de seus patrícios, estando estes em terras indígenas ou em outras localidades. O sentimento de afinidade mútua, fundamental para a ideia de “comunidade imaginada” de Anderson (1991), portanto, encontraria eco nessas redes de relações.

Coelho (2002) conclui sua análise afirmando que:

A correlação de forças que se estabeleceu ao longo do contato entre os Guajajara e brasileiros forçou os Guajajara a acatarem as regras impostas pelo Estado nacional e restaram-lhes duas alternativas: ou a diluição da nação Guajajara no seio da brasileira ou o confinamento em terras definidas pelo Estado brasileiro. Os Guajajara têm construído sua história enveredando pela segunda opção. (Coelho, 2002, p. 332) (Grifos meus)

Os verbos diluir e confinar são usados para demonstrar a força do Estado brasileiro na diminuição do espectro da escolha que cabia aos Tentehar. Mesmo reconhecendo essa força, eu destacaria que o confinamento imposto pelo Estado é constantemente driblado pelos Tentehar. Há uma contínua movimentação dos Tentehar entre as suas terras, delas para os centros urbanos do Maranhão e até para fora do estado. Como demonstrou Martins (2019), os Tentehar expandem-se também para as terras de outros povos, por exemplo, Krikati, Gavião e Krepymkateje.

Em 2014, durante pesquisa que resultou no Relatório Circunstanciado para identificação de terra para o povo Krenyê (FUNAI, 2014), encontrei no povoado Marambaia II, a dezenove quilômetros da sede do município de Vitorino Freire, uma família tentehar liderada pelo Sr. Salustriano de Sousa Guajajara, conhecido no lugar como Caboclo Salú. Duas gerações de sua família moram naquele povoado. Segundo Salú, seus antepassados não migraram para as terras Caru e Pindaré no tempo em que elas foram demarcadas. Seus ancestrais habitavam várias aldeias da região, entre elas, a aldeia Tira-Couro, onde o Sr. Salustriano nasceu e cresceu. Contou-me ainda que o cacique<sup>28</sup> daquela aldeia era Marciano Guajajara, que tinha fama de cacique geral da região. As aldeias Marupique, Curralinho, Piquizeiro e Engenho Velho estavam sob seu comando. Segundo Salustriano, era comum encontrar os “*outros índios*” na região, “*eles andavam por aí tudo, mas respeitava nossa aldeia...*” e completa: “*no meu tempo mesmo, eles já eram poucos. A gente quase não via mais, aí teve esse tal de sarampo... nós mesmos, nos juntamos aos brancos e fomos ficando. Os outros parentes nossos foram embora para lá, naquele lugar chamado Maçaranduba*” (SALUSTRIANO DE SOUSA GUAJAJARA, entrevista realizada em 06/07/2014). Apesar de estar entre brancos, Salú e sua família, com exceção de alguns genros, mantêm a língua materna e têm plena consciência de onde estão seus parentes tentehar que, afirma, visita esporadicamente. O que o faz permanecer em Marambaia II seria a esperança de recuperar os tempos da aldeia Tira-Couro e todas as outras? Não há como saber, não a curto prazo.

Mesmo aparentemente isolado, esse exemplo demonstra que, além da movimentação mencionada, existem Tentehar que não sucumbiram à diluição, tampouco aceitaram o

---

<sup>28</sup> Chamo de cacique por se tratar de uma posição inventada por instituições estatais, como SPI e FUNAI, que identificavam em determinados chefes de família a capacidade de liderança sobre outros membros do grupo. Não raro as instituições apontavam como caciques aqueles que detinham certa habilidade em se comunicar em português com os funcionários. O posto de cacique entre os Tentehar é efêmero e constantemente trocado sempre que a ocupante falha em atender as exigências da comunidade. Os grandes caciques estão presentes na memória coletiva dos *Tentehar* como figuras emblemáticas de liderança. Também, foram os primeiros e, talvez por isso, sejam exemplos a ser seguido.

confinamento. É claro que essa escolha teve consequências que precisam ser melhor avaliadas. Por outro lado, Salú e sua família juntam-se a uma série de outros exemplos demonstrando que os Tentehar rejeitam a ideia de confinamento e o subvertem sempre que podem. Recentemente, tive notícias de que Cipriano<sup>29</sup> está morando nas proximidades da cidade de Marabá, no Pará. Lá ocupa uma terra para a qual regimenta parentes tentehar e outros índios com a finalidade de montar sua própria aldeia. Assim, concordo que não se pode negligenciar a força do Estado nos processos de dominação, incluindo aí as demarcações de terras, mas os Tentehar, a despeito das limitadas opções impostas por forças alheias à sua vontade, têm historicamente flertado com a “diluição no seio da sociedade nacional”, desde os tempos de Wagley e Galvão, sem ser esta, na verdade, uma sentença que os derrotou ou que se confirmasse pela falta de uma terra demarcada.

Também em 2002, foi publicado o livro *“O índio na História: o povo Tenetehara em busca da liberdade”* de Mércio Pereira Gomes. Melatti (2003) descreveu-o como *“uma excelente obra de consulta”*. De fato, o livro é muito rico em informações históricas acerca dos Tentehar. O autor dá especial atenção aos aspectos econômicos da vida social dos Tentehar seguindo as orientações metodológicas utilizadas em sua tese de Doutorado de 1977, da qual o livro é uma versão revista e ampliada. A partir do aspecto econômico, o autor propõe que os Tentehar passaram por diversas fases sempre coordenadas pela periodização temporal, de um lado, e pelas diferenças de ambiente de outro, para juntas, seguindo moldes marxistas verificar as relações de produção e como estas influenciam as relações interétnicas dos Tentehar com os brancos. Deste modo, os Tentehar são descritos como escravos, servos, clientes, ignorados e, segundo o autor, buscando autonomia em tempos recentes. A aplicação de teorias marxistas na análise da longa relação de contato do Tentehar com os brancos gera um efeito colateral em sua obra. Para preencher as lacunas deixadas por sua cronologia progressiva, o

---

<sup>29</sup> O mesmo estudado por Ubbiali em seu livro *O filho de Ma'ira* (1997)

autor faz várias especulações que não encontram referências empíricas capazes de confirmá-las. Por exemplo, quando tenta explicar como e quando os Tentehar passam a chamar-se de Tentehar nas páginas 51 e 52, ou quando tenta explicar as alterações nas unidades de produção econômica, notadamente, a família extensa, família nuclear e aldeia, atribuindo à segunda uma maior importância desde que os jesuítas introduziram ferramentas de metal na vida dos Tentehar na região do Pindaré, alterando seu lugar na produção da aldeia. Melatti (2003) pergunta como se dá a difusão desta característica aos demais índios das outras regiões. Apesar dessas lacunas, a obra de Gomes (2002) tenta – e por vezes consegue – devolver a dignidade aos Tentehar, ao descrevê-los como um povo que busca desde sempre a liberdade.

O autor, por outro lado, não consegue fugir da armadilha imposta pela teoria da aculturação, embora nominalmente não a utilize. O contato, aliás, toma um posicionamento tão central na sua obra que gera um conflito insolúvel entre a agência tentehar, que quer expressar, e um essencialismo étnico/cultural pelo qual tenta defini-los, buscando traços e características culturais próprios desses índios.

A sociedade e a cultura exteriorizada dos Tenetehara os distinguem dos camponeses pobres, remediados ou agregados. Na verdade, a distinção começa pela própria fisionomia dos índios. Uma parte deles aparenta traços mestiços de brancos e negros, mas a maioria parece índio mesmo, ainda quando ostentam roupas boas, óculos, sapatos e os demais balangandãs da vida de uma cidade maranhense. (GOMES, 2002, p. 585) (Grifos meus).

Ao tentar distinguir os Tentehar dos camponeses da região, Gomes cai no velho problema brasileiro da miscigenação genética como aspecto determinante de pureza étnica. O que o autor quer dizer com “*mas, a maioria parece índio mesmo?*”? É possível distinguir um “índio mesmo” daquele que só “parece índio”? Seria a fisionomia, como sugere o autor, o gabarito adequado para esse fim? Aliás, é possível mensurar? Essas questões nos fazem pensar que o autor admite que existam “tipos puros” de índios, com relação aos quais os Tentehar

seriam apenas uma pálida referência, pois estariam na categoria de “parecer mesmo” e não de “ser”. Assim sendo, Gomes (2002) aproxima os Tentehar de um tipo de índio genérico, tal qual preconizou Darcy Ribeiro (1970, p. 222). Não cabe aqui especular quais seriam esses “índios mesmo”. Por outro lado, cabe verificar que a categoria “mistura” está no imaginário antropológico como um assombro herdado dos tempos da aculturação, uma maldição que espreita os índios como espectro degenerativo que os condena ao desaparecimento pela via do contato, entendido como um poder transformador atribuído ao “todo poderoso” homem branco.

Após as publicações de Gomes (2002) e Coelho (2002), não se tem mais notícias de nenhum livro, na área de Antropologia, dedicado aos Tentehar. As publicações nesta área ficam restrita a trabalhos publicados em periódicos, capítulos de livro, dissertações de Mestrado e/ou teses de Doutorado, as últimas bastante escassas nos últimos anos. Ao contrário da Antropologia, os textos acerca dos Tentehar têm surgido com maior frequência em áreas como Educação, Saúde e Ambiente, linguística e até Ciência Política. Para ficar com apenas alguns exemplos, comento a seguir aqueles que valem a pena destacar.

Em 2010, Almeida e Panet, através da Secretaria de Estado da Educação do Maranhão, organizaram a série “Coleção Livros Didáticos Indígenas e Indigenistas”. Nessa coletânea, professores tentehar aparecem como autores de 15 dos 18 livros publicados. Narrativas, festas, artesanato e usos da língua indígena são os principais temas tratados nessa série<sup>30</sup>. Os livros destinados a escolas indígenas foram produzidos a partir de monografias de conclusão do Curso de Magistério Indígena, promovido pela SEDUC-MA. Sua recepção nas escolas tentehar, no entanto, foi controversa, pois o conteúdo dos livros<sup>31</sup> elaborados por professores tentehar, de todas as regiões do Maranhão, apresentou diferentes dialetos da língua materna tentehar. O que levantou discussões de como seria a forma escrita “correta” da língua falada pelos Tentehar.

---

<sup>30</sup> Além dos livros, sete DVD's foram feitos com temas semelhantes.

<sup>31</sup> Havia também livros produzidos por professores Krikati e Gavião.

Ocorre que cada região toma a sua própria forma como “correta”, em detrimento das demais. Em 2018, o Prof. Dr. Fábio Bonfim Duarte, da UFMG, com o qual me encontrei no campo em, pelo menos, uma ocasião, organizou a *Coletânea de Narrativas Guajajara*. Nesse livro, constam várias narrativas tentehar coletadas ao longo dos anos 2016 e 2017 por narradores de diferentes regiões do Maranhão. A fórmula, portanto, repete a dos livros produzidos pela SEDUC-MA, em 2010. Duarte, lançando mão de técnicas da linguística, unifica a forma escrita das narrativas em língua tentehar. Esse trabalho merece destaque, pois sua elaboração contou com a participação ativa de pesquisadores indígenas como, por exemplo, Cíntia Hayzuumor e Marina Cíntia (Tuíra), ambas com Graduação em Ciências da Língua Indígena, Licenciatura Intercultural Indígena/UFG. Cíntia tem, ainda, Mestrado em Linguística pela UFRJ e Marina Cíntia, é Mestranda em Linguística pela UnB.

Os trabalhos de Almeida e Panet, assim como o de Duarte, contêm um vasto acervo de narrativas, costumes, cultura material e formulações acerca do uso da língua tentehar em contextos variados. Portanto, servem tanto às escolas indígenas quanto ao público em geral como rico material de consulta.

Ribeiro de Sá (2014), em dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Pará, analisou os “Saberes Culturais Tentehar e Educação Escolar Indígena na Aldeia Juçaral”. A autora utiliza entrevistas semiestruturadas para analisar a seguinte questão: “que diálogo é possível identificar entre os saberes culturais tentehar e os saberes escolares na aldeia Juçaral?”. O objetivo geral, segundo Ribeiro de Sá, foi analisar como ocorre o diálogo intercultural entre saberes e práticas culturais tentehar e saberes escolares (técnicos/científicos) na escola da aldeia Juçaral. Esta divisão, por si só, é problemática. Não precisaríamos recorrer a extensa literatura sobre educação indígena<sup>32</sup> para

---

<sup>32</sup> Para ficar com dois exemplos, ver SILVA, A. L. D. S.; FERREIRA, M. K. L. **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. 2. ed. São Paulo: Global, 2001, ou, GRUPIONI, L. D. B. A temática

saber que esse, é, na verdade, um “falso problema”. A divisão entre “saber cultural” e “saber escolar” é uma fronteira equivocada e perigosa. Isto é, esses saberes são explicitados como uma oposição hierarquizante; saber cultural versus saber técnico-científico, sendo o primeiro produzido pelos índios e o segundo pelos brancos. Ambos fariam parte da ambivalência dos “mundos mesclados” que influenciariam o conflito entre o “mestiço” e “não mestiço” (RIBEIRO DE SÁ, 2014, p. 57). A autora interpreta a relação de proximidade com os brancos como prova do processo de miscigenação dos Tentehar. Na explicação que dá sobre as diferenciações que os Tentehar fazem entre si, Ribeiro de Sá esforça-se em definir o “mestiço” do “não-mestiço”:

Essas diferenciações são sentidas na língua, no modo de falar do índio mestiço e do não mestiço; no espaço natural, onde estão inseridos, existe diferenciação entre os Tentehar que habitam na floresta e os que vivem no bioma de cerrado, sendo comum falarem “nós da Araribóia” fazemos assim, os da “região da Barra do Corda já são diferente”. Enquanto os Tentehar da terra indígena Araribóia cantam e dançam suas festas tradicionais ao som do maracá e da voz do cantor Tentehar, os da região de Grajaú já utilizam sonorização eletrônica. (RIBEIRO DE SÁ, 2014, p.57)

Ribeiro de Sá confunde ‘diferença’ com ‘miscigenação étnica’, a primeira, usada para medir o estado de mestiçagem dos índios. Aceitando as falas dos Tentehar que estudou, no Juçaral, sem relativizar, a autora considerou possível definir grau de maior e menor mestiçagem étnica. Sua explicação incorre ainda numa espécie de determinismo geográfico, ao dizer que o “espaço natural” em que vivem define suas diferenças. Ou seja, os Tentehar da floresta (Araribóia) seriam menos mestiços que aqueles do bioma cerrado (Barra do Corda e Grajaú). Desse modo, a ideia de pureza, subsumida à questão dos “saberes culturais” e “saberes escolares”, expõe o dilema de que, para se ter um, é preciso abrir mão do outro. Portanto, o

---

índigena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º grau. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 2004.

trabalho de Ribeiro de Sá apresenta problemas que vão desde a formulação do marco teórico, até a dificuldade de manejar o trabalho etnográfico. Assim, o que se vê é um texto já obsoleto deslocado no tempo.

A literatura acadêmica sobre os Tentehar, portanto, preocupou-se em estabelecer distinções entre os Tentehar em relação aos não índios. Esta preocupação, no entanto, tem sua origem na ideia tácita de que esses índios eram tão vulneráveis à força da cultura ocidental que não lhe resistiriam. Cedo ou tarde sucumbiriam aos projetos do Ocidente. Por isso, concentraram suas análises na imersão dos índios em “processos de reconfiguração de identidade étnica” ou na “criação e recriação de fronteiras étnicas” ou, ainda, numa infundável transformação identitária sempre conduzida pelos “impactos do contato” (GALLOIS, 2005, p.12). Assim, as análises realizadas por esses autores tentaram encontrar um ponto de ignição tentehar para, por via da comparação, verificar as perdas provocadas pelo contato com a alteridade.

A meu ver, esses autores, cada um a seu modo, descuidam de aspectos fundamentais para melhor compreender o universo social tentehar, a saber, a importância da mistura para os Tentehar<sup>33</sup>. A noção de mistura, aqui é vista como elemento potencial criador. Refere-se, sobretudo, à capacidade nativa de manipular elementos à sua volta. Inspirados em seus heróis culturais, eles se jogam a misturar coisas: natureza, relações sociais, gentes, crenças etc. Presente nas narrativas cosmológicas, a manipulação dos elementos, que podemos chamar simplesmente de mistura, surge como uma “arte” na vida tentehar.

Em resumo, a presente literatura sobre os Tentehar apresenta um bom material de consulta, porém, mostra-se insuficiente para compreender, de modo mais amplo, as relações desses índios com a alteridade. No próximo capítulo, proponho um estudo, baseado em categorias nativas, que sugere o que chamo de *sagacidade*.

---

<sup>33</sup> A noção de mistura será melhor explorada no capítulo 3.

## 2. PARA UM ESTUDO DA SAGACIDADE E DAS ESTRATÉGIAS NAS RELAÇÕES SOCIAIS ENTRE OS TENTEHAR

### ANTECEDENTES PARA CONSTRUÇÃO DA SAGACIDADE.

A construção da sagacidade tentehar resulta das relações históricas que esse povo tem com vários atores sociais, desde a individualidade de seus sujeitos no cotidiano da aldeia, até a complexidade das redes de relações que se formam em níveis mais amplos como, por exemplo, o movimento indígena organizado.

Nesse universo, é preciso ser *sagaz*, o que pode significar várias coisas, por exemplo, *inteligente, esperto, perspicaz, astuto*. Há na língua tentehar uma série de expressões que podem definir o que estamos chamando de *sagacidade*. Duas, porém, parecem-me mais adequadas para este trabalho. A primeira é o termo *irairakatu*, que quer dizer “*bom de fazer coisas*”, “*talentoso*”, “*disposto*”, “*habilidoso*”. O segundo é a expressão *ukwaw katu*, que os Tentehar traduzem como “*aquele que sabe; que é sabido ou sábio*” ou ainda “*aquele que acumulou conhecimento*”. O uso de cada uma é definido pelo contexto, o que amplia a gama de sentidos dados às expressões relacionadas à habilidade de ser sagaz. Estou convencido de que o ponto central à ideia de *sabedoria* é, por vezes, condensado nessas expressões, mas não se limita a elas. Assim, *irairakatu* e *ukaw katu* desdobram-se em inúmeras outras expressões que se assemelham a um sistema de pensamento. A ideia de *sabedoria* estaria associada a um ideal de vida que, no entanto, não carece de planejamento a priori; um ideal que funciona sub-repticiamente como um “*pano de fundo*” que organiza os valores morais do indivíduo com relação aos demais. Seria, então um código de conduta. Cíntia Hayzuumor reflete sua condição de Tentehar da seguinte forma: “*eu me vejo como uma Tentehar etc. Se eu ando assim, estou me marcando, eu vivo como vivo. Eu não me preocupo muito com isso, não, eu vivo e pronto*” (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 17.06.2018). Esta fala aponta para

elementos de definição da conduta da pessoa. Tais elementos, no entanto, estariam contidos num modelo invisível anterior a sua própria existência. Quando Cíntia afirma “*eu me vejo como...*”, supõe-se uma anterioridade que precisa ser levada em conta na construção da pessoa. Essa construção ocorre num processo de interiorização de discursos e práticas compartilhadas entre os membros do povo. Desta forma, quando afirma “se eu ando assim”, está afirmando, “assim como uma *Tentehar ete*”, o que quer dizer “como uma *Tentehar* de verdade”. O sufixo “*ete*” “significa verdadeiro”, reforçando ainda mais a definição da palavra “*tentehar*”, que quer dizer “gente verdadeira”. Assim, o termo “*Tentehar ete*” poderia ser traduzido como “gente verdadeiramente verdadeira”. As marcações que Cíntia firma, portanto, seriam a exteriorização do conjunto de discursos e práticas anteriormente interiorizados que formam a conduta exigida dos membros do povo e que distinguiriam aqueles que são verdadeiros daqueles que não o são. Assim, quanto mais afastadas dessa conduta, menos verdadeiras seriam as pessoas.

Essa conduta, à qual me referi anteriormente como um conjunto de elementos contidos num modelo invisível, é inspirada nos feitos ancestrais dos heróis culturais. Encantados, espíritos das florestas (*piwar*) e das águas (*ywan*), mas, principalmente, Maíra, seus filhos (Maíra’yr e Mucura’yr) e os *ànàm*<sup>34</sup> servem como fonte de entusiasmo criador para a conformação do caráter e da moral *tentehar*. Para quase todas as ações dos *tentehar* existe uma justificativa ou uma comparação com as ações de uma dessas categorias ancestrais. É neste ponto que entra a sagacidade. Ela é produto das relações sociais históricas do povo com a alteridade ao mesmo tempo em que é inspirada pelas características principais dos heróis culturais. Assim sendo, a esperteza de Maíra, a inteligência e astúcia de Maíra’yr, entre outras características de todos os espíritos, fazem parte do conjunto de conhecimentos que inspiram a

---

<sup>34</sup> Maíra, herói cultural que criou os *Tentehar* e que lhes concedeu quase tudo que conhecem. Os *ànàm*, por outro lado, são outros espíritos. O termo *ànàm* significa “os outros” e pode ser relacionado aos parentes de forma genérica ou para se referir aos espíritos das águas, sobretudo, em sua forma feminina. Neste caso, *ànàm* seria “Mãe D’água” ou “Dona das águas”.

conduta do *Tentehar ete* e o auxilia a enfrentar os problemas. Na T.I. Araribóia, por exemplo, é comum, em determinadas situações, que parentes se saúdem dizendo “*que os mãiras te inspirem*”, “*que teus mãiras te protejam*” ou, ainda, expliquem um estado extraordinário de acertos ou realizações como, por exemplo, uma caçada muito bem-sucedida ou uma intervenção esclarecedora e brilhante numa palestra, com expressões do tipo “*hoje meus mãiras estão comigo*”.

Neste sentido, as narrativas sobre Maíra e/ou seus filhos são como âncoras de valores acionadas para todas e quaisquer questões. Maíra não só criou os Tentehar, como lhes deu praticamente tudo que conhecem. Assim, todas as vezes que fiz perguntas para as quais não havia resposta direta ou não sabiam (ou não queriam) me responder de imediato, meus interlocutores recorriam às histórias de Maíra seja para explicar e responder às minhas questões, seja para procurar, eles próprios, as respostas ainda não claras nem para mim, nem para eles.

Wagley e Galvão (1955, p. 108) reproduzem uma fala, cuja autoria não está expressa no texto, que diz: “antes de Maíra, os Tenetehara não sabiam nada, eram bestas”. Ao se referir à existência anterior a Maíra, o Sr. Vicente da Aldeia Funil me disse uma frase semelhante: “os Tentehar não eram ‘espertos’ como hoje”. Foi Maíra que lhes deu essa condição. Depreende-se, portanto, a importância de Maíra para os Tentehar e para a noção de sagacidade, que, longe de ser um dom deixado pelos heróis culturais, é algo a ser conquistado. Portanto, se a noção de sagacidade tem antecedentes, eles estariam postos, de um lado, na ancestralidade do povo, e no aprimoramento das relações sociais com a alteridade, do outro.

Em um estudo entre os Apaches Ocidentais, Basso (2000, p.80) analisa o que chamou *speaking with names*. Trata-se de uma prática em que os falantes da língua nativa exploram o evocativo poder de nomes de lugares para comentar sobre a conduta moral das pessoas. Essa rotina verbal, segundo o autor, também permite que os Apaches se comprometam a registrar reclamações com seu próprio valor moral, sobre aspectos de suas relações sociais com outras

pessoas e sobre um modo particular de entender a paisagem local para produzir uma forma benéfica de autoconsciência intensificada. Desta forma, os Apaches têm como ética não repreender ninguém diretamente. Fazem-no de maneira indireta, recorrendo a um vasto acervo de lições morais contidas numa linguagem paisagística.

A imitação da conduta que os Tentehar fazem de seus heróis culturais pode, em certa medida, ser comparada ao evocativo poder dos *nomes de lugares* exposto por Basso (2000). É essa conduta que orienta o *tentehar ete*, acionando, sempre que possível, a memória ancestral de seu povo. Segundo Cíntia Hayzuumor: “*todo tentehar tem um maíra<sup>35</sup> que o inspira e que o controla quando canta e dança. Seu humor influencia o humor de quem está próximo*” (Entrevista realizada em 07.11.2006). Parafrazeando Basso diria que o caso tentehar reflete algo como *speaking with moods* ou falando com humores. O estado de espírito dos maíras a que se refere Cíntia influencia os humores da pessoa tentehar. Assim, eles têm uma ética que considera os humores humanos entusiasmados pelos humores de seus deuses. As pessoas que conseguem fazer as leituras corretas dos sinais deixados por esses espíritos têm o caráter e a conduta supostamente mais equilibrados.

O Tentehar está sempre se descobrindo. O povo Tentehar está sempre se reinventando, sempre se renovando. Esse saber é um saber milenar *Ma'a kwa paw<sup>36</sup>*. Uma sabedoria. Eles falam (os *tàmuz<sup>37</sup>*) que não precisa ser letrado, não precisa ter passado por uma escola. Isso vem de muito tempo e vai só se renovando. (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 17.05.2018)

As características descritas por Cíntia refletem aquelas atribuídas aos ancestrais de seu povo. Reinventar, por exemplo, refere-se à capacidade de Maíra'yr de se transmutar constantemente para enganar seus inimigos. Os *tàmuz* insistem que essa sabedoria (*Ma'a kwa*

---

<sup>35</sup> Maíra, com m minúsculo, aqui é lido como designação genérica para espíritos heroicos.

<sup>36</sup> *Ma'a kwa paw* pode ser traduzido literalmente como “saber” ou “sabedoria”.

<sup>37</sup> *Tàmuz* significa “o avô dele” e pode ser usado simplesmente como designativo de ancião, homem velho.

*paw*) vem de muito longe, de um tempo que não se pode medir, do tempo em que Maíra andava entre os Tentehar. Este conhecimento não se aprende na escola, passa de pai para filho. A renovação ocorre nessa passagem, já que cada geração procede também a inovações, mas sempre seguindo os exemplos dados por Maíra e seus filhos, acionados, frequentemente, como vozes ancestrais para participar de todos os momentos da vida tentehar. As narrativas sobre Maíra e os demais ancestrais funcionam como elemento central de transmissão do *Ma'a kwa paw*, pois nelas estão contidas as características inspiradoras dos Tentehar.

O grande Maíra não deixou dons mágicos prontos. Nenhum Tentehar nasce com eles<sup>38</sup>. Ele deixou aos Tentehar exemplos de sabedoria para serem seguidos, assim como fizeram seus filhos *Maíra'yr* e *Mucura'yr*. O conhecimento, portanto, é ampliado a cada desafio. Desta forma, é possível decifrar e manipular os elementos da natureza e, principalmente, a relação com outros seres.

Em junho de 2018, Suluene Santana e Luís Carlos<sup>39</sup> esclareceram que, após *Maíra'yr* e *Mucura'yr* matarem as onças, foram novamente à busca de seu pai. Ao encontrá-lo, Maíra não os reconheceu seus filhos e lhes impôs uma série de provas. Obrigou-os a vencer o “velho de cabelos longos”, “o velho pescador”, “o velho fazedor de arcos” que, supostamente, pretendia matar Maíra. Por fim, os filhos tiveram que enfrentar o próprio pai num desafio de arco e flecha<sup>40</sup>. Suluene e Luís Carlos destacam este último desafio:

Tem que ver que quando *Maíra'yr* atira a flecha na pedra, ela atravessa a pedra, mas a flecha de Maíra-pai volta nele toda vez que ele atira. Pois é... *Maíra'yr* venceu *Maíra-pai*. Aí, o velho viu que eles tinham mais poder que ele, que eles tinham passado dele. Maíra teve que aceitar

---

<sup>38</sup> Mesmo os pajés devem ter a revelação e passar por provações para adquirir algum poder.

<sup>39</sup> Suluene Santana é filha de Maria Santana e Luís Carlos é seu esposo.

<sup>40</sup> A sequência destes desafios é modificada conforme o narrador. Wagley e Galvão (1955) coletaram uma versão em que os irmãos vencem o “*azang-kuzà* (*azang* mulher) de cabelos longos”, o “fazedor de arcos”, “o *azang* pescador” e o próprio pai. Na versão descrita por Zannoni (1999), o “cabelos longos” é o penúltimo desafio. Estas duas versões diferem também na denominação dos inimigos de *Maíra'yr* e *Mucura'yr*; enquanto Wagley e Galvão chamaram de “*azang*”, termo para espírito maléfico, Zannoni descreveu apenas como “gente” ou “velho”. Ambos concordam que se trata de espíritos maléficos.

também *Mucura'yr*. Ele também acertou a flecha, com ajuda de *Maíra'yr*, mas acertou. Então, *Tentehar* é assim, misturado mesmo. (Entrevista realizada em 14.06.2018)<sup>41</sup>

Na visão de Suluene e Luís Carlos, os filhos superaram o pai e trouxeram inovações na relação de forças. O velho viu que os filhos tinham mais poder que ele próprio, portanto, sentiu que era a hora de passar o bastão. Além disso, Maíra não questionou a posição de Mucura'yr, sendo que este é fruto de uma relação que se deu após sua partida. Sua aceitação atende aos mesmos critérios impostos ao seu irmão. Essa passagem demonstra que a posição junto ao pai não é uma questão de herança, mas uma conquista, conquista essa que é conseguida pela sagacidade dos irmãos. Sendo assim, o Tentehar segue um ideal de conquista que passa pela inovação e superação de desafios, mesmo que estes pareçam impossíveis. Portanto Maíra'yr e Mucura'yr acumulam em si todo *ma'a kwa paw* necessário à vida tentehar. É desta fonte que os Tentehar buscam extrair a habilidade de se tornar “*irairakatu*” e ser “*ukaw katu*”. Cíntia Hayzuumor pondera que Mucura'yr se torna *irairakatu* apenas depois de ser ressuscitado por Maíra'yr, quando foi apanhado pelo *velho pescador*. Maíra fez mais um desafio aos filhos. Mandou-os matar o espírito que tinha a forma do velho pescador. Maíra'yr e Mucura'yr se transformaram em peixes. Maíra'yr roubou a isca do velho várias vezes e disse a seu irmão para fazer o mesmo, mas alertou-o para tomar cuidado com o anzol, pois poderia ser fígado. Ao desobedecer, foi fígado pelo velho que o assou para comer. Maíra'yr se transformou em gente, foi sentar-se junto ao velho e pediu um pedaço do peixe. O velho disse que ele estava atrasado, pois só restava a cabeça do peixe. Maíra'yr aceitou, fingiu que comeu e saiu com a cabeça. Depois, transformou-se em formiga e recolheu todas as espinhas do peixe que o pescador deixou pelo chão. Juntou com a cabeça e montou cada osso no seu lugar. Soprou e Mucura'yr retornou à vida. Segundo Cíntia, depois disso, Mucura'yr não desprezou mais suas habilidades

---

<sup>41</sup> Esta fala foi o resultado de uma conversa em que Suluene e Luís Carlos usavam o mesmo argumentos com relação às ações dos gêmeos, portanto não é possível atribuir a autoria a uma pessoa.

e tornou-se mais esperto. Retomando a fala de Vicente, ela chama atenção para esta passagem, para o descuido, para o imprevisto sem inteligência que põe em risco o Tentehar. A experiência sofrida no passado inspira as ações no presente: “O Tentehar não era esperto como é hoje!”

A visão de Suluene, Luís Carlos e Cíntia corrobora a ideia de que as habilidades devem ser conquistadas. A sagacidade na conduta dos maíras é uma fonte de inspiração para os Tentehar. Sagacidade, portanto, apresenta-se como expressão de conhecimentos diversificados que devem ser corretamente acionados pelo Tentehar sábio, *Tenteharer ma'e kwaw katu har*. Os Tentehar atuais estão em pleno processo de superação de desafios. A história do contato com os brancos representou uma nova relação de forças que foi entendida como mais um grande desafio a ser enfrentado.

#### ESTRATÉGIAS TENTEHAR NAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS.

A ideia de sagacidade e desempenho estratégico dos Tentehar foi se conformando ao longo da extensa história de contato com alteridades. Desde a narrativa de Maíra e seus filhos, passando pela relação com os Jesuítas, com outros índios, até a conformação de novas configurações de parentesco, o que se vê é um povo capaz de driblar as adversidades e até expandir seu território. Esse longo processo forjou o *jeito tentehar de ser e fazer* (ALMEIDA, 2012, p. 129) que se caracteriza pela *sagacidade*. Esta, por sua vez, pode ser percebida observando-se as estratégias utilizadas pelos Tentehar nas relações sociais vividas por eles.

Assim, no dia-a-dia da aldeia, nas festas rituais, nos problemas de saúde, nas questões relacionadas à educação, à família e outras afins, nas relações com brancos, na relação com outros índios, enfim, em praticamente todas as esferas da vida social, é possível perceber um conjunto de predisposições sedimentadas na forma de um *ethos* que se expressa em práticas que, vistas com o devido distanciamento se assemelham ao que podemos chamar de estratégias.

Como vimos na seção anterior, sagacidade apresenta-se como expressão de conhecimentos diversificados que devem ser corretamente acionados pelo Tentehar sábio, *Tenteharer ma'e kwaw katu har*. Mas quem são os sábios e que conhecimentos são esses? Como os adquirem? Os Tentehar fazem leituras dos atores envolvidos na ação, o que lhes permite antecipar os movimentos contrários. Quem são os atores e em que consistem essas leituras? Que contextos e que ações? Como se desenvolvem as tramas? Em suma, a sagacidade pode ser lida como a capacidade de compreender e resolver novos problemas, enfrentar conflitos e se adaptar a novas situações. Em outros termos, sagacidade é inteligência. Nas palavras de Arão Marizê<sup>42</sup>, é entendida como “estratégias de sobrevivência”

Se a gente fosse besta, se a gente fosse burro e tivesse aceitado somente as informações dos não indígenas, a gente já tinha sido exterminado há muito tempo. Então, o que faz a gente sobreviver até hoje são as nossas próprias estratégias de sobrevivência, são os segredos nossos. Por exemplo, tu está me entrevistando aqui, mas eu não vou te contar tudo. Se eu for te contar tudo, um dia tu podes usar isso contra mim. Eu não vou poder me abrir totalmente contigo, mas vou te repassar algumas estratégias da forma de como a gente se comporta. (ARÃO MARIZÊ, entrevistado em 04.06.2018) (Grifos meus).

Arão destaca que as “informações dos brancos” não dão conta de tudo e que também deve desconfiar delas, pois se dependessem somente delas, os Tentehar já teriam desaparecido há muito tempo. Esta desconfiança é baseada numa história de contato conflituoso que alterna períodos de cooptação e confrontos diretos. As aproximações com os brancos quase sempre acabaram em conflito, pois estes não conseguem manter sua palavra. Por isso, os Tentehar procuraram se afastar dos brancos, que sempre encontram formas de se aproximar novamente. A sobrevivência dos Tentehar depende de suas próprias estratégias, de seus segredos. A fala de Arão corrobora a ideia de que há um jeito próprio de *ser e fazer* que os Tentehar utilizam para

---

<sup>42</sup> Arão Marizê é uma importante e destacada liderança *Tentehar*. Sua trajetória inclui a Administração Regional da Funai (1994-1996); intensa militância nos movimentos indígenas, participação em Conselhos e quatro mandatos de vereador na cidade de Grajaú - MA

enfrentar os desafios impostos pela relação com a alteridade. Na seção anterior, vimos como parte desse *jeito* é inspirado na ancestralidade. A outra parte é adquirida no aprimoramento cotidiano das relações sociais. Segundo Arão:

Uma das coisas que há de se observar em relação a essas estratégias é.... Eu não posso avaliar os outros parentes, por que tu sabes que os outros povos também têm suas estratégias de defesa, não é? A estratégia Guajajara que eu sempre tenho observado é que; a gente, a gente gosta de ouvir muito, ouvir e, dependendo do que foi dito desses comentários, dessas informações, a gente vai fazendo a forma, se comportando e armando estratégia também de apresentar uma contraproposta em relação ao que vem contra a gente. Estou falando isso em relação a todos os aspectos: em relação à saúde, a questão fundiária, em relação às autoridades. Porque às vezes chega a autoridade na nossa região, achando que ele é o detentor de conhecimento, que é só ele que sabe. (ARÃO MARIZÉ, entrevistado em 04.06.2018) (Grifos meus)

A habilidade de ouvir antes de falar implica numa desconfiança profunda na relação com a alteridade, principalmente, com relação aos brancos. Depreende-se disso que há flexibilidade na conformação de estratégias que eles utilizam conforme o desafio. Esta habilidade leva em conta a postura arrogante dos brancos de propor fórmulas prontas que ignoram, na maioria das vezes, a longa relação de contato entre ambos. Ao dizer “pensam que só eles é que sabem”, Arão está chamando atenção para outro saber (*ma’a kwa paw*) que faz frente ao primeiro sem, contudo, ignorá-lo. A pessoa inteligente é muito valorizada entre os Tentehar. O sábio detém o dom do discurso, é “*ma’e kwaw par katu*”, isto é, “ele sabe mais que os outros”. Não se trata de arrogância, qualidade criticada entre seus pares, mas de um conjunto de valores adquirido pelo esforço ao longo da vida. Essas qualidades são mais que admiradas, são perseguidas. Todavia, não são metas a ser alcançadas de maneira implacável, mas parte da própria concepção do que seria um Tentehar ideal ou, como se diz, um Tenteharer ete, que se faz pelo *jeito de ser e fazer* que sincroniza os “segredos” do povo com a ampla gama de saberes advindos das relações com a alteridade. Arão nos dá um exemplo de como a sagacidade opera essa síntese:

[...] o cacique Antônio Mariano era cego (...), pai de criação do Ornilo. Ele não sabia ler, era cego, cego, mas ele tinha um guia que andava com ele, mas ele conseguia fazer audiências com as autoridades, ele ligava e tudo. Ele tinha uma estratégia de lidar com as autoridades. Era manso, ouvia muito. Ele nunca falava primeiro antes das autoridades provocarem a reunião. Essa é uma estratégia natural nossa. Uma das coisas que me chamou muito a atenção sobre o finado Antônio Mariano numa audiência que teve no Ministério Público Federal com o Doutor João Marques. Dr. João Marques era o procurador-chefe do ministério federal em São Luís na época. Antônio Mariano conseguiu uma agenda com esse procurador através do Dr. Ezequiel Xenofonte Júnior e Dr. Raimundo Nonato que também era... eles eram procuradores da FUNAI na época. Aí fora para a audiência, lá o finado Mariano, o finado Marciano e Funai... E nessa audiência, o procurador, na época, disse que tinha somente 10 minutos para ele e pronto, somente para ele: o Antônio Mariano. Aí, Antônio Mariano começou a falar sobre a questão do São Pedro do Cacete, a necessidade de desocupar e entregar a terra para os índios, porque ali era o patrimônio de todo mundo, que precisavam para sobreviver e aquela coisa toda. Quando estava com nove minutos, o filho dele bateu no braço dele dizendo que já estava com dez minutos. Aí, ele disse: “eu obedeço a lei de vocês, embora você não obedeça a nossas leis. Eu vou parar porque o Senhor só me deu 10 minutos e já estava com nove minutos”. Aí Dr. João Marques se sensibilizou, pois gostou da história e disse: “Pois, o Sr. pode falar o dia todo até a hora que tu quiseres”. Aí ele aproveitou. Então, uma das coisas que ele fez, foi assim que foi a estratégia dele, ele resumiu, mas conseguiu a sensibilidade do Ministério Público para o caso que até então estava travado. E foi daí que o processo começou a acelerar porque o Ministério Público entendeu que, de fato e de direito, a terra era dos indígenas. (ARÃO MARIZE, entrevista realizada em 03.06.2018)

Antônio Mariano aparentava fragilidade e dependia sempre de alguém para lhe guiar. Seus óculos escuros pareciam retirar-lhe da dimensão em que vivemos. Para aqueles que o conheceram seu silêncio era tão valioso quanto suas palavras. Há quem diga que ele consultava os maíras enquanto ouvia os outros falar. Todos sabiam que seus ouvidos não deixavam passar nada e sempre havia um argumento, uma explicação, um ponto de vista inesperado que, como a uma carta coringa, retirava de sua manga. Dessa maneira, ninguém passava incólume a uma conversa com ele. Por isso, o *tâmuz* Antônio Mariano representa, nesta narrativa, a sagacidade de saber ouvir e falar o necessário, enfim, a habilidade do discurso bem colocado. Sua leitura das “leis dos brancos” permitiu-lhe apresentar uma performance precisa para sensibilizar o Procurador, antes irredutível e sem interesse pela causa dos índios.

Este exemplo ajuda a compreender que, num estudo sobre sagacidade, precisamos analisar as estratégias de relacionamento que os Tentehar acionam em suas relações sociais, nos contextos em que elas, isto é, nas interações face a face em que os atores manipulam as impressões que fazem nos interlocutores (GOFFMAN, 2011). As relações ocorrem entre pessoas, mesmo quando o ator social representa uma instituição, como o Ministério Público Federal, representado pelo Procurador da República Dr. João Marques. Isso quer dizer que mesmo quando uma pessoa está imbuída da força de uma instituição como, por exemplo, na interação entre o Presidente da Funai e um Tentehar, são as impressões mais imediatas que uma pessoa transfere a outra que determinarão o rumo da interação. Goffman (2011, p. 191), descreve esse controle das técnicas de manipulação das impressões como uma arte que, em certa medida, procura evitar o que ele chamou de ruptura da representação do personagem. Em outras palavras, o ator social tenta manter controle da representação dos outros sobre si, gerenciando aspectos internos e externos à interação, como, por exemplo, o contexto, o cenário, a reação do interlocutor e até mesmo a plateia. Quando alguém se vê diante dos outros, inevitavelmente, projeta e interpreta impressões. O aspecto fundamental é verificar quais as técnicas que as pessoas empregam para manter ou criar impressões uns nos outros. Elas tentam ler a reação do outro e ajustar sua conduta para reforçá-la ou mudá-la. A interação entre índios e brancos é quase sempre pautada em impressões ou imagens pré-estabelecidas: índio-bravo ou índio-gentil, “misturado” ou “puro”, “tradicional” ou “influenciado pelos brancos”, para citar algumas advindas dos brancos. Essas idealizações de como deveriam ser os índios são absorvidas pelos Tentehar e, de certo modo, controladas para desfazer e/ou gerar novas interpretações. A postura que adotou Antônio Mariano, polidez, brandura na voz, obediência às regras, gerou impressões positivas no Procurador que o deixou continuar a falar. As impressões, portanto, decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que as pessoas fazem, o que dizem tanto em público quanto privadamente. As tentativas de dar a

impressão desejada de si próprio e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são um componente inerente a qualquer interação social (BERREMAN, 1980, p.125).

A abordagem de Goffman pode ser um instrumento teórico eficiente para dar inteligibilidade à sagacidade contida nas relações sociais dos Tentehar, uma vez que ela transparece quando há deliberada manipulação das impressões.

Uma das manifestações da sagacidade tentehar estaria no manejo das impressões que dão aos outros. Assim, quando afirmei que as expressões *ukaw katu* ou *irairakatu* estão condicionadas aos contextos sociais vividos, queria dizer que elas se referem a uma condição própria da pessoa tentehar, como vimos acima. Assim, quanto maior o controle das técnicas de manipulação das impressões, melhor uma pessoa é vista por seus pares. O tãmuz Antônio Mariano é um exemplo.

A manipulação dos Tentehar na interação com outros atores sociais utiliza ações estratégicas do cotidiano. O trabalho de James Scott (1985) com camponeses na Malásia é elucidativo para compreender ações de cunho estratégico, como as de que estamos tratando. O autor faz um estudo minucioso de práticas que constituem o *conteúdo da resistência cotidiana* a que chamou de “as armas dos fracos”: procrastinação, dissimulação, deserção, falsas conformidades, ignorância, calúnia, sabotagem, e assim por diante (SCOTT, 1985, p.03). Estas ações não teriam em si uma intencionalidade estratégica, todavia, quando vistas a longo prazo denunciam resistência. Scott (1985, p. 218) explica que a ênfase na rebelião camponesa posta por vários estudos de história foi equivocada. Na contramão desses estudos, achou muito mais importante aquilo que poderíamos chamar de formas cotidianas de resistência camponesa, a prosaica, mas constante, luta entre os camponeses e aqueles que procuram extrair-lhe trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros (SCOTT, 1985, p. 218). A maioria das formas assumidas pelos camponeses não chega a ser exatamente uma confrontação coletiva. Elas exigem pouca

ou nenhuma coordenação; representam uma forma de autoajuda individual e tipicamente, evitam qualquer confrontação com a autoridade ou as normas da elite. Entender essas formas corriqueiras de resistência é entender o que grande parte do campesinato faz “entre revoltas” para defender seus interesses da melhor forma possível (SCOTT, 1985, p.219). O estudo de Scott é uma importante inspiração, pois ajuda a pensar alternativas aos estudos que se centram, no caso dos Tentehar, na configuração de conflitos abertos entre estes e o Estado brasileiro, como podemos ver em Zannoni (1999), Coelho (2002) e Cruz (2008). Mais que isso, ajuda a refletir sobre as relações menos aparentes que preenchem os interstícios deixados por grandes movimentos: o movimento indígena, as lutas por terra, entre outros.

Várias das práticas descritas por Scott são semelhantes àquelas realizadas pelos Tentehar desde os primeiros contatos com os brancos. Embora não tenham sido tratadas como tema central nos registros históricos dos agentes da colônia (por exemplo, em Evreux 1874, D’Ambeville, Bettendorf 1910), tampouco em etnografias mais recentes (WAGLEY & GALVÃO 1955; GOMES 1977 e 2002; ZANNONI 1999 e COELHO 2002), tais práticas eram vistas como um conjunto de ações puramente reativas às ações de agentes da dominação. Como podemos notar na passagem abaixo, Wagley & Galvão (1955, p.26) deram-se conta de que vários cronistas dos tempos coloniais descreviam os Tentehar como índios passivos, quando assim os definem:

Os Tenetehara têm em geral vivido em paz com os missionários, comerciantes e brasileiros em geral. Nos tempos coloniais vários cronistas chamaram a atenção para sua passividade. O jesuíta Bettendorf os descreve: “têm estes Guajajara (Tenetehara) de bem serem mui preguiçosos e pouco valentes, serem mui inconstantes e grandes fujões, porque a cada passo tornam a fugir para seus matos, não tão somente os novos mas também alguns dos mais antigos”. (WAGLEY & GALVÃO, 1955, p.26) (Grifos meus)

Wagler e Galvão viram nas características descritas pelo padre Bettendorf acerca dos Tentehar apenas indícios de uma transição clara rumo à civilização. Esses dados, todavia, são

pistas importantes do que podem vir a ser comportamentos que constituem parte das estratégias mencionadas: “preguiçosos”, “pouco valentes”, “mui inconstantes” e grandes “fujões” seriam equivalentes à “dissimulação; “falsa conformidade”, “ignorância”, “sabotagem” de que fala Scott. A semelhança destas impressões com aquelas com as quais servidores da Funai, por exemplo, classificavam os índios atualmente não é fortuita. Características tidas como negativas aos olhos dos colonizadores fazem todo sentido do ponto de vista da resistência.

Mesmo tendo o cuidado de não generalizar essas ações a todos os Tentehar, isto é, tomando o cuidado de verificar se há variáveis do mesmo povo nas diversas terras indígenas, podemos afirmar que a posição dos Tentehar vai além da *arte de resistir*. Ela constitui um verdadeiro ethos que reside não em negar o sistema imposto, mas em subvertê-lo, transgredi-lo, aceitá-lo como informação constituinte de um conjunto de conhecimentos a ser compreendidos. Esse conjunto de ações se dá por transgressões sutis, operadas pelo *jeito tentehar de ser e fazer* (ALMEIDA, 2012), o que pode ser comparado ao que Certeau (2017) chamou de “artes de fazer”, ao analisar como os “fracos” não são obedientes e passivos à ordem social e à violência das coisas impostas pela sociedade de consumo. O homem ordinário escapa às imposições do sistema, inventa o cotidiano por meio de astúcias sutis, táticas de resistência pelas quais ele altera os códigos e as coisas. Enfim, a perspectiva deste autor, semelhante a de Scott (1985), faz sentido ao que considero como sagacidade tentehar. O que me interessa em Certeau (2017) é a noção da subversão do que é imposto, a criatividade que o autor ressalta como arma sutil de combate às forças opressivas. Ora, a manipulação das impressões pelos Tentehar ajuda a construir a resistência cotidiana (SCOTT, 1985) e também é um aspecto da criatividade subversiva (CERTEAU, 2017) empregada nas relações com a alteridade. Tanto Scott quanto Certeau, em seus respectivos campos, constataam a evitação do confronto como

parte importante da estratégia<sup>43</sup> de resistência. O Tentehar ma'a kwa paw, combate as forças opressivas, na maioria das vezes, por meio da perspicácia.

Operar de dentro das "forças inimigas" não é fácil. Os Tentehar, porém, julgam-se capazes de fazê-lo. Essa segurança, aparentemente, foi adquirida na longa relação de contato com os brancos, o que os tornou, em suas próprias palavras, especialistas em coisas de branco. O campo tem demonstrado que eles pensam que “os brancos não sabem, eles são ignorantes!”.

Os Tentehar julgam-se conhecedores da sociedade não-indígena e criticam os brancos por serem incapazes de acompanhar e entender seus costumes e sua forma de pensar. Chegam com as “formas prontas”, como sugere Arão. Julgam-nos ignorantes e despreparados para interpretar suas maneiras de agir e pensar (ALMEIDA, 2012, p. 140). Por este motivo, os Tentehar sentem-se aptos a “jogar o jogo” dos outros, principalmente, o jogo dos brancos, sem temor de serem tragados por esse jogo. A obra de Certeau (2017) pode ajudar na leitura desta malícia refinada, pois sua perspectiva está centrada nos “fracos” que jogam o jogo imposto pelos fortes. Mais do que isso, subverte esse jogo, inventando seu próprio cotidiano. Certeau afirma que há mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros. Caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não terem seu próprio jogo, devem mobilizar em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem que “fazer com”, ou seja, fazer com aqueles que os subalternizam. Nessas estratégias de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor (CERTEAU, 2017, p. 74). Meu trabalho, citando Certeau, “[C]onsiste em sugerir algumas maneiras de pensar as práticas cotidianas [tentehar], supondo, no ponto de partida, que são do tipo tático. Habitar, circular, falar, ler, ir às compras ou cozinhar, todas essas atividades

---

<sup>43</sup> A noção de estratégia em Scott assemelha-se à noção de tática em Certeau. Este, por sua vez, faz diferença entre Tática e Estratégia. A primeira seria utilizada apenas pelos "fracos", já que não necessita de planejamento ou de recursos, enquanto a estratégia seria uma prerrogativa dos "fortes", pois esses, sim, teriam recursos para planejar e manter suas investidas a longo prazo. Aqui assumo a perspectiva de Scott.

parecem corresponder às características das astúcias e das surpresas táticas: gestos hábeis do “fraco” na ordem estabelecida pelo “forte”, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos” (CERTEAU, 2017, p. 97-98).

As noções de “fazer com” e de “alterar as regras de espaço” fazem bastante sentido. Os Tentehar, por se entenderem “especialistas em brancos” e por julgá-lo ignorantes, arriscam-se em seus jogos tentando subvertê-los a seu favor e certa medida, conseguem-no. Quando analisei a atuação das lideranças tentehar na política de educação no estado do Maranhão e na política de Saúde do Estado brasileiro (ALMEIDA, 2012), demonstrei como o *jeito de ser e fazer tentehar* opera revertendo elementos burocráticos típicos das instituições em favor de suas redes de relações. As pequenas ações realizadas nas escolas indígenas, nos polos de saúde, na política de transporte escolar, embora se desenvolvam a granel, são extensivas às redes de relações criadas pelas pessoas, atingindo, cedo ou tarde, o sistema opressor.

Segundo Howard (2002, p. 28), no caso estudado por ela entre os Waiwai, essas formas cotidianas de resistência são tão sutis e disfarçadas que, muitas vezes, escapam à observação, não apenas dos colonizadores, mas também dos estudiosos do contato interétnico.

Os povos indígenas podem até dar a impressão de imitar a cultura dominante ao adotar as roupas dos brancos, querer seus bens, reverenciar seus deuses ou empregar sua retórica para criticá-los, mas a resistência é sempre uma questão híbrida e contraditória, tanto na forma quanto no conteúdo. Na verdade, essa qualidade mimética costuma ser parte de sua eficiência. (HOWARD, 2002, p.28)

O ponto de vista de Howard é inspirado em Scott (1985) e aborda a contradição inerente à relação dos índios com os brancos, na qual os primeiros parecem desejar profundamente as coisas do segundo. Todavia, a eficiência de sua resistência estaria, justamente, nesta aparente conformação com o sistema imposto pelo opressor. Howard recorreu ao estudo das relações de troca entre os Waiwai à luz das teorias da resistência (SCOTT, 1985), acreditando encontrar

potencial elucidativo para resolver muitos dos problemas do paradigma assimilacionista, que fazia dos povos indígenas personagens passivos em suas próprias dramaturgia (HOWARD, 2002, p. 29). Para esta autora, as relações de troca podem ser a arena onde os povos indígenas desafiam a dominação e procuram afirmar suas próprias formas de controle. No capítulo quatro, discuto como o sistema de reciprocidade tentehar foi bombardeado por fatores externos, causando sua reconfiguração, ou, dito de outra forma, potencializando aspectos nativos da rede de relações, fazendo-a crescer e se apresentar na forma de uma economia de troca, em que os tentehar manipulam os bens oferecidos pelos brancos como forma de transgredir processos de controle e dominação.

O estudo da sagacidade que ora proponho, portanto, toma os autores citados nesta seção como aporte e ferramenta no tratamento dos dados construídos ao longo do período em que vivi com os Tentehar. Tendo claro que a capacidade mimética descrita por Howard (2002) também se manifesta na sagacidade tentehar, compreendo o contato com a alteridade como processo que atualiza a condição do tentehar no mundo. Os elementos do dito “mundo do branco”, absorvidos por eles, enriquecem a leitura que fazem de si mesmos e dos outros. A racionalidade ocidental é relida, simbolizada – ‘por que não dizer domesticada? – pelos Tentehar que a incorporam em seu cotidiano. O desafio deste estudo sobre sagacidade tentehar está justamente na dificuldade de percebê-la.

## O CANTO DA INVISIBILIDADE

*Ser e estar* no mundo exige dos Tentehar muito talento para lidar com os vários desafios da disputa pela ocupação das posições que lhes favoreçam a sobrevivência. Disse no capítulo introdutório da aguda percepção dos Tentehar quando expandiram seus territórios da região do Pindaré em direção ao Médio Mearim, frequentemente, aproveitando-se dos “espaços vazios” (GOMES, 2002) deixados pela guerra entre brancos e índios de outras etnias, notadamente,

povos Jê. Essa memória dos tempos de guerra aciona uma faceta específica da sagacidade tentehar que envolve o uso de poderes espirituais como ferramentas de defesa e combate, neste caso, o *uzegaraiw*. Trata-se de uma arte quase esquecida, mas ainda utilizada por iniciados que recebem revelação dos maíras para aplacar a valentia alheia. Os espíritos dominam os poderes necessários que são transferidos aos que se abrem “às coisas da cultura”, como gostam de dizer os mais experientes. O *uzegaraiw*, portanto, é a arte de cantar para confundir inimigos (*uzàmàtyry'ym*). O canto – que pode ser interpretado também como uma reza – torna o guerreiro invisível aos olhos do opositor, e, mais do que isso, amansa-o, tornando-o fácil de dominar ou exterminar. “*Ezur eruapyk nepuzukaiw haw xe*”<sup>44</sup> canta o iniciado à chegada do oponente.

Contou-me há alguns anos o falecido Cacique Chicão<sup>45</sup>:

Antigamente o dia começava mais cedo na aldeia, pois qualquer coisa podia acontecer e era preciso estar preparado. O inimigo espreitava e podia chegar a qualquer momento. O banho e o café ocorriam logo de manhã com o sol ainda escondido nos morros. Mantinham-se alertas bons cachorros, que também serviam para caçar. Os pássaros avisavam da chegada de estranhos, assim como o jacu contou a Maira'yr das onças. Havia outros índios e brancos em todo lugar. (CHICÃO, entrevista realizada em 04/2003)

A rotina descrita por Chicão indicava um tempo mais hostil em que os perigos externos eram vigiados e temidos. Para se defender, além da postura disciplinada, contavam com cachorros e pássaros. Estes últimos não são simples pássaros, mas uma referência direta à narrativa dos gêmeos Maira'yr e Mucura'yr. Nessa narrativa, a onça velha proíbe os jovens meninos de sair das redondezas da aldeia. Ao desobedecer, encontram um jacu que lhes conta como a mãe dos gêmeos morreu pelas mãos das onças. O pássaro é, ao mesmo tempo, uma metáfora da leitura das coisas da mata, habilidade que os Tentehar têm que aprender desde cedo, e uma conexão com o mundo espiritual que fala com eles a todo momento. O canto do jacu é

---

<sup>44</sup> “Vem, senta aqui com tua valentia”.

<sup>45</sup> A fala do Cacique Chicão foi editada do original que me foi contada parte em português, parte em língua materna.

também sua fala, o uzegaraiw assume a forma de canto, mas, em sua essência, é uma linguagem dos espíritos.

A estreita relação com o mundo espiritual foi explorada no início deste capítulo, quando discuti a inspiração tentehar na conduta dos heróis culturais. Aqui, interessa-me o uso dessa relação na forma de poderes acionados em situações específicas. O acionamento destes poderes fica mais acionamento quando avaliamos a relação que os Tentehar mantêm com os índios Jê, notadamente, os Gavião<sup>46</sup>, os Canela e os Krikati, aos quais chamam genericamente de *àwà*<sup>47</sup>. Desde os tempos de Alto Alegre, há notícias de interação entre esses povos. Não entrarei em detalhes, apenas as menciono para demonstrar como a sagacidade opera também nessas relações.

Maria Santana explica que os Tentehar chegaram às terras de Araribóia da região do Grajaú e Barra do Corda.

O grande conflito do ataque do Alto Alegre foi uma pedra que foi jogada (na água), correndo índio, se espalhando índio. Quando os índios vinham, vinham para o que nós temos hoje que é a Serra do Livramento. Quando os índios daqui chegaram, eram para se livrar dos índios Canela. Nós somos uma mistura, é isso que muitas vezes eu converso. Quando vem uns índios Gavião que tem um pouquinho de conhecimento que fala que a terra guajajara, que os Guajajara são isso e são aquilo, eu deixo eles conversar, depois eu digo: eu quero saber os primeiros habitantes de vocês? Porque quando vocês chegaram aqui foi através de um conflito de índio Gavião, não era nem tanto os Gavião, era mais era Canela. Esses Canela vieram correndo, eram do Rodeador, lá do Escalvado, lá do Porquinhos e vieram se espalhando pelas serras, porque nós temos duas Serras, mas era na Serra do Livramento onde os índios se matavam, esfolava, faziam o que queriam... era índio contra índio. Os índios vinham correndo, nós não tínhamos direito de ter filhos. A média de filhos era um filho, dois filhos. Aí lá onde a Tetê mora, para cá um pouquinho chama *àwà* inami ipemokaw (Gavião da orelha cortada) Aí eles paravam, quando eles paravam os Tentehar cortava a orelha deles. (MARIA SANTANA, entrevista realizada por Martins e Almeida em 17.06.2018)

---

<sup>46</sup> Segundo Ladeira (2005) os Pukobjê eram os Timbira mais hostis à penetração dos criadores de gado, até, finalmente em meados do século XIX, serem pacificados.

<sup>47</sup> Este termo é considerado muito pejorativo mesmo pelos *Tentehar*, pois significa “aquele selvagem, ou pessoa de outra tribo”, não é “gente verdadeira”. O termo *àwà* é utilizada pelos *tentehar* para designar todos os índios Jê com os quais os *tentehar* mantêm relações.

A metáfora da pedra na água é utilizada para dizer que o evento causou uma onda que se espalhou por todos os lados. Neste caso, os índios foram espalhados pelos *karaiw* que entraram em guerra contra os Tentehar. A fala de Maria Santana corrobora o depoimento anterior de Chicão, pois descreve um tempo de “correrias”<sup>48</sup> que não permitia desatenção por parte dos índios. Neste período, os índios Canela eram recrutados pelos brancos para “caçar” os Tentehar. A rixa entre os povos continuou até chegarem ao lugar conhecido como Serra do Livramento. Nesse ponto, conta Maria Santana, os índios lutavam entre si de maneira sangrenta. Os Gavião (Pukobjê), que também eram perseguidos, acabaram se chocando com os Tentehar e herdaram a luta dos Canela. Assim, a história de conflitos não está restrita ao contato com os brancos, mas é uma intensa vivência entre vários povos indígenas disputando espaços. A pressão gerada pelos embates com os brancos empurrou os índios uns contra os outros. Os Tentehar guerreavam com os brancos, mas também com os àwà pelas terras da região.

Adriano da Aldeia Três Lagoas relata o encontro com o povo Gavião:

Chegaram conosco, no tempo do Alto Alegre vieram se amansar bem aí na chapada, lá onde tá a aldeia Nova. Foi amansado aí conosco que somos Guajajara, (antes) vinha sempre matando. A índia Gavião sabia, ela falava nossa linguagem. Dizia: o meu povo tá por aí, meus filhos estão por aí, vocês não vão mais mexer. Botado pelos brancos, onde começou. Botado contra, né! Botaram Gavião para nos matar. Porque no tempo de vocês a nação de vocês (os brancos) quase não vence a Guerra. Eu não alcancei, mas meus avós e meus bisavós alcançaram. Nós viemos de lá do Rio de Janeiro, eu não alcancei. Eu nasci bem aí pertinho do Arame, lá na encruzilhada quando vai pro Alcides, no Zutiwa. Não tem pra onde nós sair daqui. É, lá como estou explicando, não tem o Alto Alegre? Foi, existiu essa guerra, aí que se espalharam, quando ganharam o rumo. (ADRIANO. Entrevista realizada por Larissa Martins em 14.06.2018)

Adriano concorda que os Gavião chegaram àquelas localidades quase ao mesmo tempo que os Tentehar. Sua percepção é que os brancos incitaram uns contra os outros, como afirmou

---

<sup>48</sup> Expressão utilizada para as fugas dos índios devido à perseguição dos brancos. Tudo era deixado para trás, levando-se apenas o necessário.

Maria Santana, pois não conseguiam vencer a guerra do Alto Alegre contra os índios. O relato do Sr. Adriano é corroborado pelos registros históricos da batalha. O relatório do Presidente da Província descreve o temor da invasão dos índios à cidade de Barra do Corda e dá recomendações:

Recomendei também que, caso os índios estivessem instalados em S. José do Alto Alegre não fossem eles ali [ilegível] por quanto era convicção minha de que eles dentro de pouco tempo voltariam a vida normal a que estavam acostumados nas respectivas aldeias. Essa medida que tinha por fim evitar maior mortandade era também imposta pela circunstância de que, sendo os índios em grande número, seria difícil organizar força suficiente para detê-los. Além disso quanto mais fosse eles irritados, com maior facilidade resolveriam o ataque da cidade da Barra. (Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u380/000004.html> acessado em 13.04.2018)

Esse relatório admite que o número de índios era grande e que as forças da cidade de Barra do Corda não tinham como detê-los, caso resolvessem atacar a cidade. Passado o temor de invasão à cidade, os brancos tiveram tempo para organizar represálias. Em 2014, por ocasião dos 113 anos daquele evento, o jornal “O progresso” publicou uma matéria especial, relatando com foi violenta a reação aos índios.

Os índios que participaram da revolta foram caçados pelas diversas aldeias da região. Aproximadamente o número de mortos varia de 400 a 1000 índios. [...] Foram três campanhas militares, as duas primeiras foram derrotadas pelos índios. Somente a terceira tropa, com 111 soldados e 40 índios Canelas, é que conseguiu êxito. Nos relatos do capitão Goiabeira, é exaltada a perícia dos índios no uso das armas de fogo.<sup>49</sup>

Tanto o relatório do Presidente da Província, quanto a matéria do jornal “O progresso” confirmam a presença dos Canela como reforço das tropas armadas do Governo que, após duas investidas, não conseguiam conter os Tentehar. A memória dos tempos do Alto Alegre,

---

<sup>49</sup> A matéria foi escrita pelo Prof.º Historiador Nelson Lima Pessoa. Disponível em <http://www.oprogressonet.com/geral/113-anos-da-revolta-de-alto-alegre/1232.html>. Acesso em 14.09.2018.

portanto, está registrada no imaginário tentehar influenciando suas ações com relação aos Jê. Os Gavião, como afirmi, herdaram o rancor deixado pelos Canela. Dessa forma, a T.I. Governador, pertencente aos Pukobjê (Gavião), e Araribóia, pertencente aos Tentehar, sempre estiveram ligadas por uma história complexa de hostilidades mútuas, alianças matrimoniais e conflitos armados que, por vezes, resultaram em mortes.

Embora envoltos nessas tramas, os Tentehar assumem a condição de pacifistas e atribuem aos Pukobjê a beligerância, à qual eles chamam genericamente de “valentia”. Barata (1999, p. 79) também registrou essa categoria, cuja definição pejorativa, segundo a autora, é atribuída àqueles que só sabem resolver as coisas com violência. Daí, o “valente” ser visto de forma negativa pelos Tentehar.

O *uzegaraiw* é importante para aplacar a valentia dos adversários. O canto era usado para tornar o guerreiro invisível aos olhos do seu *uzàmàtyry'ym* (inimigo), deixando-o atônito e sem saber o que o atingiu. Segundo Maria Santana, uma das formas de se defender era pronunciar em forma de mantra as palavras “*ezur eruapyk nepuzukaiw haw xe*” (vem, senta aqui com tua valentia), e seus oponentes amansavam. Como exemplo do uso dessa força que pode ludibriar o inimigo, contaram-me que, antigamente, no tempo da luta pelo território contra os Pykobjê, era comum estes últimos perderem as batalhas, pois o *uzegaraiw* esmaecia a sua visão. Além disso, segundo os mais antigos, os *àwà* tinham o hábito de andar em pequenos grupos, geralmente três ou quatro pessoas, enquanto que os Tentehar vagavam em grupos maiores.

O objetivo do canto não era facilitar as batalhas. Na maioria das vezes, era evitá-las; contudo, se preciso fosse, matavam um e feriam os outros para que voltassem e servissem de exemplo. Na visão tentehar, isso demonstrava generosidade, pois não exterminavam o inimigo por completo, embora pudessem fazê-lo devido à sua superioridade numérica. A tática servia para avisar e amedrontar os adversários. Servia mais ainda para acirrar ânimos e represálias por

parte dos àwà, que revidavam sempre que possível. Os Pykobjê viam-se em desvantagem numérica quase sempre, o que lhes impôs novas estratégias de embate com os Tentehar.

As batalhas do passado permeiam as memórias tentehar, mas isso não quer dizer que o uzegaraiw tenha ficado apenas na memória. Mesmo sendo uma ferramenta restrita a poucos iniciados, seu poder é, eventualmente, acionado em situações políticas áspers, em que o convencimento (amansar) do outro fez necessário. Suluene Santana contou-me que, durante uma reunião entre representantes Tentehar e representantes Pukobjê em Brasília, na sede da Funai, para tratar de assuntos referentes à revisão da demarcação da TI Governador, percebeu que entre os convidados estava um renomado cantor e pajé timbira.

A TI Governador fica numa estreita faixa de terra entre a cidade de Amarante e a TI Araribóia. Tem 41.644 hectares de extensão que, segundo Barata (1999), são insuficientes para a manutenção dos 769 Pukobjê<sup>50</sup> que ali habitam. Desde 2003, lideranças Gavião têm feito diversas viagens a Brasília para solicitar a revisão de suas terras. Em 2007, a Funai atendeu a essas reivindicações, abrindo um processo de revisão de limites. Aonde entram os Tentehar nessa história? Ocorre que a revisão de limites proposta pelo GT da Funai estende-se até o limite da TI Araribóia, abarcando o povoado de Campo Formoso. Essa localidade, segundo os Tentehar, foi cedida aos brancos pela benevolência do Cacique Supriano durante o processo de demarcação da TI Araribóia, portanto, pertenceria ao seu povo. Outro fato que gera desacordos entre os Tentehar e os Pukobjê é que a TI Governador abriga, além das aldeias pukobjê<sup>51</sup>, mais cinco aldeias tentehar; Borges, Faveira, Barriguda, Nova Jurema e Jibóia. Desse modo, os Tentehar sentem-se tão donos da TI Governador quanto os Pukobjê. A demora no processo de revisão tem gerado muitos boatos entre os índios. Um deles diz que “os Tentehar deverão sair da TI Governador após a revisão”; outro diz “que os Gavião vão botar os Guajajara para fora”.

---

<sup>50</sup> Dados do SIASI/SESAI de 2014.

<sup>51</sup> Governador, Rubiácea, Riachinho (mais antigas), Aldeia Nova, Nova Marajá, Monte Alegre, Honkunkatejê, Canto Bom, Bom Jesus, Raposa, Água Viva, Dois Irmãos e Bom Jardim (mais recentes).

Esses comentários geram tensões constantes entre os dois povos. Os Tentehar, também entraram com uma solicitação de revisão da TI Araribóia<sup>52</sup> que nunca foi analisada pela Funai. Este fato aumentou ainda mais a tensão, por isso em 2015, a Funai, através de sua Coordenação Geral de Identificação Delimitação – CGID, convocou uma reunião entre representantes Pukobjê e Tentehar em Brasília, teoricamente, campo neutro para a negociação de trégua e, posteriormente, a retomada dos trabalhos do GT de revisão da TI Governador. A reunião tinha como objetivo desestimular os Tentehar a continuar com o pedido de revisão da TI Araribóia e aceitar os termos da revisão da TI Governador.

Então, segundo Suluene, com o clima tenso, a reunião teve início. O pajé pukobjê não disse uma palavra durante toda a reunião, mas se manteve atento a tudo e a todos. A reunião parecia, na opinião de Suluene, “perdida”, “*os Timbira estavam ganhando*”, disse-me. Foi então que ela acionou os ensinamentos dos antepassados e convocou seus maíras para abrandar o adversário. Em suas palavras, “rezou” para combater a ação do pajé rival e, assim, conseguiu reverter o quadro de “derrota” que parecia certo. Ao fim da reunião, os Tentehar e os Pukobjê saíram com a expectativa de uma nova reunião<sup>53</sup>, desta vez, a ser realizada em campos favoráveis aos primeiros, onde pudessem mobilizar um contingente maior de pessoas para pressionar as negociações. Isso foi possível, segundo Suluene, porque ela interveio com a reza. Em última instância, o uzegaraiw abrandou os adversários e conteve o poder do pajé Pukobjê.

O enfrentamento, mesmo que velado, de alguém não iniciado na arte da pajelança com um pajé renomado é um ato arriscado. A tradição antropológica aponta que os pajés têm poderes extraordinários que vão desde a cura de males, domínio da comunicação entre mundos e espíritos, até a capacidade de ferir e até matar. Assim, o que permite que um não iniciado enfrente um pajé? Creio que, neste caso, mesmo não havendo preparação para o ofício

---

<sup>52</sup> Meus interlocutores não souberam informar a data em que essa reivindicação foi encaminhada à Funai. No site da Funai, não consta tal pedido como processo em andamento.

<sup>53</sup> Até a término deste trabalho, a reunião não ocorrera.

específico de pajé, há a confiança nos poderes de seus maíras, os quais são repassados ao demandante através do uzegaraiw. A ação se passa num contexto em que ambos, Tentehar e Jê, compartilham crenças nos poderes dos espíritos. Assim, perguntava-se Suluene: “*o que o pajé deles foi fazer lá? Ele não disse nada!*”. Em sua percepção, o pajé Pukobjê foi emanar seus poderes sobre os presentes na reunião. Ele não contava, porém, com um contra-ataque espiritual. Segundo Lévi-Strauss, os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. O canto, portanto, está dotado de uma eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 228), que empodera o ator. Tanto Suluene quanto o seu rival trabalharam com a manipulação psicológica. Suluene acredita que conseguiu dissuadir os presentes de avançar com aquela reunião por força do uzegaraiw. Em sua perspectiva, não era ela que batalhava diretamente com os Pukobjê, mas seus maíras.

Como disse, enfrentar um pajé é arriscado, mesmo para outro pajé. Wagley e Galvão (1955) acreditavam que entre os Tentehar os xamãs eram as figuras centrais e o ideal de ser humano. Eles são a regra e não a exceção. A vida religiosa tentehar é, portanto, o lugar de resistência às forças desagregadoras impostas pelo exterior. Guimarães (2001), discute como os temas da guerra, canibalismo, xamanismo e terra sem males são vivenciados pelos tupi-guarani e acabam por dar forma a um "complexo" cosmológico. A autora, cria uma escala virtual baseada em monografias sobre os povos tupi-guarani<sup>54</sup>. Em sua visão, estes povos podem ser escalonados conforme a maior ou menor presença de elementos que pendem para a guerra ou para o xamanismo: “sociedades guerreiras, sociedades xamânicas e sociedades guerreiras-xamânicas” (GUIMARÃES, 2001, p. 08). Os Tentehar, segundo Guimarães, estariam classificados como uma “sociedade xamanística”. Minha experiência de campo tem

---

<sup>54</sup> Parakanã, Juruna, Araweté, Tupinambá, Ka'apor, Waiãpi, Tapirapé, Parintintim, Assurini do Xingu, Tentehar e Akwáwa-Assurini.

demonstrado que, de um lado, a afirmação de Guimarães (2001) é pertinente, e de outro lado, que a visão de Wagley e Galvão (1955) é muito concentrada no pajé. O uzegaraiw, está ligado à tradição xamanística, mas não exclusivo dos xamãs. Embora o pajé seja muito valorizado entre os Tentehar, as práticas de pajelança não estão restritas a ele.

O episódio narrado acima é apenas um dentre outros que me contaram ou que presenciei sobre a utilização de poderes extraordinários sem a mediação de um pajé. Certa vez, durante um evento de parteiras indígenas na aldeia Marajá, no município de Arame do Maranhão, as mulheres presentes me contaram que em partos realizados por elas era comum rezarem orações e cânticos específicos para que tudo corresse bem com a criança e com a mãe. Essas rezas consistem na evocação de espíritos aos quais Maria Santana, Suluene, Cíntia, Xima'i e outras interlocutoras chamam, genericamente, de maíras. Estes espíritos influenciam e controlam os humores e até as ações dos conhecedores e crentes em seus poderes. Diz-se da pessoa que tem 'poderes de pajé' que ela é *ipaze*. A existência de pessoas que têm poderes de pajé sem, contudo, serem pajés de ofício, leva-me a crer que sejam mais numerosos do que imaginamos. Maria Santana certa vez afirmou que, entre 1966 e 2006, segundo suas contas, fez, aproximadamente, 565 partos. Em todos, contou com o auxílio de seus maíras.

Para Cíntia Haizumor, "*paze é a base, é a pajelança e ipaze é aquele que faz a pajelança. Quando você fala "ipaze katu ma'e" ele é o paze. Ele é o sabedor, ele que é o cara!*". Por outro lado, admite que os maíras estejam sempre inspirando os Tentehar, mesmo os que não são *paze*, e nos fala da sua própria experiência:

Quando eu cheguei no Rio, encontrei uma índia chamada Carolina Potiguara que pedia pra eu bater maracá pra ela. Os outros não entendiam. Um dia após a aula, depois de minha fala a Marília (a professora) pediu pra eu fazer um canto, aí eu cantei uma música. Que é a música do vento, oração cantada que ele [o cantor] sonhou e fez essa música.

Aipo iwytu ipu i'a pirupi, aipo iwytu ipu i'a pirupi. Ta'e tamui iko kez'wa... Maír i'anupi kez'wa. Imukar purapu i'a perupi, Imukar purapu i'a perupi, hahe ha ê, hahe há ê.

Eu cantei essa música porque é de proteção, ela é bem lenta, o vento acalma, ele protege. Ele evoca Maíra, os ancestrais e o vento. (Realizada em 17.01.2017)

Continuando suas ponderações acerca da força da cantoria, Cíntia enfatiza que a proteção parte dos maíras, a cantoria ajuda a renovar essas energias e recolocá-las a serviço daquele que sabe invocá-las. O canto transcrito acima nos fala da proteção de Maíra através do vento que sopra suave pelo caminho difícil que a pessoa tem que trilhar. A música foi revelada num sonho ao seu autor, que estava sendo perseguido por inimigos. A revelação veio num sonho e, quando ele acordou, tinha sua proteção estruturada.

O ipaze, aquele que tem poderes de pajé, pode ser ou não um pajé de ofício. No segundo caso, esses poderes são acionados em situações específicas e pontuais, geralmente não ritualizadas<sup>55</sup>, como no caso descrito acima.

O bordão do uzegarariw que é utilizado pelo ipaze, isto é; *ezur eruapyk nepuzukaw haw xe* ou “vem, senta aqui com tua valentia”, tem como princípio acalmar o agressor, retirar dele a “valentia”, o elemento que o torna mais perigoso. Abrandar o agressor é uma constante que também se apresenta no canto transcrito acima. Em ambos os casos, esses poderes confundem a percepção, dando tempo para os Tentehar atacarem ou fugirem do ataque dos adversários.

O uzegaraiw é um instrumento importante para a sagacidade tentehar em tempos de intensas lutas políticas. As narrativas tentehar têm sido atualizadas constantemente e os feitos dos “guerreiros” contemporâneos são frequentemente comparados aos feitos de Maira e seus filhos em tempos imemoriais. Deste modo, a invocação dos poderes mencionados tem sido veladamente utilizada nas mais diversas situações que extrapolam os limites da aldeia, fazendo-me crer que eles são elementos simbólicos da luta cotidiana que, somados a outras habilidades, fazem parte das ferramentas utilizadas de maneira sagaz pelos Tentehar.

---

<sup>55</sup> Chamo de situações não ritualizadas aquelas próprias do ofício de pajé como, por exemplo, a cura ministrada por eles.

Suluene Santana, filha de Maria Santana, explica que a geração dos Tentehar já começou misturada. Em suas palavras, os Tentehar são resultado da mistura de Maira e dos *ànàm* (os outros), dos outros parentes. Estes outros podem ser uma variedade grande de seres que incluem ancestrais míticos, espíritos heroicos, outros índios e os brancos. Suluene, por exemplo, define-se como descendente dos encantados, dos *ànàm*. Este termo designa parentes de alguém ou outros de forma genérica, conforme a condução dada pelo locutor no contexto.

Há pessoas que morrem e outras encantam. Celestina encantou, sonhei com ela, nós estávamos dançando debaixo da água do rio, felizes e alegres. Nesta mesma hora, foram chamar na casa de minha mãe, pois a filha dela estava parindo. Celestina não morreu, ela encantou, eu sou do povo de *ànàm*, sou *pirakuzà*. (Realizada em 15.06.2018)

O sentido principal dado por Suluene, no entanto, está relacionado ao fato de *ànàm* também nomear o espírito feminino que mora nas profundezas das águas (mãe-d'água). Desse modo Suluene seria *pirakuzà*, uma mulher das águas, descendente de *ànàm* e, portanto, imbuída de suas magias. Celestina, mencionada por Suluene, era filha do Cacique Chicão, famoso cantor e animador de festas rituais. Ela era conhecida por ser *ipaze*. Segundo Suluene, ela era *pirakuzà*, por isso, ao morrer, encantou-se. Seu parentesco com Celestina, portanto, surge a partir da relação que elas têm com os *maíras*; ambas são *pirakuzà*, mulheres unidas pelo laço ancestral dos espíritos heroicos.

Em 2007, em conversa informal, Suluene relatou que sua mãe (Maria Santana) lhe disse que “havia chegado o momento de distribuir os dons. Para mim, ela deu o dom do poder, para Sônia, o conhecimento e para Cíntia, a inteligência”<sup>56</sup>. Segundo Suluene, cada uma dessas mulheres tem acesso aos *maíras* e eles as influenciam de formas diferentes, sempre reforçando suas habilidades, de acordo com o dom recebido. Todas as mulheres mencionadas por Suluene

---

<sup>56</sup> Esta mesma história foi confirmada por Sônia, em outubro de 2018. Segundo Sônia, aquele momento solene aconteceu na aldeia Xupé e representou um marco na sua vida.

são protagonistas na política tentehar e no movimento indígena no Maranhão, sendo que Sônia e Cíntia têm destaque internacional. Zannoni (1999, p. 129) afirma que todas as ações do Tentehar são regidas pela vida espiritual. A caça, a pesca, a agricultura, o nascimento, a puberdade e a morte convivem com a natureza, os sobrenaturais, e todos esses momentos são explicados pelas relações com o mundo espiritual. Zannoni (1999) acrescenta que os Tentehar têm seu mundo regido e sustentado por esse complexo religioso calcado no sobrenatural, que os torna, em certa medida, dependentes dele. Então, há a necessidade de mediação entre o sobrenatural e os Tentehar, o pajé, na visão de Zannoni, assume esse papel. Embora concorde com a primeira parte do argumento de Zannoni, entendo que o pajé é acionado apenas em casos extremos dessa mediação. Os sobrenaturais estão ligados intrinsecamente à vivência cotidiana tentehar, portanto, “os *maíras estão o tempo todo entre nós*”, diria Maria Santana. Isso não quer dizer que a importância do pajé seja menor. Ocorre, que sua presença é perigosa e seus serviços têm preço, questão que ainda não foi devidamente estudada. Wagley e Galvão (1955), Ubbiali (1997, 2005) e Zannoni (1999) apontaram o pajé como fundamental na organização social tentehar, mas, nenhum deles se aprofundou nisso. Também não entrarei a fundo nessas questões<sup>57</sup>, por enquanto basta afirmar que a ligação com os sobrenaturais está diluída na vivência tentehar, de modo que, toda pessoa é um mediador em potencial, porém, somente aqueles que se abrem às coisas da cultura conseguem operar com os espíritos. O *uzegaraiw*, portanto, é um desses poderes que são emprestados aos Tentehar pelos *maíras*. O seu uso não requer, necessariamente, um paze e, sim, a crença. Deste modo, as rezas e cantos podem ser acionados por um conjunto de pessoas chamadas de *ipaze*: parteiras, cantores, caçadores, guerreiros, lideranças, etc. Aqueles que conseguem acessar a conexão com os *maíras* destacam-se entre os pares.

---

<sup>57</sup> Esta temática exigiria o alargamento do tempo no campo, bem como o aprofundamento de teoria adequada ao tema. As duas coisas, não seriam possíveis de realizar neste momento em que este trabalho já se encontra em vias de conclusão.

Uma vez adquirida a capacidade de manipular poderes de maíra, estes podem ser usados em todas as esferas sociais; a política, por exemplo, é permeada por esse comportamento. O uso do uzegaraiw estende-se para as relações políticas dentro e fora da aldeia. As reuniões, o movimento indígena, os debates com órgãos de governo são também espaços em que os maíras podem se manifestar e ajudar os Tentehar em suas decisões. Durante a edição do abril indígena 2017, os Tentehar estiveram presentes em grande número. Segundo Cíntia, o ambiente estava impregnado de maíras que inspiravam os cantos e a fala das lideranças tentehar. Cíntia que aparece logo abaixo ao lado de Milton (cantor tentehar), emprestou tantas vezes sua voz aos serviços de maíra que, a certa altura, quase a perdeu.



Figura 2: Cíntia e Milton Tentehar. Abril indígena 2017. Foto: Taciano Brito.

O canto, portanto, é um instrumento que vai além do efeito estético e performativo e pode alterar o curso das coisas. Uma reunião que não segue como planejada, uma passeata, um congresso, ou uma intervenção junto aos órgãos de Estado, podem sofrer influência dos agentes de maíra. Sempre haverá um Tentehar *ete* que, iluminado pelos espíritos, conduzirá os demais à superação dos adversários. Assim, se o canto é instrumento de intervenção política, do mesmo modo, os espaços rituais destinados à cantoria, também o são. Hélène Clastres (1978, p.103), ao descrever técnicas guarani para atingir a Terra sem mal, sugere que os cânticos são preces entrecortadas por melodias. Seus temas seriam sempre os mesmos: invoca-se uma divindade (Nhamandu, Carí, etc) e pede-se que sejam reveladas as normas da força, da obstinação, da

perfeição, etc. O *uzegaraiw*, vai além da técnica, como admite Clastres e não há dúvidas de que tem lugar privilegiado na vida dos Tentehar. É uma linguagem que os conecta com os espíritos. Assim como para todas as perguntas existe uma narrativa a ser consultada, para todas as situações vivenciadas existe ou existirá um canto a ser cantado. Uzegaraiw é o que abranda o inimigo. Por isso, cacique o Chicão costumava dizer que o tentehar sábio “combate guerra com reza”.

### A POLÍTICA VAI À FESTA.

Os Tentehar mantêm várias cerimônias, a grande maioria, conhecidas genericamente por “mynykaw” ou “festas”, embora, cada uma tenha o seu próprio nome: a festa do mel, a festa da menina moça, a festa da mesada, a festa dos rapazes, etc. Momentos privilegiados de manutenção da cultura e exposição de costumes, essas festas movimentam um intenso e, às vezes, extenso calendário que dura praticamente o ano inteiro<sup>58</sup>.

Pretendo nesta seção demonstrar que, além dos acontecimentos principais – a festa em si mesma –, ocorre um universo de ações periféricas importantíssimo, aos moldes do Kula, estudado por Malinowski nas ilhas Trombiadesas. Portanto, não entrarei nas minúcias dos rituais tentehar, tampouco nas suas implicações cosmológicas. Ao invés disso, analiso como tais eventos se tornaram espaço privilegiado do modo de fazer política tentehar. Nesses momentos, a sagacidade opera na construção de novas alianças e na renovação de antigas, na diluição de conflitos, na formação de novos quadros de lideranças, e na informação de seus pares e aliados. Assim como o kula é uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica, mas também na multiplicidade de seus objetivos (MALINOWSKI, 1978, p. 71), a festa tentehar vincula muitas aldeias e abarca um enorme

---

<sup>58</sup> Desde a preparação até a execução de uma festa, muitos meses se passam.

conjunto de atividades interrelacionadas e interdependentes. Esses eventos reforçam as redes que mantêm interdependentes uma aldeia a outra, um grupo a outro, ou os Tentehar a parceiros externos. As necessidades são supridas, o que um precisa, o outro dá e recebe em troca de algo que também necessita. Assim como no kula, todo esse mecanismo é indispensável à economia desse “círculo fechado”, que gera créditos entre os parceiros através do grau de confiança, honra e moral que se estabelecem na política da festa e na festa da política dos Tentehar.

Tudo isso é possível, pois, no período das festas, as animosidades, sejam quais forem, ficam em segundo plano. A maioria dos atores sociais pode participar sem temer represálias. Deste modo, chefes de família, lideranças de distintas aldeias e até de outras terras indígenas, representantes de outros povos, representantes de instituições governamentais e privadas, a exemplo da Seduc-MA, Cimi, Funai, Sesai, Museu Histórico do Maranhão, Cti, Suzano Papeis e Celulose, políticos locais, regionais e tantos outros, formam um campo periférico semelhante a uma arena política que, no entanto, não pode ofuscar os objetivos ritualísticos para os quais a festa foi convocada. A existência de um campo periférico em que ocorrem negociações, alianças, informação e formação não é sequer admitida, embora seja disputada freneticamente por vários atores sociais desde o anúncio da festa até a sua execução.

Entre as festas, atualmente, mais frequentes estão a Festa da Menina Moça e a Festa do Mel<sup>59</sup>. A primeira marca a passagem das meninas da infância à vida adulta, a segunda é conhecida como a “mãe de todas as festas” e celebra a aquisição dos conhecimentos necessários para a realização de todas as festas do povo<sup>60</sup>. Quando da pesquisa de Wagler e Galvão (1955), esta festa estava praticamente desaparecida entre os Tentehar no Pindaré. Barros & Zanonne

---

<sup>59</sup> Ver a narrativa *origem das festas* no capítulo 3.

<sup>60</sup> Para uma visão mais didática, ver “A festa dos Encantados”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=b2RtuityO5A>

(2010) definem a Festa do Mel como a mais importante cerimônia deste povo, embora pouco estudada<sup>61</sup>.

Em Araribóia, a Festa do Mel ficou quase quarenta anos sem ser realizada. A partir de 2006, no entanto, foi retomada, gradativamente, até que se tornou, praticamente, obrigatória na abertura do calendário de festas. Com um calendário intenso e extenso de cerimônias, os Tentehar puderam aproveitar esses momentos para aprofundar as oportunidades de negociação com diversos atores sociais.

Formando-se, sub-repticiamente, na periferia das grandes festas, a arena política é um espaço privilegiado de negociações. A disputa começa no anúncio da festa, passando pelo financiamento, pela seleção de quem pode e de quem deve participar, até a definição do local. O anúncio de uma festa ocorre, geralmente, com antecedência de um ano. O próprio anúncio da festa é, de certa forma, uma espécie de concorrência. Algumas vezes, mais de uma localidade anunciam a realização de festas para a mesma data. Com o passar do tempo, entretanto, as condições materiais vão se definindo e eliminando os concorrentes. Nessa disputa, uma aldeia com menor tradição na realização de festas pode se unir a outra com mais experiência.

Ao longo de 2018, várias localidades anunciaram suas festas. Na impossibilidade de acompanhar todas, participei de algumas. Durante uma visita à Aldeia Cajá, no dia 13.06.2018, cujo objetivo era reencontrar parentes de Maria Santana, bem como ouvir histórias sobre tempos antigos, o Sr. Tucá e sua esposa Helena nos convidaram para a “Festa dos Rapazes”, que iria ocorrer nos dias 29 e 30 de setembro. Como somos velhos conhecidos nessa região<sup>62</sup>, fomos rapidamente solicitados a opinar sobre questões relacionadas à educação e saneamento básico.

---

<sup>61</sup> Além do artigo de Mirtes e Zanoni (2010), há apenas análise de Wagley e Galvão (1955) e Lévis-Strauss (2001).

<sup>62</sup> Refiro-me ao fato de trabalhar há muitos anos na região. Eu antropólogo, professor universitário e minha esposa, Larissa Martins, antropóloga e servidora da Funai.

Também nos pediram para intervir junto aos respectivos órgãos para ajudá-los em seus futuros pedidos, incluindo apoio à festa que estava por ser realizada.

Naquela mesma semana, fomos convidados para participar da festa da menina moça na aldeia Xupé. Essa aldeia está situada entre Lagoa Quieta e Juçaral. Para chegar a Lagoa Quieta, onde estávamos hospedados, sempre passávamos por Xupé. Uma pequena aldeia em que a chefia, a exemplo de Lagoa Quieta, está a cargo de um conjunto forte de mulheres. A festa naquela aldeia estava marcada para a mesma data da aldeia Cajá, o que causou alguns impasses de que falarei mais à frente. A aldeia Juçaral, a maior aldeia dessa região, também anunciou festa para os dias 03 e 04 de outubro e, de maneira indireta, juntou-se ao impasse mencionado.

Havia ainda uma outra festa agendada para os dias 20 e 21 de setembro, na aldeia Zutiwa. A peculiaridade da festa da aldeia Zutiwa é que ela foi agendada concomitantemente à assembleia ordinária da Comissão dos Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia – Ccocalitia, agendada para 18 e 19 de setembro no mesmo local. Essa instituição foi criada pelo movimento indígena organizado na Araribóia. A assembleia da Ccocalitia é a principal arena atual da política tentehar da T.I. Araribóia. Assim, entre setembro e outubro de 2018, havia uma intensa agenda de festas que ocorreriam na T.I. Araribóia<sup>63</sup>.

Ritual	Local	Data
Festa da menina moça e rapazes	Zutiwa	20 e 21/09
Festa dos rapazes	Cajá	29 e 30/09
Festa da menina moça	Chupé	29 e 30/09
Festa da menina moça	Juçaral	03 e 04/10

Tabela 2. Festas Rituais

<sup>63</sup> O calendário de festas nessa época do ano é intenso. Havia notícias de festas por várias terras tentehar. Morro Branco, Bacurizinho e Cana-Brava também estavam às voltas com a organização de suas próprias festas. Isso não impediu que algumas famílias se deslocassem até a Araribóia para acompanhar as festas mais “badaladas”, aquelas que tiveram maior divulgação. A temporada de festas só se encerra quando as chuvas avançam no início de dezembro. No mês de novembro, ainda é possível haver várias festas.

A festa na aldeia Zutiwa foi a primeira a ser realizada e ganhou dimensões maiores que as outras três. O fato de haver uma agenda da Ccocalitia estabelecida antecipadamente possibilitou o agendamento estratégico da festa para uma data próxima. Nas festas, é comum que os convidados cheguem alguns dias antes, oportunidade em que visitam parentes, caso os tenham naquela localidade. Se não há parentes, aproveitam para conhecer a localidade, arranjar pretendentes. No caso específico de Zutiwa, a antecipação da chegada também serviu para a articulação e decisões por causa da assembleia, onde se elegeria nova gestão da Ccocalitia.

Havia rumores sobre a possibilidade de exoneração da Coordenadora Regional da Funai no Maranhão, com movimentos pró e contra ao lançamento de um nome indígena. Por essas razões, a festa na aldeia Zutiwa teve ampla participação de quase todas as principais lideranças tentehar da Araribóia. As expectativas sobre os rumos da assembleia arrefeceram rapidamente, por dois motivos: a) a suposta eleição não ocorreu, pois foi identificado um equívoco na leitura do regimento que indicava que a atual gestão da Ccocalitia ainda teria mais um ano e; b) Não se confirmou a indicação de um nome indígena para a Coordenação Regional da Funai. Nenhum indígena lançou seu nome naquela ocasião<sup>64</sup>. Para ter certeza, alguns grupos familiares faziam movimentos periféricos para que não houvesse indicação definitiva. Assim, articularam conversas com a Coordenadora Regional da Funai para saber qual era a situação da saída da coordenadora e quem seria o seu substituto.

Além das questões anteriores, havia outra de cunho caseiro na aldeia Zutiwa. Para resolvê-la, lideranças locais acionaram a ajuda de líderes de outras aldeias. Assim, durante a abertura do evento, uma facção de lideranças alterou o nome do cacique da aldeia Zutiwa. O objetivo era dar conhecimento ao futuro ex-cacique de sua destituição somente pela chamada dos representantes à mesa de abertura do evento. Suluene Santana, encarregada da mediação na

---

<sup>64</sup> A suspeita de que um nome indígena seria indicado acabou se confirmando e revelou-se ser mais uma ação sagaz. Em novembro de 2018, Silvio Santana, filho de Maria Santana, assumiu a Funai/CR-MA, seu nome não foi lançado na assembleia da Ccocalitia, mas já estava em negociação por vias político-partidárias.

mesa de abertura, percebeu a manobra e convocou uma reunião separada com os articuladores que pretendiam retirar o cacique. No fim, as partes fizeram um acordo em que um novo cacique foi anunciado e o antigo assumiu a função de cacique emérito. Deste modo, evitou o desprestígio do antigo cacique, ao mesmo tempo que promoveu outra pessoa para o seu lugar. Essa ação ajudou, também, na formulação de uma aliança entre as partes dissidentes.



*Figura 3: Festas dos Rapazes na Aldeia Zutiwa. Foto:Silvio Santana*

Na foto acima, Cíntia Hayzuumor posta-se à frente de um grupo de jovens que faziam o ritual da Festa dos Rapazes. Com as tramas resolvidas, todos puderam se dedicar aos rituais.

As tramas que unem festas rituais a eventos políticos<sup>65</sup> importantes são uma estratégia frequentemente acionada pelos tentehar. Em setembro de 2011, às vésperas da Festa das Moças, na aldeia Lagoa Quieta, a Coordenação das Organizações e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão – Coapima articulou com a Funai uma grande reunião naquela mesma localidade. O evento seria um “Seminário sobre a reestruturação da Funai” (Funai, 2011) que deveria acontecer nos dias 15 e 16 de setembro. Devido ao caráter informativo do evento, o então Coordenador Regional da Funai assumiu a responsabilidade pelo financiamento de parte dos

<sup>65</sup> Esta separação é meramente didática, pois a política é a festa e a festa é política, não há como separá-las.

custos. Os índios articularam-se com outros parceiros, de várias instituições, como, por exemplo, o Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão e Cimi para cobrir outras despesas eventuais. A reunião tomou um caráter de assembleia do movimento indígena maranhense, apesar de haver apenas representantes de cinco povos (Gavião/Pukobjê, Krikati, Tentehar, Krenyê e Awá). Os Tentehar, como anfitriões do evento, conduziram as discussões que, rapidamente, tomaram a forma de “*linchamento público*”<sup>66</sup> do Sr. José Leite Piancó, Coordenador Regional da Funai, que ocupava o cargo há nove anos. Como desdobramento daquela reunião, o movimento sugeriu a exoneração daquele coordenador<sup>67</sup>. A destituição do coordenador foi estrategicamente articulada para ocorrer numa arena onde os índios estivessem em visível vantagem. A coordenação regional foi posta em xeque, pois, mesmo sabendo o que poderia acontecer não era possível deixar de ir à reunião. A ausência do coordenador seria entendida como uma grave ofensa que apressaria a sua deposição. No dia aprazado, o coordenador e sua equipe foram para Lagoa Quieta, mas seus argumentos não foram suficientes para convencer os presentes de sua permanência no cargo.

As festas rituais, portanto, tornam-se importantes espaços de poder. Nessas ocasiões, a mobilização dos índios é grande, a mobilização de parceiros, também, o que propicia discussões políticas tanto internas, como foi no caso da festa no Zutiwa, quanto externas, como no exemplo acima.

A festa na aldeia Xupé também traz um exemplo de sagacidade. Nos dias que antecederam a festa, foi organizada uma feira de sementes nativas em parceria com a Secretaria de Agricultura Familiar do Estado do Maranhão – SAF.

---

<sup>66</sup> Termo utilizado por funcionários da Funai sobre o ocorrido no evento.

<sup>67</sup> Apesar do forte impacto causado, a queda do coordenador só ocorreu dois meses depois, quando, por articulação do movimento indígena, representantes de vários povos ocuparam a sede da Funai em Imperatriz, dando seguimento ao que começaram em Lagoa Quieta.



Figura 4: Feira de Sementes na Aldeia Xupé. Foto: SAF.

Essa feira, foi estrategicamente agendada apenas dois dias antes da festa ritual. Desse modo, a parceria com a SAF propiciou importante fonte de apoio para a realização da festa, ao mesmo tempo em que colocou a aldeia Xupé no cenário político tentehar. Organizada pela família da cacica Luzenira, o evento atraiu a atenção de outras aldeias que viram neste tipo de parceria a chance de também ter suas festas “financiadas”. A parceria, no entanto, cobriu apenas parte dos custos, outra parte foi financiada pela colaboração dos aposentados da aldeia, que fizeram vários empréstimos para cobrir o restante dos compromissos. A presença da SAF, com toda sua equipe e mais uma equipe de TV, deu ares de espetáculo ao evento, que reuniu pessoas de várias regiões nas proximidades do município de Amarante, Arame e até de Grajaú.



*Figura 5: Festa da menina moça aldeia Xupé. No centro, de verde, cacica Luzenira. Fonte: SAF.*

A articulação com a SAF é apenas um exemplo de como a escolha de parceiros para realização de festas é parte do jogo político que pode agregar status e prestígio a um líder. O sucesso da festa pode determinar seu lugar nas redes de relações dentro e fora do grupo. Os “parceiros” tornam-se um bem precioso na economia das festas. Deste modo, líderes usam toda sua capacidade de articulação para acionar redes que lhes possibilitem boas parcerias. O termo “parceiro” é utilizado pelos Tentehar para designar indivíduos ou instituições que podem apoiá-los na execução de suas ações, seja referente ao movimento indígena, seja relacionada com rituais. Sua identificação depende do contexto. Existe, ainda, distinção entre “parceiros” e “aliados”. Assim a SAF pode ser entendida, no caso da festa no Xupé, como um parceiro, porém, não se configura como um aliado, pois sua ação é pontual e pode encerrar logo após a festa, ou, conforme as indicações políticas da administração pública, pode passar a inimigo a ser combatido. CIMI e CTI são considerados aliados, pois estão ligados a demandas políticas do movimento indígena. A atuação dessas instituições não depende da parceria em festas,

embora, eventualmente, as apoiem. Outros indivíduos como comerciantes do povoado Campo Formoso, fazendeiros locais, podem até fazer parcerias pontuais, mas dificilmente chegarão ao status de aliados. A parceria com esse grupo de indivíduos é vista com muitas ressalvas e seria, preferível, que não fossem feitas. No intervalo da festa na aldeia Xupé, Cíntia e eu conversamos sobre a escolha dos parceiros:

Os parceiros são as pessoas mais próximas da gente, tem de ter um vínculo, uma ligação. A intenção não é trazer todo mundo para mostrar. Porque a festa é para nós, para a gente ter a nossa festa. Houve uma mudança, já começou a mudar, mas a intenção do povo, é fazer a festa para nós. Quanto menos... quanto mais ficasse guardado para nós era melhor. Hoje tem uma necessidade de divulgar, mas divulgar assim de um jeito que não ferisse os nossos segredos, é claro! Têm coisa que não pode publicar e nem revelar. Por isso, os parceiros tinham que ser as pessoas que saibam prestigiar e valorizar. As universidades mesmo são parceiros importantes, pois ajudam a entender melhor, resgatar um pouco do que perdemos e reconectar o que está adormecido. Tornar vivo e forte. Em termos de parceiros... quanto mais parcerias, melhor, porém tem que ser as pessoas com grande respeito. Valorizar, respeitar, viver com a gente, sentir o que a gente sente. Ser um participante de tudo isso com a gente. Às vezes não vem, mas mandou o apoio. É importante, mas a gente quer a participação. (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 29.09.2018)

Cíntia faz um discurso cuidadoso em que o antropólogo é englobado como parceiro. O elogio sucinto às universidades enquadra e define o papel que deve ser assumido pelo antropólogo. No fim, as recomendações de como deve ser um parceiro funcionam como orientações da conduta que o pesquisador deverá ter. Somente assim tornar-se-á um parceiro aceitável. As palavras de Cíntia também revelam a flexibilização entre o que é “para nós” e o que é “para eles”. Em determinado momento, ela explica que o ritual é realizado para os índios, pois está relacionado com segredos do povo e, neste sentido, quanto menos pessoas de fora melhor. Em outro momento, acentua a necessidade de divulgar e, neste ponto, enfatiza o papel de determinados “parceiros” que o fazem sem desrespeitar os segredos tentear. A questão de fundo aqui é: em que momento opera o ritual para os índios ou para “eles”? Alguns acontecimentos durante a festa na Xupé podem ajudar a pensar sobre isso.

A distribuição de comida na aldeia Xupé ficou a cargo de uma equipe de cozinheiras. Para isso, foi construída uma grande cozinha improvisada nos fundos de uma casa de onde se estendia um pomar de mangueiras. Nesse local, serviam-se todas as refeições, almoço, jantar e os muitos cafés. Longas filas se formavam. A parceria com a SAF possibilitou esse modelo de organização, contudo, não agradou a uma parte dos presentes. Alguns comentavam que “*havia muitos brancos influenciando na organização da festa*”, outros diziam, “*essa não é a forma tradicional dos Tentehar*”. Alguns convidados me contaram que do “*jeito tentehar*” cada um recebe seu pedaço de carne. Assim, cada um pode fazer a comida do “jeito do índio”. Fazer “para nós” ou fazer “para eles”, afinal, é um aspecto da concorrência das imagens que devem ser geradas para os visitantes. A mais importante delas reside na noção de “tradição”. Neste sentido, concorre-se para saber quem será mais tradicional em sua festa. Pequenos detalhes, como a disposição da cozinha, ou a forma de distribuir a comida, denunciam se a festa é menos ou mais tradicional. Esses elementos fazem parte da construção das imagens que podem atrair ou afastar parceiros: quanto mais “tradicional”, mais parceiros serão atraídos<sup>68</sup>.

A capacidade de articulação das lideranças na busca por boas parcerias é fundamental para o sucesso desses momentos rituais. Nos meses que antecedem as festas é grande a movimentação de lideranças para as cidades (Imperatriz, São Luís e até Brasília), onde estão as instituições e indivíduos que são velhos e possíveis novos parceiros. Há também o outro lado da moeda: lideranças que nos últimos anos conseguiram pôr suas aldeias entre as mais destacadas politicamente são disputadas por determinados parceiros. A Festa do Mel, por exemplo, é muito concorrida, todos querem participar. Em ocasiões extraordinárias, os parceiros discretamente oferecem apoio. Este movimento se compara à compra de ingressos – com direito a camarote vip – de um grande evento urbano. A tarefa de administrar os parceiros

---

<sup>68</sup> A questão de ser e não ser “tradicional” mereceria aprofundamento, pois envolve outros aspectos que têm seu ponto alto nos rituais. Tratarei desse assunto, entretanto, em outra oportunidade

não é fácil. De maneira tácita algumas instituições querem sentir-se privilegiadas durante a realização do evento. “Ciúmes” são frequentes entre apoiadores. Ao refletir sobre o impasse que tudo isso gera, Cíntia afirma:

Aqui mesmo é um exemplo, somos uma comunidade pequena, somos muito acolhedores, a minha irmã fez a festa das filhas dela, meu irmão também. Essa casa aqui mesmo ficou cheia. Vinha o pessoal da Funai, tinha que arrumar, o pessoal do Cimi e tinha que arrumar... tinha de arrumar todo mundo. Tínhamos os nossos convidados. A Soninha trouxe outros convidados e por nós tudo bem, mas, aí, tem os nossos convidados especiais. Quando vem muita gente assim, a gente leva um choque, dificulta a atenção. Tem que saber agregar e dar atenção para todo mundo. Para nós não tem diferença dos amigos convidados por nós. Temos que saber administrar. A gente quer que as pessoas se sintam felizes. (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 29.09.2018)

Apontando para um grande galpão construído com madeira serrada à mão e telhado de palha, Cíntia reflete sobre a festa da menina moça em 2016 na Lagoa Quieta. Para que todos se sentissem bem, os organizadores da festa tomaram certos cuidados, como reservar previamente lugares para os parceiros. Todavia, outros chegaram à festa sem aviso prévio, o que causou certo desconforto. Havia muitos “especiais”. Quando isso ocorre, não é possível dar atenção a todos e há o risco de alguém sair ofendido.

Retornemos ao impasse entre as aldeias Xupé e Cajá. Antes de tudo, essas aldeias haviam marcado as respectivas festas para os mesmos dias, 29 e 30 de setembro. Elas estão relativamente próximas uma da outra. Os cantores que animam as festas da região estariam ocupados em uma ou na outra. Lideranças de ambas aldeias se articularam para resolver da seguinte forma: a aldeia Cajá cedeu suas cantoras para ajudar a aldeia Xupé, sob a condição de serem transportadas pelos organizadores de Xupé. A aldeia Cajá adiou sua festa para os dias 01 e 02 de outubro. Desta forma, os cantores puderam atuar nas duas festas.

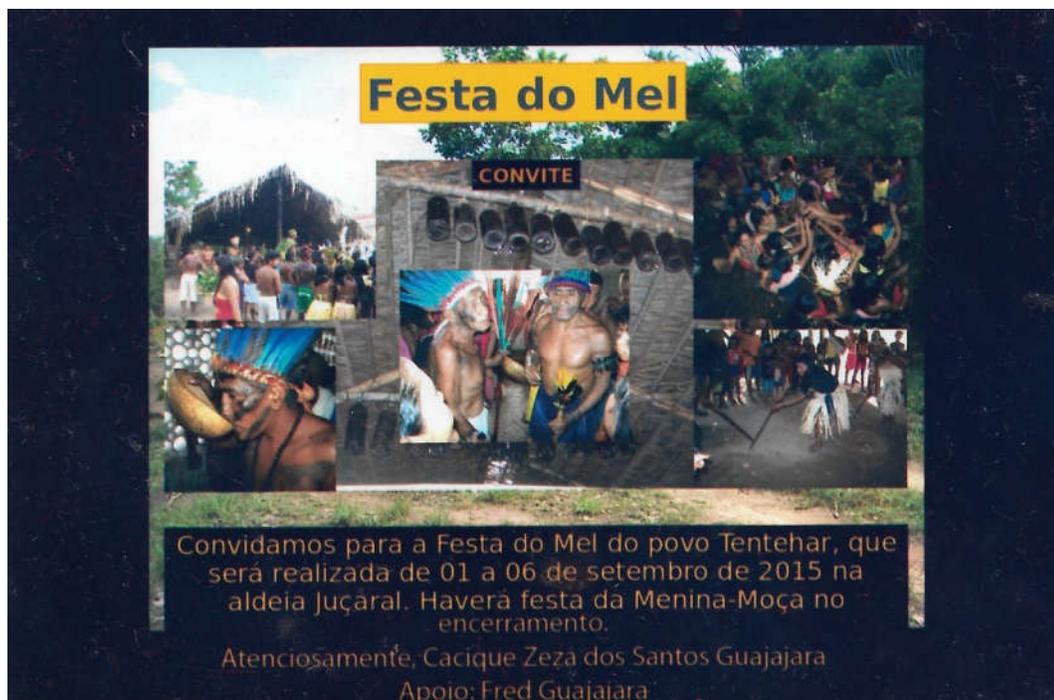


Figura 6: Convite para Festa do Mel na Aldeia Juçaral em 2015. Fonte divulgação por convite impresso.

No dia 30 de setembro, após o encerramento da festa na aldeia Xupé, fomos à aldeia Cajá acompanhados pelo representante de um estúdio de filmagens, que fazia um documentário sobre festas indígenas. Quando chegamos, distribuía-se de carne de um boi, que tinha sido abatido para alimentar os convidados. Fomos à casa do Sr. Tuká e dona Helena e nos sentamos à beira de uma fogueira recheada de espetos de carne.

Voltamos à aldeia para nos justificar, pois não poderíamos ficar para a festa que começaria no dia seguinte. Enquanto apresentávamos nossas desculpas e reafirmávamos que honraríamos com o compromisso assumido<sup>69</sup> na última vez que visitamos a aldeia, senhoras que conversavam à nossa volta falavam entre si: “*é assim que o índio faz*”. Então, contaram-nos que, acharam estranho que, na festa no Xupé, a comida foi toda feita num único lugar. Faziam comparações, dizendo, “*nós aqui fazemos de acordo com a tradição, cada um assa sua própria carne, é assim que o índio faz*”. Assim, as reclamações ouvidas na Xupé foram reavivadas.

---

<sup>69</sup> Quando estivemos na aldeia Cajá em julho concordamos em ajudar com mantimentos e fogos de artifícios para a festa.

Novamente, a noção de mais ou menos tradicional opera como um critério de autenticidade. No fundo, aquelas mulheres questionavam “*por que algumas pessoas financiam aquelas aldeias e não a nossa aldeia?*”. Essa noção reforça a ideia de que seria possível medir quem é mais ou menos Tentehar, enfim, quem seria Tentehar etc, grau que seria alcançado pelo critério de autenticidade. Esse critério, no entanto, serve mais como um legitimador para captar parceiros que, eventualmente ajudarão a realizar futuras festas, do que, necessariamente, para definir internamente a disputa sobre o que é mais ou menos tradicional. Quanto mais “tradicional” a festa, mais parceiros interessados. Enfim, as festas são um espaço eminente de fazer política.

Neste capítulo, tentei destacar aspectos da sagacidade tentehar que operam em várias instâncias diferentes, desde a relação com sua ancestralidade, passando por estratégias para lidar com alteridades, utilizando poderes espirituais no espaço da política, assim como a ação política nos espaços rituais. A sagacidade, portanto, manifesta-se para utilizar a feliz expressão de Mauss como um fato-social-total. Está em todas as esferas da vida tentehar, influenciando a própria maneira de ser e estar no mundo.

### **3. MAÍRA, MAIRA'YR E MUCURA'YR E A MANIPULAÇÃO DE TUDO.**

#### MISTURA: PRODUTO E PRODUTORA DA VIDA.

A *mistura* é tratada nos cânones da antropologia como uma questão frequentemente associada ao contato com os brancos. No entanto, não é possível determinar sua origem e creio que é anterior a esse contato. Não podemos desprezar o significado do contato e o papel quase onipresente do Estado quando se quer compreender a constante presença dos brancos junto aos índios. Paul Ricoeur (1978) define como “acontecimento fundador” o feixe de acontecimentos dotado de significados que leva à interpretação constante da própria história, algo constituinte da própria existência e, por isso, está sempre presente na história do contato dos índios com quem quer que seja. A questão da mistura, nos termos que a trato, diz respeito à determinação ontológica dos Tentehar. Está presente na maioria de suas narrativas e apresenta-se como um elemento de sabedoria e manipulação sutil e sagaz do mundo. É uma forma específica de entendimento do mundo e de como lidar com ele.

Para definir o que estou chamando de mistura, é necessário recorrer à ideia contrária: a pureza. O conceito mais básico desta ideia, e ficaremos com ele, é de que algo ou alguém está isento de misturas, contaminações, que está livre de condicionamentos, excepcionalidades e/ou quaisquer coisas que possam ter em sua condição de único. Logo, a mistura seria o oposto disto com implicações múltiplas em diversos campos desde a biologia até a determinação do grau de crença imputado pelas religiões. Deste modo, chamo de mistura toda e qualquer relação que escapa do estado puro, intacto, sem contaminações. A mistura seria, portanto, uma condição da própria criação, sem a qual não existiria vida. Ela está presente em todas as esferas da vida tentehar, determinando sua maneira de ser e estar no mundo. Por sua qualidade tão intrínseca, quase nada se fala sobre mistura entre os Tentehar, pelo contrário, no âmbito discursivo, a

“pureza” é exaltada como qualidade a ser alcançada. Esta condição de “puro”, no entanto, surge, na maioria das vezes, como um recurso estratégico frente à exigência externa de determinação de quem é ou deixa ser índio, geralmente, colocada como exigência por agentes de Estado para efetuar políticas públicas, ONGs e outros interlocutores diversos. Nestas ocasiões, lideranças apresentam discursos prontos acerca da “preservação dos costumes e das tradições” do seu povo conforme o interlocutor interessado. Assim, o discurso pode variar se o interlocutor é a Funai ou o Cimi, por exemplo.

Maria Santana usou a seguinte metáfora para exemplificar essa questão da mistura:

se uma índia casa com outro índio, ela está na linha, tem origem, tradição e cultura, mas se ela se casa com branco, mata um galho da árvore do índio. Quanto mais misturado, mais fraco. Quanto mais água põe no leite, mais fraco ele fica (Maria Santana, entrevista realizada em outubro de 2007).

Se levássemos em conta apenas esta fala, descolada da história de vida desta anciã, incorreríamos facilmente no erro de achar que os Tentehar estão seriamente preocupados com a questão da miscigenação racial como a principal forma de mistura, exatamente, como lhes fora imposto desde os tempos coloniais. Ocorre que, uma vez avaliada a história de vida<sup>70</sup> de Maria Santana e de seus filhos, o que vemos é que suas ações ao longo da vida parecem dizer exatamente o contrário. Talvez nesta segunda fala encontremos algumas pistas:

Na cabeça do índio tem duas pessoas, *Maira'yr* e *Mukura'yr*. O índio não tem um plano certo. Ele não se define só. Dentro de sua cabeça tem duas pessoas *Maira'yr* e *Mukura'yr*. Só aprende quando sofre muito. O eu do índio tá no pensamento de *Morotó; Maira, Mukura'yr, Xiapé...* (Realizada em outubro de 2007).

---

<sup>70</sup> Voltaremos à história de Maria Santana no capítulo 4.

Maria Santana afirma a relação intrínseca que os Tentehar têm com os maíras, define o “eu do índio” como oscilante, de plano incerto. Não seria capaz de se definir sozinho. Não estão sozinhos porque há seres presentes na sua cabeça. São esses seres que ajudam a definir as escolhas de cada pessoa e, por conseguinte, a conduta que o povo adota para si. Tal conduta, espelhada nos feitos desses seres, é visivelmente permeável e aberta à experimentação. Assim, a própria relação entre discurso e prática tentehar surge como um elemento de sagacidade, pois olhos leigos não percebem a manipulação das impressões aí contida.

A história de Maira e seus filhos, Maira'yr e Mucura'yr, bem como a história da *origem das festas*, são utilizadas como elemento analítico explicativo para compreender a relação com a manipulação das coisas como aspecto importante da construção de sagacidade. Manipular implica misturar as coisas ou misturar-se a elas. *Maira'yr Mucura'yr imume'u haw* – “a história de Maira'yr e Mucura'yr”, como se diz em tentehar – fora-me contada diversas vezes, em localidades diferentes. Existem pequenas variações com relação aos eventos ocorridos entre os protagonistas da história, mas os três, Maira e seus dois filhos, permanecem em todas que ouvi. A versão que ora apresento foi contada coletivamente por Cíntia Hayzuumor e Maria Santana em janeiro de 2017 e debatida por Suluene Santana e Luís Carlos.<sup>71</sup>

Contam os Tentehar que *Maira* os criou<sup>72</sup>. Não foi uma tarefa fortuita, dizem que ele andava muito solitário no mundo e resolveu criar para si companhia. Moldados do barro e da casca das árvores, os índios passam a existir. Estes dão satisfação, mas também dão problemas ao seu criador que resolve sair pelo mundo sem pretensões de retorno. Ocorre que ao deixar a vivência dos índios, deixa, também, para trás sua esposa que estava grávida. Em seu ventre jaz um ser tão especial quanto o pai que se fora. O filho de *Maira*, portanto, *Maira'yr* possuía a habilidade de falar com sua mãe e propôs à mesma que saíssem à procura de seu pai. A mãe relutou, por não saber onde começar a procurar, todavia, *Maira'yr* a confortou dizendo que ele a guiaria, então saíram pela mata. No caminho, de dentro da barriga *Maira-yr* pediu à mãe que pegasse uma flor, no que fez bateu em uma casa de maribondos. Desesperada para se livrar dos mesmos, bateu com força na barriga e machucou seu filho.

<sup>71</sup> Para outras versões, consultar Wagley & Galvão (1955), Zannoni (1999), Almeida (2009) e Harrisson (2013).

<sup>72</sup> O texto aqui apresentado foi editado para a forma escrita. O objetivo foi garantir a ideia central que cada locutor se esforçou para informar no momento em que contava a narrativa. Para esse isso contei com a ajuda de Cíntia Hayzuumor.

*Maira'yr* ficou zangado e se recusou a continuar a mostrar o caminho da busca de seu pai. Assim, a mulher se perdeu na floresta. Ela avistou uma trilha no mato e a seguiu. A mesma foi dar numa casa, na qual morava Mucura, o qual ouviu a história da mulher e a convidou para pousar aquela noite ali, pois ameaçava chover. A mulher armou a rede num canto da casa, mas Mucura fez um buraco no teto, exatamente onde ela dormia. De noite, a chuva veio, entrou pelo buraco e a molhou toda. Mucura propôs que a mulher mudasse sua rede para perto da sua, pois ali não estava molhando. Assim, ela o fez, e quando ali estava, ele a convenceu de dormir junto na rede dele, pois a dela estava encharcada. Ela aceitou e, durante a noite, Mucura lhe fez mais um filho. *Maira'yr* ficou zangado, pois agora eram dois no ventre de sua mãe: *Maira'yr* e *Mucura'yr*.

*Maira'yr*, aborrecido com sua mãe, continuou sem falar com ela. Ainda sem saber para onde ir, vagou às cegas até que chegou à casa das onças. Bateu à porta e uma onça velha a recebeu. A velha ficou com medo que o filho descobrisse aquela estranha em sua casa e a matasse. A velha onça então a escondeu debaixo de um grande caldeirão. Quando o jovem onça chegou, desconfiou da presença de um estranho e fez uma busca pela casa, descobrindo a mulher debaixo do caldeirão. Ela rapidamente se transformou em uma corsa e saiu a correr, mas o jovem onça e seus cachorros a alcançaram e a mataram. Abriram o ventre da mulher morta encontrando os gêmeos *Maira'yr* e *Mucura'yr*. O jovem onça quis comer os gêmeos, mas, ao levá-los ao fogo para assar, eles pularam para o lado e este queimou as mãos nas brasas. Então, tentou espetá-los, mas, eles de novo saltaram fora e o filho da onça se machucou na ponta afiada do espeto. Já irritado, o filho tentou cozinhar os meninos, mas os gêmeos escapuliram, fazendo respingar água fervente sobre ele. A velha onça pediu ao filho que as crianças fossem criadas por ela. Para passarem à noite acomodou os dois em panos velhos. Na manhã seguinte, notou que eles tinham se transformado em filhote de arara. A velha gostou muito do que viu e lhes deu de comer. No outro dia, os meninos se transformaram em periquitos. Dia após dia, os meninos tomaram forma de diversos bichos, até que retomaram a forma de gente e a velha os adotou como netos. Passado muito tempo, os meninos se desenvolveram e ficaram homens fortes. Porém, sempre havia restrições para ambos. Quando ia à roça, a velha aconselhava que eles não se afastassem da casa. Um dia, *Mucura'yr* estava catando piolho na velha onça. *Maira'yr* disse que sabia catar melhor. Pediu à velha que levantasse a cabeça o mais alto que pudesse, e, de um golpe, sacou a cabeça da velha fora do pescoço, jogando-a para o irmão. Brincaram com a cabeça da avó por muito tempo, atirando-a de um lado para o outro. Depois *Maira'yr* recolocou a cabeça no corpo da avó e soprou para acordá-la. A velha abriu os olhos e disse que tinha cochilado. Na manhã seguinte, quando a velha saiu à roça, os irmãos, desobedecendo às suas ordens, foram para o mato onde encontraram um enorme jacu. Ele contou tudo sobre a morte da mãe dos meninos. Eles ficaram muito tristes e choraram bastante. Ao voltar para casa, a velha perguntou por que estavam com os olhos inchados. Eles disseram a ela que tinham sido picados por maribondos. A avó não acreditou, sabia que não havia maribondos pela redondeza. *Maira'yr* juntou umas folhas e um pouco de barro, fazendo uma bola semelhante a uma casa de maribondos, soprou e depois jogou em cima da velha. No mesmo instante, começou a sair uma porção de maribondos que picaram a velha. Os gêmeos decidiram vingar a morte de sua mãe. Tomaram a decisão de matar todas as onças daquela aldeia. Construíram uma ponte em cima de um baixão seco. *Maira'yr* bateu com o pé no chão e fez brotar água que inundou tudo que estava seco; em seguida, mandou o irmão buscar palha para fazer abanos. Atiraram os abanos dentro da água e eles se transformaram em piranhas. *Maira'yr* jogou um macaco

dentro d'água, mas os peixes levaram muito tempo para comê-lo. Insatisfeito com o resultado, fez mais abanos que também se transformaram em mais piranhas, e continuou a fazer até que houvesse tantas que outro macaco atirado n'água foi devorado instantaneamente. Depois, juntaram muitos peixes, moquearam e levaram para a aldeia dizendo às onças onde tinham pescado. As onças se juntaram para uma grande pescaria e levaram *Maira'yr* como guia. Ao chegarem ao local indicado, o antigo baixão seco que agora estava coberto pela água, *Maira'yr* recomendou a *Mucura'yr* que tomasse a dianteira na ponte. Logo que seu irmão chegou à outra ponta, pulou fora e cada um dos irmãos agarrou de um lado da ponte e a derrubaram. Todas as onças caíram n'água e foram imediatamente devoradas pelas piranhas. A cabeça da onça, que havia matado a mãe dos meninos, boiou sobre a água e disse que ela era um pajé poderoso. *Maira'yr* se transformou num inseto pequeno e voou até a onça lhe tirou o espírito e o prendeu num gomo de bambu. Tem parente que diz que nem todas as onças foram mortas. As sobreviventes estão por aí. Após esse feito, os meninos se puseram numa jornada à procura do seu pai *Maira*. Depois de muito caminhar, o encontraram e o presentearam com o espírito da onça fechado no gomo de bambu. (Coletado em janeiro de 2017)

A manipulação dos elementos começa já na criação dos índios por *Maira*, que junta barro e casca de árvore. A mistura, portanto, já se mostra desde o início. Os meninos, embora gerados por pais diferentes e em tempos diferentes, aparentam ser e estar no mesmo tempo cronológico. Juntos, apresentam poderes extraordinários que os fazem sobreviver à morte de sua mãe pelas mãos das onças. Mais que isso, permitem que vivessem entre estas, até se tornarem adultos e, finalmente, vingar sua mãe, eliminando seus corpos e aprisionando o espírito do pajé-onça. Os gêmeos encontram *Maíra* e lhe entregam o espírito de onça como presente. Por fim, são acolhidos e reconhecidos como filhos<sup>73</sup>.

A história de *Maíra* e seus filhos apresenta, desde o princípio, a sagacidade para manipular as coisas e os seres. Os elementos naturais são constantemente manipulados para gerar novas configurações e, em várias circunstâncias, recriar a mesma coisa. Tidos como heróis fundadores do povo Tentehar, *Maíra* e seus filhos são, eles próprios, fruto de uma relação complexa que envolve vários indivíduos mutuamente entrelaçados. Assim, os Tentehar seriam

---

<sup>73</sup> Já disse no capítulo 1 que esse encontro não foi harmônico. Os gêmeos tiveram que se provar e até superar *Maíra* para ser reconhecidos.

produto da manipulação de elementos da natureza que expressa a abertura para experimentação. A relação entre os irmãos se expande para as outras relações.

Os personagens presentes na narrativa são aqueles evocadas na fala de Maria Santana: “*duas pessoas na cabeça do índio*”. Estes seres formam, junto com a própria pessoa, o que ela chamou de o “eu do índio” ou *ihe tenteharer*. As características do *ihe tentehar*<sup>74</sup>, irrequieto e inconstante, podem ser comparadas àquelas analisadas por Viveiros de Castro (2002) sobre os povos tupi. Para este autor, os jesuítas atribuíam aos Tupi seiscentistas, a “inconstância da alma selvagem”, que consistia na atração ávida por novas formas sem, contudo, se deixar impressionar indelevelmente por elas. Para os Jesuítas, os Tupi eram gente receptiva a qualquer figura, mas impossível de configurar. Antonio Vieira compara os índios de então à estátua de murta que precisa de cuidados constantes, pois, ao menor descuido, voltam a crescer galhos para todos os lados, deixando-a disforme novamente. O tema da “inconstância da alma selvagem”, inaugurado pelos jesuítas, fez fortuna e ainda ecoa entre os modernos disciplinadores dos índios brasileiros e continua a incomodar:

[...] ela [a inconstância] de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e ‘autênticas’ ideias e instituições. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.191)

Essa “disposição ávida por novas coisas”, vista por Viveiros de Castro (1996) acerca dos Tupi, a meu ver, no caso específico dos Tentehar revela o desejo profundo de manipular essas coisas. A questão não está no fato de os índios aceitarem as “coisas de branco” (como no

---

<sup>74</sup> Carlo Ubbiali (1997) argumenta que o *IHE*, o “EU” tentehar, é um elemento psicológico importante para o entendimento da cultura desse povo. Tem posição destacada na personalidade Tentehar e está presente na estrutura da língua de tal forma que nenhum objeto existe sem ser de alguém, do mesmo modo que nenhuma ação é realizada se não for por alguém. Assim, a associação entre objeto, ação e indivíduo é, praticamente, indissociável.

caso dos jesuítas), ou as coisas de outros seres (como no caso das onças da narrativa) e depois rechaçá-las como se nunca as tivessem experimentado. A questão está na experimentação em si. Experimentar funciona como um processo de aprendizagem que leva ao conhecimento necessário para manejar. O manejo ou a manipulação dos elementos experimentados torna-se cedo ou tarde, parte crucial na luta por estar no mundo. A imagem da murta parecia adequada aos jesuítas pela indefinição dos Tupi, e também adequada a Viveiros de Castro (2002) por revelar a atração dos Tupi pela alteridade, sem se deixar moldar por ela. No entanto, não serve plenamente aos Tentehar, pois o ponto central aqui estaria, como já disse, na experimentação para manipular a vida, e, dependendo do material absorvido, impressionar-se, mesmo que de forma superficial, é fundamental, é parte imprescindível do experimento. Os acontecimentos surgem como provações e aguçam a sagacidade dos gêmeos que se superam a cada novo evento. A narrativa dos filhos de Maíra reflete a interpretação que os Tentehar fazem do mundo. De posse desse aporte moral, os Tentehar tentam dominar as relações que mantêm com o mundo, manipulando-as em seu favor, como fizeram os gêmeos.

Numa segunda narrativa, vemos como o aprendizado figura como elemento orientador das ações. Uma pessoa se aventura em terras estranhas e retorna carregada de saberes que os Tentehar não tinham. O personagem principal aqui é um pajé que, sozinho mantinha os conhecimentos de cantoria. Ele foi forçado a fazer uma jornada, como fizeram os filhos de Maíra, em busca de um irmão. Nessa jornada, coisas fantásticas ocorreram, proporcionando-lhe sabedoria que partilhou com seu povo. O que o pajé aprendeu e depois ensinou tornou-se a base para o que os Tentehar chamam de “mãe de todas as festas”: a festa do mel!

Em preparação a uma dessas festas, fiz a seguinte pergunta: *como os cantores aprenderam seu ofício?* Davi e Silvinho<sup>75</sup>, que eram dois jovens cantores da aldeia, com a

---

<sup>75</sup> O primeiro é cantor das festas Tentehar, o segundo, além de cantor, na época, era Cacique da Lagoa Quieta, além de Presidente da Coordenação das Articulações dos Povos Indígenas no Maranhão. Hoje Sílvio é Coordenador Regional da Funai no Maranhão. Uma destacada liderança indígena.

anuência dos presentes, contaram-me o seguinte:

Antigamente não havia cantoria como há hoje em dia. Somente um pajé cantava. Sua tocaia era armada no alto de uma faveira, onde ele pegava arara para fazer cocar. Seus bonitos cocares despertavam ciúme no seu irmão que queria pegar das mesmas araras. Mas o pajé o alertou que naquele lugar – onde ia pegar aquelas penas – viviam onças que andavam no vento e que de nenhuma maneira devia mexer com elas. O irmão do pajé o seguiu e descobriu onde ficava a faveira. Quando o pajé foi embora, subiu até a tocaia do pajé e esperou para pegar as araras. Teve sucesso em sua caçada, mas quando avistou as onças que andavam no vento e tiravam mel das flores para depositar em pequenas cabaças que levavam amarradas à cintura, não se conteve e atirou flechas na maior das onças. Ela, por sua vez, pareceu não se importar com aquela flechada e continuou a tirar mel sem parecer ter sentido nada. Então, o irmão do pajé atirou mais outra flecha e a onça reagiu da mesma forma: indiferente. Na terceira flechada, todavia, as onças se voltaram todas contra o irmão do pajé e, com grande raiva, destruíram a tocaia e flecharam muitas vezes. O pajé, quando chegou debaixo da faveira, avistou a tocaia destruída e viu sangue no chão da tocaia. Logo desconfiou que seu irmão houvesse sido pego pelas onças. Acendeu rapidamente um cigarro e a chama lhe indicou o caminho para onde tinham ido com seu irmão. Seguiu a direção da chama e logo encontrou marcas de sangue que iam seguindo grandes e depois foram ficando pequenas até que em um ponto da floresta ficaram tão pequenas quanto rastro de formiga. Continuou seguindo aquelas marcas pequenas até chegar na boca de um grande formigueiro. O pajé cavou para alargar a boca do formigueiro e entrou num túnel muito grande pelo qual seguiu até uma grande e bonita aldeia. Tudo lá era muito bonito. Ficou maravilhado, mas se deparou com seu irmão cheio de flechas. Não podia fazer mais nada por ele, ficou muito triste. Foi falar com o chefe do lugar e ele lhe falou que seu irmão cometeu um erro e atacou primeiro seu povo, por isso foi trazido para aquele lugar. Como prova de que não tinham más intenções o pajé foi convidado a permanecer ali. Durante sua estadia, aprendeu cânticos e remédios, também aprendeu a fazer enfeites. Um dia, o chefe da aldeia disse para ele que não poderia ficar mais e mandou que os outros fossem deixá-lo no mesmo local por onde entrou. O pajé voltou para sua aldeia e ensinou aos outros a cantar e fazer enfeites. (DAVI e SILVIO, conversa em 08.11.2006, Aldeia Lagoa Quieta)

Essa história foi registrada por outros autores como Ubbiali (1997), Zanoni (1999), Almeida & Panet (2010). Na versão de Wagley & Galvão (1955), o pajé volta para casa com uma segunda esposa do povo das onças. Com medo que a primeira esposa não entenda por que trouxe outra mulher para casa, pede à última esperar na floresta enquanto conversa com a família. O pajé se distrai e demora a voltar à floresta. A segunda esposa, chateada, vai embora, apaga seus rastros e tapa o buraco que dava para o caminho da aldeia das onças. Assim, o pajé

nunca mais encontrou o caminho para a aldeia das onças. Sem saber o caminho para a terra das onças, viu-se obrigado a ficar junto dos Tentehar. A aventura do pajé assemelha-se àquela vivida pelo personagem principal do romance de Alejo Carpentier, *Los Pasos Perdidos*. Nessa estória, um musicólogo cansado de sua rotina na cidade, que inclui um trabalho que não lhe traz satisfação e um casamento em crise, é convidado a viajar para o interior da Amazônia para recolher instrumentos musicais indígenas. Em sua odisseia particular, ele descobre um mundo completamente novo. A jornada recheada de perigos possibilita-lhe o reencontro com a música e, por conseguinte, com a inspiração para compor. O personagem de Carpentier conhece uma mulher por quem se apaixona e, como o pajé, vê-se obrigado a retornar ao seu próprio mundo para aplinar as arestas do passado, porém ambos são tragados por seus respectivos dramas e não conseguem mais encontrar o caminho à nova terra. As semelhanças encerram-se aí, pois a jornada do pajé é conduzida de modo que retorne para sua própria terra. Nos dois casos, porém, há uma simbologia em torno do preço a pagar pelo que se aprende. A hesitação em abandonar certas coisas e substituí-las por novas pode custar muito caro. A mulher-onça apagou os rastros que levavam à sua terra, pois o pajé demorou a decidir se a apresentava ao seu povo ou se retornava com ela. Essa ação expõe dois elementos importantes: um diz respeito à dinâmica do tempo que, apesar de parecer lento e, às vezes, até ausente, é inexorável. Maria Santana explica “*que cada coisa tem seu tempo, o caranguejo troca de casca, as aves trocam as penas e o índio vive e morre*”. A narrativa em que a mulher ensina o coito ao homem, descrita no capítulo três, também indica essa inexorabilidade do tempo representada pela imposição do ciclo de vida e morte impostos por Maíra. Por fim, cito a narrativa do “roubo da noite” que, como no exemplo anterior, demonstra a passagem do tempo, desta vez, pela imposição da alternância entre luz e trevas, inaugurando a noite onde antes só havia dia. O segundo elemento diz respeito à impossibilidade de o pajé servir a dois mestres, ou seja, apesar de a viagem ao exterior ser uma condição necessária à formação do *tentehar ete*, é no retorno a seu povo que ela se completa.

Na versão acima, o líder da aldeia das onças envia o pajé tentehar de volta à sua própria terra. Que sentido faria adquirir conhecimento se não fosse para repassá-lo?

Em versão mais recente, contada pelo Sr. Vicente da Aldeia Araribóia, a onça dá lugar a um cachorro enorme que tem as mesmas características da onça, ou seja, mãos grandes e semelhantes às mãos humanas. O grande cão tem a capacidade de voar e carrega cumbucas para enchê-las com mel. Em Tentehar, a palavra *zawaruhu* refere-se tanto às onças quanto aos cachorros grandes, e, em alguns casos, a tradução pode confundir. Alguns tradutores entenderam na fala do Sr. Vicente um cachorro enorme. A versão em que um cachorro enorme aparece é relativamente recente, porém, tem ganho destaque, sobretudo, por intervenção de instituições que colaboram com os Tentehar<sup>76</sup>. A referência à onça ou jaguar nas narrativas tupi é frequente. Para o propósito deste trabalho, basta citar duas: Nimuendajú (1987), diz que Nhandervuçu criou a primeira mulher do povo Guarani-Apopacuva. Ela engravidou de gêmeos, o sol e a lua, um, filho de Nhandervuçu, o outro, de seu companheiro Nhanderu Mbaecuaá. Aborrecido porque a mulher duvidou de sua palavra, Nhandervuçu a abandona na terra e volta sozinho para o céu. Uma velha onça, que era avó dos gêmeos, abriga a mulher, mas decide comê-la. As duas crianças, porém, são poupadas e criadas pelas onças. No final, eles matam quase todas as onças e vão para o céu morar com o pai. Neves (2009) descreve uma narrativa Mbyá, muito semelhante àquela registrada por Nimuendajú sobre os Apopacuva. Em sua versão, também há um casal de gêmeos – Kawarahy e Jaci – que têm a mãe devorada pelas onças.

Os cães não aparecem como antagonistas importantes nas narrativas tupi. São mais comumente associados às coisas do contato ou como animais já domesticados, como no exemplo tentehar. Na narrativa de Maíra'yr e Mucura'yr, os cachorros aparecem como animais

---

<sup>76</sup> Um vídeo, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=b2RtuityO5A>, narra uma das versões desta história, contada pelo Sr. Vicente. O vídeo foi produzido em colaboração com a APIB, com financiamento da Suzano.

de caça que servem às onças. Nas narrativas tentehar, portanto, os cachorros são sempre associados ao espaço doméstico. O sufixo *uhu* é um aumentativo, assim, *zawar* (cachorro), quando tem o sufixo *uhu*, torna-se *zawaruhu*, cachorro grande. Onça em Tentehar é *zawaruhu*. Não se sabe, todavia, se os cães receberam esse nome a partir da onça ou se foi o contrário. O fato é que, seguindo autores como Wagley e Galvão (1955), Galvão (1996), Ubbiali (1997), Zannoni (1999) e Gomes (2002), não havia dúvidas quanto à presença da onça, como principal antagonista nas narrativas tentehar, incluindo a narrativa da origem das festas.

Em última instância, não importa se é um cão ou uma onça com mãos de gente. O papel do antagonista na narrativa é sempre ambíguo. Se, de um lado, ele representa o perigo e a imposição de limites (não atirar flechas na onça, por exemplo), de outro lado, representa a possibilidade de ampliação dos conhecimentos através do contato, da mistura. Nas diversas versões dessa narrativa, o pajé se depara com um povo diferente do seu. O primeiro contato é violento e resulta na morte de seu irmão. Por isso, o pajé sai à sua procura, até encontrar o caminho para a “aldeia das onças”. Já disse que as onças estão fartamente presentes nas narrativas Tupi-gurani, mas é preciso acrescentar que elas são, frequentemente, associadas à condição de inimigos. Tempesta (2010, p. 95), por exemplo, analisa uma narrativa Apiaká em que a identidade social de um homem chamado Paulo Corrêa, um patrão branco, é posta em xeque. Esse homem torna-se afim dos Apiaká, mas age como onça, ao desconsiderar o ideal de generosidade e ajuda mútua intrínsecos à relação matrimonial do povo. Ele “devora” as pessoas, por isso, é morto e festejado como um inimigo. Viveiros de Castro (1986, p. 668), propõe que os Tupinambá assumiam a condição de onças, ou seja, de inimigos ao devorar os seus adversários. Deste modo, absorveriam as inimizades.

As onças, portanto, estão diretamente associadas à condição de perigo, mas também de fascínio, por isso, frequentemente, os outros são identificados como onças. Para os tentehar, as onças, nessa condição ambígua, representam tanto povos que podem ser inimigos, incluindo os

brancos, quanto povos dotados de sabedoria que os Tentehar absorvem. Ambas narrativas que apresentei giram em torno dessa ambiguidade das onças. Na primeira, elas matam a mãe dos gêmeos, mas os “educam”, portanto, exercem um papel “civilizador”. A “educação”, no entanto, é dada às custas da omissão da verdade que, uma vez descoberta, é punida com a morte. No segundo caso, o pajé recebe uma espécie de “pagamento” pela morte do irmão, morto pela onça voadora. Neste caso, o irmão é punido por ser curioso e descuidado. Como retribuição, o pajé divulga os conhecimentos daquele povo conhecedor de todas as festas. Em suma, os Tentehar veem as onças como representações da alteridade que tanto pode ser perigosa quanto fascinante. Em qualquer dos casos, ela precisa ser absorvida e misturada para gerar conhecimento.

O sistema de aprendizado tentehar passa pela experimentação dos eventos, sejam extraordinários ou não. Ramos (2014) afirma que há no sistema de aprendizado e apreensão de significados indígenas, traços característicos que são pouco valorizadas em nosso próprio sistema, a saber, a imitação como forma de aprendizagem, a repetição como maneira de instilar e destilar o conhecimento e a escuta atenta e paciente como modo de maximizar a capacidade de apreensão de significados. Tais traços contrastam com certa repulsa à repetição e a impaciência para ouvir que temos em nosso sistema. Tais características também são perceptíveis no sistema de aprendizado tentehar, de modo que aprender é fazer, é imitar, é experimentar para saber.

A relação do pajé com o estrangeiro – como Maira’yr e Mucura’yr em sua própria jornada – impõe-lhe a convivência em terras estranhas com aqueles que, a princípio, desconhece e que, potencialmente, poderiam ser seus inimigos, já que mataram seu irmão. A experimentação, no entanto, não pode ser descontrolada e precisa de paciência para merecer o ensinamento. O ciúme e a inveja do sucesso alheio são condenados, pois podem trazer consequências graves ao ofensor. O pajé não atribui a culpa da morte às onças, mas aos maus

sentimentos de seu irmão, que ousou violar as frágeis barreiras que os separava das onças com mão de gente. Estes dois personagens assemelham-se àqueles presentes na narrativa de Maira'yr e Mucura'yr. O primeiro assume a esperteza, enquanto o segundo se precipita e faz bobagens que devem ser consertadas.

Esta perspectiva supõe que os Tentehar estão dispostos a aprender com quaisquer que sejam seus interlocutores. Indica que os processos de aprendizado estão abertos a elementos externos e que podem ser constantemente domesticados, conquistados para usufruto próprio. As habilidades extraordinárias adquiridas externamente são domesticadas, melhor dizendo, tornam-se matéria prima para manipulação, tornam-se parte da alquimia tentehar. As relações sociais mantidas com não índios e outros povos indígenas constituem, portanto, espaços privilegiados de saberes extraordinários que podem ser acessados e incorporados ao cotidiano na aldeia, entendidas, portanto, como fonte poderosa de matéria prima propensa à manipulação. A mistura seria, então, um instrumento de manejo para a vida e para a construção do mundo. Minha questão aqui diz respeito à percepção que tenho das representações que os Tentehar fazem de estar no mundo. O mundo, neste caso, é este que partilhamos. O que estaria em jogo é a dominância do mundo, enquanto lugar de ser e estar. Os brancos são/estão incorporados às narrativas tentehar e fazem parte da matéria a ser manipulada, misturada e até conquistada.

Para manipular as coisas, no entanto, é necessário ter grande sabedoria, dominar vários elementos. Assim, os Tentehar têm um *modus operandi* que os impele ao aprendizado constante com quaisquer que sejam seus interlocutores. Diria que esta condição no mundo se assemelha ao proposto por Andrade, quando afirma que o comércio Ye'kuana está centrado na troca que, em última instância, é troca de conhecimento.

A profecia de *wātunnā* incita os Ye'kuana a buscar o conhecimento que está nas mãos do Outro. No começo de sua jornada neste mundo, os humanos precisaram conquistar bens e saberes dos animais; posteriormente, fez-se necessário negociá-los dentre os próprios humanos. É preciso ver, saber, conhecer, acumular – assim lhes diz

*wätunnä*. Tal acumulação, num capitalismo *a la* Ye'kuana, dá-se no sentido de prover um corpo de conhecimento que funciona como pré-requisito à posição que ocuparão no próximo ciclo. (ANDRADE, 2007, p. 116)

A ideia de busca de conhecimento que “está nas mãos dos outros” parece-me bastante profícua para pensar o caso tentehar. Assim como os Ye'kuana, os Tentehar não se fizeram com a chegada dos não índios. Suas redes anteriores remontam a uma vasta área geográfica que vai das matas do Pindaré e Carú até a região central do Estado conhecida como Médio Mearim. A busca por conhecimento deixa uma extensa marca física, isto é, o movimento tentehar no mundo levou-os a contatar vários povos, incluindo os brancos, na maioria das vezes, de maneira pouco amigável, mas que resultaram numa gradativa conquista de territórios. A convivência com os outros foi, como mencionei, conflituosa, mas, em certa medida, necessária, pois era imperativo conhecer para conquistar. Para Cipriano Viana, em depoimento colhido por Carlo Ubbiali (1997, p. 78), essa deve ser uma condição necessária aos Tentehar: conhecer os brancos e suas organizações, ação fundamental para o “futuro do seu povo”:

Sempre caprichei em entender mais um pouco o lado do branco porque pra mim serviria como se fosse um preparo pra chegar hoje no ponto que hoje estou. É que eu via muito meus parentes que não se preocupavam de nada, não se ligavam pra nada, e só pensavam na vaidade, pensavam só de passear... Eu pensava na vaidade, mas também sempre ligado no meu trabalho, porque eu gostaria de ser como um branco, mas sendo um índio, tendo tudo que o branco deveria ter, mas eu também deveria ter como índio... Quando eu cheguei a me formar, já era situado de branco por tudo que é lugar [...] (grifos meus)

Dominar a linguagem dos brancos, como prefere dizer Cipriano, suas invenções e convenções, é dominar o outro sem, contudo, transformar-se nele (ALMEIDA, 2012 p. 143). Cipriano queria o conhecimento e o reconhecimento dos karaiw para uso próprio e do seu povo. Essa representação significa acionar as habilidades extraordinárias de Maíra'yr e Mukura'yr, de viver entre as “onças” e nem por isso tornar-se definitivamente uma delas. A mistura, em

última instância, seria uma preparação para chegar ao ponto seguinte, conforme relatou Cipriano, e acrescentaria novos elementos a ser manejados pelos Tentehar.

A mistura, portanto, surge com um aspecto de positividade, no sentido de ela servir para dominar os perigos do mundo. Mais que isso, serve para construir ideias possíveis sobre o mundo. Como parte inerente à própria criação, serve para manipulá-lo, para misturá-lo, para produzir a alquimia da vida. A sensibilidade necessária para dominar esses conhecimentos é inspirada nos maíras e nos seres que vivem “na cabeça do índio”. Daí, nenhum Tentehar tem medo da mistura, pois, em si mesma, ela nada tem de especial, contudo, a sagacidade para entendê-la e por meio dela recriar coisas é, sim, imprescindível à existência da pessoa tentehar. A mistura é fruto da manipulação sagaz que faziam os *mairas* e agora fazem os Tentehar. Ela faz parte do processo de existir. Por isso orienta condutas em todos os sentidos. É a sabedoria que rege o modo de ser e estar no mundo. Maíra e seus dois filhos representam toda essa capacidade de manipulação. Detêm, em si, a sagacidade necessária para transpor quaisquer obstáculos.

É assim que a sagacidade se apresenta como um jogo de manipulações estratégicas não, necessariamente, conscientes. A ideia de manipulação é entendida aqui como a capacidade de manejar os elementos, trabalhar com eles, sejam físicos ou imateriais. Todos são simbolizados, incorporados, domesticados. Como afirmei no princípio desta seção, a mistura é produto e produtora da vida. Maira e seus filhos representam essa força criadora/destrutiva que faz girar o universo tentehar. A relação interétnica, neste contexto, fornece matéria prima para a mistura, por conseguinte, é um campo de exercício constante para afinar a sagacidade. Parafraseando, Gallois (2005, p.12), este trabalho pressupõe o princípio nativo no qual a “mistura” (aspas da autora) – cujo controle requer complexas regras e etiquetas – é essencial ao povo Tentehar.

## O PROTAGONISMO DAS MULHERES

Minha convivência com os Tentehar tem demonstrado um lado pouco explorado por etnografias anteriores dedicadas a esse povo, ou seja, o papel das mulheres na sua organização. Antes de continuar, porém, é preciso dizer o que me levou a escrever esta seção. Dou os créditos a Cíntia Tentehar, que me chamou a atenção para o fato de que o texto de minha dissertação de Mestrado (ALMEIDA, 2012) não destacava a atuação das mulheres. Essa observação pertinente despertou-me para o fato de que minha inserção no campo se deu – e se dá – majoritariamente pela relação que tenho com a família Santana, de Lagoa Quieta, que é chefiada por mulheres. Mas não é só isso. A atuação das mulheres na política tentehar assume grandes dimensões. Aldeias como Lagoa Quieta, Chupé, Zahy Tata (Cana-Brava), Nova Jibóia, por exemplo, são chefiadas por mulheres. O espaço público, tradicionalmente descrito como um espaço masculino (WAGLEY & GALVÃO, 1955), é ocupado por mulheres nas mais diversas frentes de atuação: políticas públicas, movimento indígena, saúde, educação, academia, política partidária, entre outras. Além da constatação numérica ou estatística, é impossível ignorar a presença feminina na construção dos parâmetros organizacionais do povo tentehar na contemporaneidade. Nesta seção, portanto, parto do caso específico da família Santana para avaliar, desde a criação da aldeia Lagoa Quieta, até a dinâmica das relações contemporâneas espalhadas em várias direções, as relações de poder estabelecidas pela atuação feminina no seio da cultura tentehar.

A Aldeia Lagoa Quieta foi fundada em 1992 por Kariamora, que é conhecida por todos como Dona Maria Santana. Tem oito filhos adultos. Como disse anteriormente, a chefia<sup>77</sup> da

---

<sup>77</sup> Optei por explorar a questão da chefia tentehar somente no próximo capítulo, quando discuto desdobramentos do Grande Projeto Carajás – PGC nas relações sociais desse povo. Entendo que faz mais sentido estudar a chefia naquele contexto. Nesta seção, menciono a chefia para enfatizar o protagonismo feminino.

aldeia cabe a Maria Santana e abriga ainda sua irmã Maria do Socorro e várias outras famílias nucleares que, juntas, somam 86 pessoas. Sobre a localidade, Maria Santana explica:

Antes mesmo de existir o Bógea, já havia outra aldeia chamada Caboré que foi construída pelos índios que vieram fugidos do Alto Alegre. Neste tempo, os Gavião também estavam chegando nas redondezas. Esse povoado aí (Campo Formoso) tem três cemitérios, um deles ficava bem onde hoje está a igreja do lugar. Ainda hoje, quando morre alguém nas Três Passagens eles enterram do outro lado do rio Buriticupu, na fazenda do Sr. Edvaldo. Lagoa Quieta era uma localidade ocupada por brancos que chamavam esse lugar aqui de Lagoa da Carne Esfolada, porque encontraram um corpo esfolado na margem do riacho. Com a chegada dos índios os *karaiw* se afastaram. Nós que amansamos este lugar e rebatizamos (MARIA SANTANA, entrevista realizada em 15.01.2017).

Alto Alegre, Campo Formoso e Lagoa Quieta são referências de lugares que marcam tempos distintos da ocupação. A guerra de Alto Alegre, por exemplo, ocorreu em 1901. Aquele evento provocou a dispersão de várias famílias tentehar que habitavam terras entre Grajaú e Barra do Corda, devido à represália dos brancos que durou vários anos<sup>78</sup>. De fato, várias famílias daquela região se instalaram nas matas de transição para o cerrado. Nessa região, os Tentehar se encontraram com os Pukobjê (Gavião). Em meados dos anos 1960, a família de Maria Santana residia no Posto Indígena Araribóia, criado pelo SPI, na aldeia Funil.

O povoado Campo Formoso instalou-se após negociações do Cacique Supriano com um fazendeiro da região. Nos anos 1970, a FUNAI tentou reunir várias pequenas aldeias em torno do Posto Araribóia. O objetivo era facilitar a distribuição de benefícios do Programa Grande Carajás – PGC<sup>79</sup>. Segundo Maria Santana, essa ação desencadeou uma série de conflitos e processos de desunião. A aldeia Lagoa Quieta foi fundada no início da década de 1990<sup>80</sup>, após

---

<sup>78</sup> Após o ataque dos Tentehar à missão religiosa de Alto Alegre, houve intensa represália militar por parte dos brancos, que durou três anos, conforme constam em periódicos da época. As consequências desse evento para brancos e índios se sentem até hoje.

<sup>79</sup> Sobre esse assunto ver Almeida (2015)

<sup>80</sup> Maria Santana explica que Lagoa Quieta, antes de ser aldeia, era um “centro” de trabalho, portanto, já era um lugar pertencente à sua família desde 1987.

a cisão entre várias famílias que, sentindo-se menos favorecidas nas políticas implantadas pelo PGC, retornaram às suas localidades anteriores ou fundaram novas.

Até aqui, tenho usado o conceito de aldeia indiscriminadamente, porém, para maior compreensão dos processos de formação e destruição das “aldeias” tentehar, é preciso retroceder um pouco. Alguns dicionários de língua portuguesa<sup>81</sup> definem “aldeia” como “uma povoação pequena”, um povoado rural, ou, simplesmente, um povoado menor que uma “vila”. Há aí resquícios dos tempos da administração colonial. A “vila”, segundo critérios coloniais, seria uma etapa posterior à aldeia. Segundo Carvalho (2018, p. 20), as povoações indígenas eram elementos importantes e presentes nos mapeamentos e registros cartográficos elaborados pela Coroa Portuguesa, pois eram pretensos alvos para a constituição de vilas. O autor acrescenta que importantes povoações indígenas no Maranhão foram tomadas ainda nos primeiros anos da colônia, por estarem localizadas em lugares estratégicos à navegação, à defesa do território, e à economia da Metrópole. Neste sentido, cabe citar a Cidade de Alcântara, nascida de uma povoação Tupinambá, e a Ilha de Upaon Açú, onde hoje fica a cidade de São Luís, capital do Estado. A noção de aldeia, portanto, está diretamente ligada à administração colonial e, pelas condições expostas, caracteriza-se como um lugar “povoado por índios”. Assim, no Maranhão, as noções de aldeia e índios estão associadas. Minha intenção não é desfazer essa categorização, mas destacar a relação de poder na qual ela está envolvida. A aldeia, de algum modo, está ligada ao controle do Estado sobre os índios. Neste sentido, entendo a formação e destruição dos povoamentos tentehar como parte de dois movimentos complementares, cujo resultado chamamos hoje de aldeia. De um lado, está a constante pressão do Estado para juntar os índios em um único lugar e, dessa forma, melhor controlá-los. Os aldeamentos religiosos e os postos indígenas implantados pelo SPI e mantidos pela Funai são

---

<sup>81</sup> Uma rápida busca nas redes sociais pode nos dar uma noção da quantidade de dicionários que nos apresentam conceito semelhante sobre aldeia. Ver, por exemplo, <https://www.dicio.com.br>

dois exemplos dessa política. De outro lado, está o movimento de espraiamento tentehar<sup>82</sup>, registrado por Wagley e Galvão (1955), Ubbiali (1998), Zannoni (1999) e Gomes (2002). Todos esses autores concordam que, após o fim da política de aldeamentos no Maranhão, sobretudo, por influência do Diretório dos Índios, os Tentehar desaparecem dos registros da Coroa, voltando a aparecer somente no final do século XVIII, já com seu território bastante modificado (ver capítulo I). Ainda como parte do que chamo de espraiamento, há a recente multiplicação das aldeias tentehar registradas a partir da década de 1980, coincidindo com a implantação do Projeto Grande Carajás – PGC, da Companhia Vale do Rio Doce – CVRD, (hoje apenas Vale). Um novo movimento que ocorre desde o início dos anos 2000, impulsionado pelas políticas de Estado para a educação e saúde dos índios<sup>83</sup>.

Em suma, as atuais aldeias tentehar são resultado desses dois movimentos que aumentam ou diminuem o número e o tamanho das povoações, conforme demandas específicas que respondem a estímulos internos e/ou externos. Isso é possível porque a flexível organização social tentehar está centrada na família extensa. Nesse sentido, uma aldeia pode muito bem ser constituída de uma única família, mas, a associação com outras famílias é imprescindível para a construção das redes que sustentam todas.

Os lugares descritos por Maria Santana marcam a sedimentação de um período longo. A formação da aldeia Lagoa Quieta envolve uma dinâmica que exprime o espaço como marcador de tempo. Maria Santana resgata a “força emotiva do lugar” (BASSO, 2000, p.90), tanto para comunicar a importância de onde vivem, ressaltada pelo histórico de luta embutido nesses lugares, quanto para dar sentido à sua própria trajetória enquanto líder. Para mim, é importante para demonstrar como uma família, que vivia na periferia do Posto Indígena, na grande aldeia Araribóia, passou a ocupar um lugar de destaque na T.I. Araribóia inteira, e ainda

---

<sup>82</sup> A reflexão sobre estes dois movimentos não é exclusiva de minha parte. Larissa Martins (2018) analisa esses movimentos, partindo das pressuposições de servidores de órgãos de Estado, como Funai e Seduc.

<sup>83</sup> Estes dois movimentos recentes foram objeto de análise de minha Dissertação de Mestrado (ALMEIDA, 2012).

o papel de uma mulher nessa trajetória. Isso nos levaria a uma segunda: como Maria Santana se tornou líder da Lagoa Quieta? A sua condição de líder da Lagoa Quieta está diretamente relacionada ao fato de ter sido ela a fundadora do lugar, mas, sobretudo, por ser a chefe de sua família extensa. Mas, seriam esses dois elementos suficientes? Se são, por que não há registro de um número maior de mulheres nas chefias das aldeias tentehar em tempos remotos? Por enquanto, essas questões não podem ser respondidas sem recorrer as especulações, portanto, ficam para trabalhos futuros. Por enquanto, podemos descrever elementos da trajetória de Maria Santana que a levaram a se tornar a principal líder de Lagoa Quieta.

Sobre isso, Maria Santana explica:

Eu nasci na Araribóia, me criei, criei minhas filhas, tive meus filhos, mas eu nunca tinha direito, mais as minhas filhas, de participar de nada dentro do projeto, de qualquer coisa que a gente fazia em Araribóia. A decisão foi vir morar aqui. Eu saí de lá em 87, em julho de 87. Vim morar aí no Juçaral. Não pedi opinião de ninguém, a decisão foi minha. Eu vim embora. Ali eu comecei a minha vida, trabalhando, conquistando meus parentes, conseguindo fazer alguma coisa, artesanato. Aí eu queria trabalhar com um povo assim bem nativo, bem primitivo, não sabe? Eu ia caçar, nós íamos pescar, mulher, maridos, irmãos... enquanto lá no Araribóia, eu não tive essa possibilidade, não tive esse privilégio, não tive essa oportunidade de trabalhar na forma que eu ganhei aqui (lá) no Juçaral. Eu fiquei nove anos trabalhando no Juçaral. Aqui na Lagoa Quieta já era o nosso centro. [...] aí em 91 eu mudei... Essa aldeia aqui ela é nova. Ela parece velha assim, porque aqui já era um centro. Ela foi reconhecida em 1992 e é cadastrada (pela Funai). Por sinal batizada. Já teve várias festas. (MARIA SANTANA, entrevista realizada em 17.05.2018)

Nesta narrativa, Maria Santana inclui os marcadores temporais, dando datas aos eventos. A aldeia Juçaral, que fora omitida da fala anterior, surge como passagem. Explica que quando moravam na Araribóia, sua família era menos favorecida que outras, pois seus laços parentais não lhes permitiam fazer frente aos chefes do lugar ou eram pouco valorizados. Maria Santana é filha de Agenor Bone, irmão de Antenor Bone que, durante alguns anos, foi chefe na Aldeia Araribóia. Ocorre que Maria não era filha do casamento principal de Agenor, portanto, não tinha os mesmos privilégios de seus irmãos. Maria Santana foi criada por sua mãe Hami'ete

e seu padrasto Sabino, de certo modo, à sombra da família extensa mais importante da aldeia. “*Eles eram os ricos de lá, nós não tínhamos direito*”, afirma resignada quando se lembra do tempo em que morava em Araribóia. Na vida adulta, Maria Santana teve alguns relacionamentos com homens não indígenas que geraram a maioria de seus filhos. Isto também é importante, pois não há notícias que algum branco tenha encabeçado uma família extensa, prerrogativa exclusiva dos Tentehar. Depreende-se disso que seus parentes em Araribóia lhe impunham uma condição ambígua: de um lado, ligada por laços consanguíneos à mais importante família da época; de outro, como ela mesma diz não poderia “participar de nenhum projeto”, pois não era membro do núcleo central de família de seu pai. Alguns argumentarão: mas não era comum entre os Tentehar um chefe ter várias esposas? Sim, em tempos remotos, talvez, mas, o caso em pauta se passa nos anos 1950 e 1960. É preciso lembrar, que nesse período, os Tentehar já haviam passado por várias intervenções para abandonar a poliginia. Desde os aldeamentos jesuítas, às colônias capuchinhas, até as políticas de integração do SPI, todos, alguns violentamente<sup>84</sup>, reprimiam o casamento com mais de uma mulher. Nestes vinte e dois anos de convivência, registrei poucos casos<sup>85</sup>, todos escamoteados por medo de repressão. Por outro lado, os homens sempre se referem com saudosismo àquele tempo, embora apenas poucos desfrutassem do privilégio. Frequentemente, em tom de galhofa, alguém diz: “deveríamos recuperar a Cultura”. Hami’ete, mãe de Maria Santana, não se enquadrava nesse modelo. Seu relacionamento com Agenor foi pontual e, em seguida, casou-se com outro homem. Talvez por isso, tanto ela quanto Maria Santana não eram consideradas membros da família extensa principal.

---

<sup>84</sup> Diz-se que Caboré, um dos líderes da revolta de Alto Alegre, foi duramente castigado por desrespeitar a ordem dos frades capuchinhos de ter apenas uma esposa.

<sup>85</sup> Para ficar com apenas dois exemplos, o falecido Francisco Polino chegou a ter três esposas vivendo consensualmente em sua família extensa. José Rosa, da Aldeia Mucura, manteve duas esposas durante alguns anos, mas sua experiência não foi bem-sucedida. Pressões da igreja evangélica que participava e desentendimentos contínuos encerram a sua tentativa de ter mais de uma mulher.

Embora Maria Santana já tivesse a maioria de seus filhos em Araribóia, afirma que sua “vida começou” no Juçaral. Sua estratégia, portanto, foi encontrar um lugar onde pudesse “*implantar seu próprio sistema*” e “conquistar parentes”. As atividades cotidianas de caça e pesca entre outras envolvendo irmãos e maridos, proporcionam a aproximação necessária para o fortalecimento e relações que não tinha na aldeia anterior. Deste modo, Juçaral atendeu aos seus propósitos, até que, em 1991, sentiu-se novamente relegada a segundo plano, quando o cacique de Juçaral destituiu sua filha mais velha do posto de professora, Maria Santana então mudou-se para seu centro de trabalho, fundando a aldeia Lagoa Quieta.

Uma vez estabelecida aí, foi necessário reconstruir redes de relações, cortando laços que não permitiam o crescimento do grupo e os substituindo por outros. Essa reconstrução ao mesmo tempo realinhou a relação com os ancestrais (*maíras, ànàm*, parentes encantados...) e configurou novas alianças.

Nós acreditamos na mãe d’água. Nós temos permissão para viver aqui (na Lagoa Quieta), temos muito a ver com a água, os *maíra* se comunicam conosco [...]. Quando a gente se encontra com pessoa que já se foi (morreu), vemos que ela não toca o chão, fica acima d’água ou acima do chão, a gente sente frio, mas também segurança. A Celestina me curou de uma macumba. Ela apareceu num sonho para o velho Chicão. (MARIA SANTANA, conversa em 11.11.2006).

Os dois elementos expostos por Maria Santana, são desconexos apenas na aparência. A narrativa me foi dada como resposta a uma pergunta sobre parentesco que, por sua vez, contém elementos ancestrais e sobrenaturais. Assim, tanto os *maíra* quanto pessoas mortas podem, de algum modo, constituir parentesco. Ambos reforçam o pertencimento a uma linhagem de encantados. O encontro com uma pessoa que “se foi”, que não causa males aos vivos, só é possível se o morto for encantado, como Celestina. Caso contrário, esse morto se manifestaria na forma de um *azang*, ou seja, um espírito maléfico, uma alma errante que não conseguiu ascender ao *karwape*. O encontro com um *azang* pode provocar doenças e até a morte. A

ocupação do lugar atual da aldeia Lagoa Quieta, portanto, é uma concessão sagrada cedida pelos espíritos que agora estão realinhados narrativamente ao grupo familiar. Maria Santana convoca Celestina e Chicão<sup>86</sup>, filha e pai, respectivamente, a serem testemunhas do seu valor, já que o prestígio de ambos pode avalizar o seu próprio. Um segundo aspecto dessa legitimação ocorre na comunicação frequente nessa aldeia entre vivos e mortos e na relação destes com os maíras legitimando, assim, a pertença do lugar aos moradores e os moradores ao lugar.

Antigamente as mulheres mantinham o choro ritual, quando a notícia da morte de um ente querido era recebida ou o corpo dele, iam ao encontro dos parentes do falecido e choravam sua vivência com o ente que partiu. No canto, a gente falava de como ele era bom e da saudade que ele deixou. Com as mãos assanhava os cabelos para frente e para trás cobrindo o rosto. A intenção desse gesto era mostrar o sentimento guardado pelo morto. (MARIA SANTANA, entrevista realizada em 15.01.2017)

Quanto maior o desespero e desalinho dos cabelos, maior era o sentimento guardado pelo falecido, explicou-me Maria Santana. O choro ritual é uma das formas de demonstrar o apreço e afinidade pelos parentes e afins. Da mesma forma, recitar as qualidades significa recordar seus feitos e determinar se ele é digno de ascender à morada longínqua<sup>87</sup>. Quanto maiores e melhores os feitos do defunto, mais parentes e choros receberá. Por fim, ao explicar a aproximação entre parentes, Maria Santana quis demonstrar que a conduta da pessoa define sua aproximação dos demais. Isso fica claro quando chega o momento mais difícil, a morte. Um enterro com poucos presentes significa uma vida sem realizações. Segundo Gow (1991, p.119), a morte define o parentesco como vida e a vida é criada e sustentada pelo parentesco. No caso do parentesco tentehar, há o manejo para se aproximar ou distanciar das pessoas vivas

---

<sup>86</sup> Celestina e Chicão eram duas pessoas que gozavam de grande reconhecimento na T.I. Araribóia. Moravam na Aldeia Lagoa Comprida no coração da mata. Chicão era cantor requisitado em todas os rituais e junto de sua filha tinham fama de curadores associados aos espíritos das águas e à pajelança.

<sup>87</sup> Morada longínqua refere-se ao *Karwape*, lugar onde pessoas que morrem de morte tranquila podem descansar no pós-morte.

ou mortas. Este movimento, se bem feito, gera *status* e privilégio frente a outras pessoas. Isto é, ela procura manejar o parentesco para além dos laços de consanguinidade, estendendo-o em vários sentidos, como, por exemplo, na reconstrução de quem é ou não é parente a partir da ascendência (incluindo a relação com os *mairas*) ou descendência, e de quem pode ou não ser parente a partir do casamento ou de outras relações (adoção, por exemplo). Por isso, as relações de parentesco são um dos mais importantes instrumentos – senão, o mais importante – a serviço da sagacidade. Contudo, não é a carta definitiva para determinar quem é ou não é *tentehar ete* (ver capítulo II). Talvez seja exatamente essa a sua importância, pois o parentesco opera como elemento de aproximação e distanciamento, conforme o contexto, colocando-se a serviço da mistura. Desta maneira, uma pessoa branca que casa com uma pessoa *tentehar* jamais ascenderá à condição de *tentehar ete* (o mesmo vale para um índio de outra etnia). Seus filhos, por outro lado, não terão restrições sociais no grupo, podendo ser *tentehar ete* por sua conduta, a ser reconhecida pelos pares, ao longo da vida. Segundo Gow (1991, p.03), as relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico, e o tempo histórico atrai significado e poder para os povos nativos, sendo estruturado pelas relações de parentesco. As relações sociais *tentehar* atuam no parentesco formando redes, que definem o grau de aproximação e distanciamento, tornando-o maleável. Esta característica permite a montagem de cenários que favoreçam a construção ou ruptura de laços fundamentais para as estratégias empreendidas pelo grupo. Estou convencido de que essa maleabilidade é manejada através das mulheres, se não por elas mesmas.

Inspirada pela comunicação com seus ancestrais, bem como pela capacidade de perceber oportunidades, Maria Santana construiu em Lagoa Quieta uma rede de relações que lhe deram um status equiparado aos demais chefes das vizinhanças. Um aspecto importante dessa equiparação reside no fato de a família de Maria Santana não corresponder ao modelo clássico de família extensa, no qual um grupo de mulheres é chefiado por um homem

(GALVÃO, 1996; UBBIALI, 1998; ZANNONI, 1999; GOMES, 2002). Em Lagoa Quieta, chefia e liderança são claramente coordenadas pelo próprio grupo de mulheres. Aliás, o papel das mulheres parece ter sido negligenciado pela maioria dos antropólogos, aparecendo apenas como notas ou personagens complementares da divisão sexual do trabalho (ZANNONI, 1999), ou como figuras transgressoras e desobedientes em interpretações de narrativas tentehar (WAGLEY & GALAVÃO, 1955; GOMES, 2002).

Cíntia Santana avalia que as interpretações dadas às narrativas tentehar pelos antropólogos demonstram a ausência da mulher ou pouca importância dada ao seu papel social e político<sup>88</sup>. Enfatiza que, embora algumas versões das narrativas encontradas nos livros estejam “corretas” na descrição, não demonstram o ponto de vista feminino na interpretação. Para exemplificar a importância das mulheres, Cíntia comenta a narrativa publicada por ela mesma na Coletânea de Narrativas Guajajara (DUARTE, 2018)<sup>89</sup>:

Há muito tempo, uma moça Tenetehára estava na roça plantando abóbora. Depois de muitos dias, ela foi à sua roça para olhar as abóboras. Então, ela mesma avistou a abóbora roída pela anta. Então ela falou: se você fosse gente, você não teria comido a minha abóbora. Quando a anta escutou a moça de longe, ela se transformou em um homem bem bonito na vista dela. A moça gostou muito dele e então eles namoraram. A mulher sempre levava comida para ele. Um dia, os irmãos e os tios da moça olharam escondidos. Eles foram atrás deles dois. Então, eles escutaram quando ela chamou pela anta. A mulher disse chamando a anta:

*Waxure, está aqui a sua comida (3x)*

*Eu não estou aqui, Pygwari (3x).*

A anta veio e comeu o mingau de abóbora. Quando os irmãos avistaram a anta, ela se transformou em um homem bem bonito. Então, eles voltaram para casa. Um dia, eles disseram para a irmã deles: fique aqui em casa hoje e arrume o forno de barro. Nós vamos para a mata hoje ainda. Então eles mentiram para a irmã deles. Na verdade, eles levaram comida para que pudessem ver a anta. Eles chegaram lá e então chamaram a anta:

*Waxure, está aqui a sua comida (3x)*

*Eu não estou aqui, Pygwari (3x).*

---

<sup>88</sup> Essa crítica se estende à minha dissertação de mestrado.

<sup>89</sup> Durante uma conversa na aldeia Lagoa Quieta, Cíntia me deu uma cópia desse livro. Nele, constam várias narrativas coletadas ao longo dos últimos dois anos em um trabalho colaborativo com o Prof. Dr. Fábio Bonfim Duarte, da UFMG, com o qual me encontrei no campo em, pelo menos, uma ocasião. A narrativa em destaque foi utilizada por Cíntia para criticar a ausência feminina nos trabalhos acadêmicos sobre os Tentehar.

A anta veio correndo de lá. Quando chegou, os irmãos e os tios dela flecharam a anta. Depois, eles arrancaram o pênis da anta. Eles moquearam e torraram (fizeram paçoca) com o pênis da anta. Então eles levaram a paçoca para sua irmã comer. No entanto, ela não queria comer. A mulher ficou muito triste depois disso. Ela disse: um dia, o espírito da anta se vingará de vocês. Depois disso, ela (a mulher) chamou as cunhadas dela: vamos banhar na água, cunhadas, ela disse para as cunhadas. Ela levou todas as cunhadas para a água e ficaram só os homens em casa. Quando elas chegaram na água elas todas caíram dentro da água. Elas, as cunhadas, todas cantaram juntas e então mergulharam no fundo do rio. Assim, elas se tornaram peixes. Os cachorros latiram para elas na água. Os irmãos da mulher ficaram sozinhos e sofreram sem ter suas mulheres em casa. (SILVA, 2018, p. 60).

Esta mesma narrativa foi registrada por Wagley e Galvão (1955, p.153). Na versão coletada por eles, não há riqueza de detalhes no relacionamento da anta com a mulher. Porém, a maior diferença está na parte final da narrativa. Na versão de Wagley e Galvão, a mulher, ao tomar conhecimento da morte da anta, vai ao igarapé acompanhada de seus irmãos e tios, atira-se na água e é seguida por todos os parentes, que também se transformam em peixes. Segundo Cíntia, as mulheres se revoltaram com a postura dos homens e os castigaram com a sua ausência definitiva da aldeia. O sofrimento que isso causou levou os homens à beira da loucura. Segundo Cíntia, naquela época os homens passaram a se relacionar com as árvores e com os bichos, sempre à procura de pistas de suas mulheres. Isso demonstraria a importância das mulheres, pois sem elas, os homens estariam perdidos, guiados apenas por ciúmes, como seus irmãos e tios tiveram com relação a anta. A anta e vários animais que aparecem nas narrativas representam a alteridade, figuras diferentes das comuns.

Assim como na narrativa da mulher que se relaciona com a anta, há outra em que a mulher se relaciona com *ywàn*<sup>90</sup>:

---

<sup>90</sup> Ywan é o espírito da água ou o dono das águas. Temperamental, costuma castigar aqueles que não respeitam as águas ou os seres que moram nelas. Na versão coletada por Wagley e Galvão (1955, p. 135), a mulher atraía Ywan batendo numa cuia emborcada sobre a água. Na versão de Francisco Polino, não me foi explicado como era feita a atração do espírito. Para atrair o espírito, o homem usa a mesma técnica da cuia. Quando Ywan põe o pênis para fora d'água, o homem o agarra habilmente e o corta, depois mata Ywan.

Contam os mais antigos que Maíra criou os Tentehar misturando terra e casca de árvore. No início fora criado apenas um casal que vivia só eles dois. Eles não precisavam trabalhar, pois os alimentos vinham aos seus pés. Eles também não conheciam o sexo. O homem vivia com o pênis ereto sem saber o motivo. Um dia a mulher foi até o igarapé lavar roupas e *Ywan* falou com ela. Ela o achou bonito e fez (sexo) com ele. A mulher achou bom a novidade. Aí, voltava todo dia lá, batia na cuia emborcada na água e ia (fazer sexo) com ele. O homem continuou sem saber sobre sexo. Então, *Maira* que já sabia o que tinha acontecido contou ao homem como chamar o *Ywan*, e disse: vai ver o que está acontecendo com tua mulher. Avisado por *Maira*, o homem foi ao igarapé e chamou *Ywan* para fora d'água e o matou. A mulher voltou ao igarapé para procurar *Ywan*, mas não o encontrou, então voltou para casa com muita vontade de fazer (sexo). Quando chegou na casa viu o homem colocando mingau de tapioca no pênis para tentar acalmar a dureza (ereção), mas sem conseguir. Então a mulher disse ao homem “eu vou ajudar você” e fez (sexo) com ele como *Ywan* lhe ensinou. Maíra foi conversar com o homem e percebeu que ele estava de pênis murcho, então ele disse: “de agora em diante vocês terão um filho e morrerão, o filho de vocês terá um filho e morrerá também!” (FRANCISCO POLINO GUAJAJARA. Entrevista realizada em 23.09.2003).

Na narrativa de *ywàn*, a mulher descobre o intercuro sexual e ensina ao homem como fazê-lo. Nas duas narrativas, as mulheres mantêm relações sexuais com pessoas/seres externos ao grupo. Nos dois casos, as mulheres são descritas como suscetíveis à sedução de estranhos. Essa relação com forasteiros pode representar, na perspectiva masculina, um rompimento com as regras impostas por Maíra. Por outro lado, pode também significar a passagem de um estado de coisas a outro. Na narrativa de *ywàn*, por exemplo, as mulheres introduzem o sexo na vida social dos Tentehar, além de definir a mudança do estado contínuo comandado por Maíra onde a morte não existia, para o estado cíclico onde há morte. No primeiro caso, não existia morte e tudo era determinado pelos humores de Maíra. No segundo caso, a mulher inaugura a capacidade criadora dos Tentehar, pois no estado cíclico em que a morte passa a existir, a vida não desaparece, ela sempre se renova. Maria Santana refere-se a esse ciclo da seguinte forma: “*Tradição, cultura, origem? Tudo gira! Tem saúde enquanto se tem alegria (hurywete haw), alegria e se alegra, vêm todo mês. Se a menina moça menstrua todo mês, ela tem saúde. Tudo gira em torno da alegria, tudo gira. Hurywete ahy é que tem muita alegria*” (MARIA

SANTANA, entrevista realizada em 11.11.2006). O giro, o ciclo, é o processo de renovação das coisas, tornado possível pela intervenção feminina.

Ainda com referência às duas narrativas, entendo que a postura feminina em ambas desafia a exclusividade criadora de Maira e instala a novidade. A mulher, portanto, representa o novo, a mudança. A curiosidade feminina leva ao aprendizado. A sagacidade, portanto, parece estar ligada diretamente à habilidade feminina de aprender, apreender e inovar. Uma das fontes desse aprendizado é a alteridade, como na narrativa de Maira'yr e Mucura'yr, na qual a mulher de Maíra se deita com Mucura e gera o segundo filho na barriga já ocupada por outra criança.

Zannoni (1999), tecendo alguns comentários sobre a “narração mítica” dos gêmeos, afirma que é permitido aos tentehar errar, como errou Mucura'yr muitas vezes, pois o erro faz parte da aprendizagem e completa: *“assim, quem erra pode até ser punido, mas a punição é para que ele se regenere”*. A mulher é excluída da regeneração, por conseguinte, não lhe é permitido errar. Zannoni afirmar que:

Maíra-ira representa o pai, nunca a mulher, a mãe dele, a qual representa o povo Tenetehara guiado por ele. A partir da morte da mãe, Mucura-ira passa a representar o povo, isto é, ele assume o papel da mãe. É ele que precisa agora ser guiado. Relacionando a mucura com a mãe, pode-se dizer que, como a mãe carrega os filhos na barriga onde há lugar para os dois e, após o nascimento, ela os carregaria na sua tipóia, também a mucura carrega seus filhotes na bolsa marsupial até crescer e poder andar sozinhos. (ZANNONI, 1999, p. 151)

Na interpretação de Zannoni, a mulher assume um papel secundário na estrutura da narrativa e, por conseguinte, na organização social, pois ela sempre é guiada, nunca assumindo a frente. Por isso, ainda segundo Zannoni, a mãe dos gêmeos foi morta, porque foi abandonada por Maira e, em seguida, por seus filhos. Como deveria ser guiada, sem os guias, ela ficou desorientada. Uma vez morta, não ressuscitou como Mucura'yr, embora tenha sido vingada por seus filhos. Zannoni faz uma associação entre a mãe dos gêmeos e a “cultura” tentehar, mas

assumindo um papel meramente reprodutivo, que ele chamou de ligação entre o “mundo humano e o mundo da natureza” (ZANNONI, 1999, 151).

Embora identifique a mãe dos gêmeos com o povo Tentehar num primeiro momento, Zannoni retira da mulher a capacidade de regeneração e aprendizado, deixando essa característica apenas para Mucura’yr, que o autor sugere ter tomado o lugar da mãe na representação do povo, por conseguinte, também deve ser guiado. A diferença entre os dois, seria que o segundo pode errar. O “*corpo mitológico tenetehara*” (1999, p. 137), como Zannoni se refere às narrativas tentehar, não foi devidamente estudado por ele, prometendo fazê-lo em trabalhos posteriores. Até onde foi, no entanto, relegou as mulheres a papéis secundários e/ou complementares na organização social tentehar. Em outro trecho do livro, Zannoni define assim os papéis masculinos e femininos:

Embora não tendo realizado plenamente o ser tenetehara, que só pode completar-se com a velhice, eles devem assumir seu espaço e seus deveres frente à sociedade. De suas ações dependem as relações sociais entre famílias extensas. Se, de fato, o poder se baseia na representação, esta depende, pela linha masculina, dos chefes dessas famílias nucleares. Por outro lado, se o econômico depende em grande parte do trabalho feminino, este depende da posição de cada mulher e de seu lugar social dentro de cada família como filha ou como nora. (ZANNONI, 1999, p. 80)

Este autor restringe ao que chama de “lugar social” homens e mulheres tentehar definidos por suas posições no seio de uma família específica. Aos homens a chefia, às mulheres a casa ou a economia da casa. Esta classificação é claramente assimétrica e não corresponde à situação contemporânea. É provável que as interpretações de Zannoni tenham sido influenciadas pelas representações masculinas das narrativas dadas por seus informantes. Das doze pessoas entrevistadas<sup>91</sup> por ele, apenas duas eram mulheres (ZANNONI, 1999, p.12-13).

---

<sup>91</sup> Refiro-me àquelas listadas pelo próprio autor na introdução de seu livro.

Outra interpretação possível das duas narrativas anteriores sugere que as mulheres não estão apenas ligadas a papéis secundários, elas são fontes criativas e criadoras ao se relacionar com as mais diversas forças da natureza<sup>92</sup>. As posturas das mulheres nessas narrativas – além de outras que poderíamos listar – são entendidas (WAGLEY & GALVÃO, 1955; ZANNONI, 1999) como “teimosia”, “desobediência” e “transgressões” às regras estabelecidas por Maíra. Gomes (2002) sequer trata das mulheres na “história”. Elas são reduzidas a números no capítulo dedicado à Demografia Tenetehara (Gomes, 1999, p. 515), e/ou fotos que as exotizam. Uma delas tem por legenda “beldade tenetehara” (p.418). Ademais, suas referências às mulheres tentehar são sempre associadas à divisão sexual do trabalho. No capítulo intitulado *Os Tenetehara falam* (p, 549), somente homens falam. Dos sete depoimentos apresentados no livro, nenhum pertence a mulheres. Seguindo o raciocínio apresentado por Cíntia, eu diria que estes autores tiveram majoritariamente interlocutores masculinos que expuseram perspectivas masculinizadas das narrativas. Sua visão deixa as mulheres tentehar em situação subalterna.

A perspectiva masculina vê a mulher como uma força impulsiva e perigosa que não tem paciência, que cede facilmente aos próprios desejos. Lúcia Sá, no capítulo de seu livro *Rain Forest Literature: Amazonian Texts and Latin American Culture*, intitulado *The Upper Rio Negro: Jurupari and the Big Snake*, afirma que as mulheres são

Descritas repetidamente como libertinas, impacientes e indiscretas. Essa visão corresponde àquela que aparecem na “Lenda de Stradelli”, e esse comportamento parece estar relacionado, de maneira geral, ao fenômeno do Jurupari. Em Stradelli, acompanhamos os esforços de Jurupari para encontrar a “mulher perfeita” [...] Perfeição aqui é definida em termos específicos: uma mulher deve ser paciente, sabe manter segredos, e não é curiosa. (SÁ, 2004, p. 191-192). (Tradução minha)

---

<sup>92</sup> Poderíamos citar uma série de narrativas em que as mulheres se apresentam como protagonistas, inovadoras ou solucionadoras de problemas. Ver Almeida e Panet (2010) e Duarte (2018).

Sá argumenta que os homens utilizam instrumentos e a habilidade de interpretar o fenômeno do Jurupari como uma representação concreta do poder que têm sobre as mulheres. Todavia, esse poder não é considerado natural dos homens, pelo contrário, seria resultado da imposição das novas regras por Jurupari. A autora completa afirmando que, como na história de Jurupari, se os homens não forem fortes o suficiente para não cair nas tentações das mulheres, o poder estará novamente na mão delas (SÁ, 2004, p. 192).

Assim como nas histórias de Jurupari, nas narrativas tentehar, as mulheres representam um risco constante às regras impostas por Maíra. Pelo menos assim é relatado pela maioria dos intérpretes desses textos. É indubitável, no entanto, que a quebra dessas regras funda novas relações quando, por exemplo, a mulher duvida de *Maíra*:

Quando Maíra estava na terra, ninguém precisava ir à roça. O facão, a enxada e o machado andavam sozinhos. As manivas andavam sozinhas até a roça. Elas se plantavam num dia e já podia colher no outro. Maíra dizia para a mulher ir buscar a mandioca na roça. Ela trouxe muita mandioca para casa e fez farinha. A mulher de Maíra um dia adoeceu e ele encontrou outra mais nova. Então Maíra mandou a mulher ir buscar a mandioca na roça, como fazia com a anterior. A mulher mais nova duvidou que a planta daria raiz tão rápido. Maíra ficou zangado com ela e disse: agora você vai esperar todo o inverno para tirar raiz de mandioca. Daí por diante a gente tem que esperar todo o inverno para tirar a mandioca para fazer farinha. Foi por isso que Maíra foi embora. (SR. SALOMÉ, conversa em 13.11.2006)

Nesta narrativa, há a presença de duas mulheres, uma mais velha e outra mais nova. A segunda duvida de Maíra, que fica zangado e castiga todos os Tentehar. A questão aqui é a ideia de que a primeira se enquadra no ideal de mulher, pois era obediente. A segunda se enquadraria no modelo de risco, pois duvida. A mais nova, portanto, impõe um tempo diferente aos Tentehar em que eles devem trabalhar e esperar para conseguir alimento. Assim como outras mulheres que aparecem nas narrativas tentehar, essa também não tem nome, elas são representações de como devem ou não devem ser as mulheres tentehar. Essa condição, no entanto, assim como relatou Sá sobre o Alto Rio Negro, é uma imposição de regras que transferem poder aos homens

por uma entidade sobrenatural, no caso dos Tentehar, por Maíra. As mulheres acabam sendo elemento transgressor da “regra”. A quebra da regra, no entanto, sempre acaba sendo um ponto de mutação das relações.

Analisando as narrativas acima – a mulher que casou com a anta, a mulher que namorou com ywàn, a mulher que duvidou de Maira – e a narrativa dos gêmeos, poderíamos sugerir que Maíra não é apenas o criador dos Tentehar, mas também o “tirano” que os aprisiona com seu temperamento, pois qualquer ação contrária aos seus comandos é prontamente punida com trabalho<sup>93</sup>, ciclo vida e morte<sup>94</sup> ou simplesmente o abandono<sup>95</sup>. O que há em comum nessas narrativas é que se atribui à mulher a “culpa” pelas mudanças ocorridas. Na narrativa dos gêmeos, por exemplo, é a mulher que abre o parentesco tentehar para fora de grupo ao se relacionar com mucura. Na narrativa da anta, é a mulher que aprende uma “novidade” e a ensina ao homem, embora sofra as consequências de sua curiosidade. Enfim, a mulher é uma força transgressora das “tirantias” de Maíra, impulsionando os Tentehar para a frente, para o aprendizado, para a relação com a alteridade, para a mistura, para a sagacidade do jeito de ser e fazer tentehar (ALMEIDA, 2012). Se, por um lado, Maíra é “tirano” e as mulheres lutam contra ele, por outro, sua conduta nas narrativas as inspira. Suas ações sagazes manipulam forças da natureza para enganar vários adversários e instalar constantes novidades na vida dos Tentehar. Como vetores dessas novidades, as mulheres são os artífices do processo histórico. Assim como Maíra’yr e Mucura’yr só são aceitos como filhos de Maíra após provarem seu valor, superando-o na esperteza e na magia, as mulheres seguem comprovando-se. Daí associar as mulheres à ruptura de regras, em vez de mudança, parece-me precipitado e, de certa medida, diz mais sobre os intérpretes homens ocidentais e seu olhar de que sobre as perspectivas indígenas de si mesmos.

---

<sup>93</sup> Como ocorreu na narrativa que a mulher duvida.

<sup>94</sup> Como vimos na narrativa de ywàn.

<sup>95</sup> Como foi no caso da narrativa dos gêmeos.

Antes de retornar ao caso concreto da família Santana e do papel das mulheres, apresento mais uma narrativa: a “origem do milho e da fava”.

Quando a menina chegou na idade de menstruar, ela foi pintada com jenipapo e a prenderam na tocaia. Os mais velhos e seus pais falaram para ela não sair de jeito nenhum de lá. A menina obedeceu, mas depois sentiu muita fome, então saiu escondida da tocaia e correu até uma roça que ficava perto. Chegando lá, ela desenterrou uma batata e quando estava assando para comer ouviu o canto de um gavião. Então, ela disse: “se for um tentehar vem aqui comer comigo”. O gavião se transformou num rapaz bonito e foi se sentar do lado dela. No dia seguinte, a mãe da menina a convidou para ir para roça, mas ela não quis, pois estava esperando o Gavião que vinha escondido todos os dias para ver a moça. Um dia eles se descuidaram e a mãe dela pegou os dois na mesma rede. A menina pediu a mãe para casar com o rapaz e a mãe aceitou. O rapaz (que era um Gavião) foi morar com a moça na casa dos pais dela. Ele ajudava na roça. Um dia, quando voltavam da roça, o rapaz pediu à moça que tirasse dois espinhos que estavam em seu pé. Depois que ela tirou, ele disse para que plantasse na roça. Ela fez do jeito que ele mandou e no lugar nasceu um pé de milho e outro de fava. Foi assim que os Tentehar conheceram o milho e a fava. (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 2018)

A protagonista desta narrativa está, assim como as outras, em relação com a alteridade. Do mesmo modo, observa-se a “desobediência” de uma regra. A ação da moça trouxe para o grupo familiar um importante aliado que lhes mostrou a cultura de duas novas plantas, antes desconhecidas do Tentehar: o milho e a fava. Depreende-se daí que, apesar do zelo que os Tentehar têm pelos ensinamentos de Maira, eles se complementam na relação com outros. A mulher não detém a exclusividade dessa relação, mas seu papel foi negligenciado pelos intérpretes do povo Tentehar. A leitura das narrativas aqui descritas pode ainda revelar muito sobre o papel das mulheres tentehar. É provável que estejamos diante da ponta de um fio desse novelo a ser ainda desenrolado, mas, já é claro que, na análise das narrativas aqui expostas, é a mulher que traz o novo, representado, na maioria das vezes, como a alteridade. É também ela que traz o aprendizado, impulsionado por sua curiosidade, tida como característica feminina, mas que também podemos ver em Maira’yr e Mucura’yr. Por fim, tudo isso revela abertura para o outro. As mulheres, portanto, são tão criadoras quanto os heróis culturais. A diferença é que

estes já não estão entre os Tentehar, pelo menos não em carne e osso. Restam as mulheres para fazer o mundo girar.

A abertura para o outro se estende às relações de parentesco, e de certa forma, isto é desempenhado pelas mulheres tentehar, que são as principais mediadoras da relação com a alteridade. Na visão de Ubbiali, referindo-se à narrativa dos gêmeos, é através da mãe que se explica a origem do povo Tentehar.

É um povo que não anda sozinho, mas que vive em contato com outros povos com os quais, embora não tendo como criador o mesmo pai, estreita alianças e mantém relações amigáveis por ter uma matriz cultural em comum, talvez a língua, a visão cosmológica, certos laços matrimoniais... Assim os “gêmeos” representam o povo guajajara – na presença de Ma’ira-yra – e os povos afins – na pessoa de Mukwura-yra. Ou podem representar o mesmo povo guajajara organizado em famílias distintas com a inclusão de elementos externos com os quais contraíram laços de parentesco através de alianças matrimoniais. Isso nos levaria a pensar num sistema aberto para matrimônios exogâmicos. (UBBIALI, 1997, p. 46)

Voltemos à família Santana. Contrariando as expectativas de papéis femininos serem secundários na organização social tentehar, Maria Santana, como ela mesma diz, sempre foi referência em Araribóia. Passou parte da vida entre os brancos e outra aprendendo o ofício de parteira e curas tradicionais. Seus filhos nasceram nesse contexto de relações diversificadas, ora entre os brancos, ora entre os índios, todos parentes. Suas filhas e alguns de seus filhos seguiram estratégias semelhantes.

A linguagem do parentesco, portanto, assume um papel central nas estratégias desenvolvidas por Maria Santana, que afirma que “*a ligação entre parentes tanto pode favorecer quanto gerar desconfiança, pois os Tentehar têm muito parente*” (Coletado em 13.06.2018). A saída de Araribóia, por exemplo, foi motivada pela fragilidade de relações de parentesco com os chefes do lugar, enquanto a fundação de Lagoa Quieta ocorre pelo fortalecimento das mesmas em outro contexto.

De um lado, o parentesco pode ser (re)construído por elementos ancestrais narrativos apurando a aproximação de parentes com determinados grupos e legitimando a pertença aos lugares. De outro lado, são consideradas as oportunidades reveladas nas estratégias cotidianas, pois, como afirmei anteriormente, o ponto de partida para quaisquer alianças ou negociações seria a família e seu sistema de afinidade que, ao invés de limitar, amplia ao máximo as oportunidades de quem pode ou não participar. E, como vimos a atuação feminina, determina tais oportunidades.

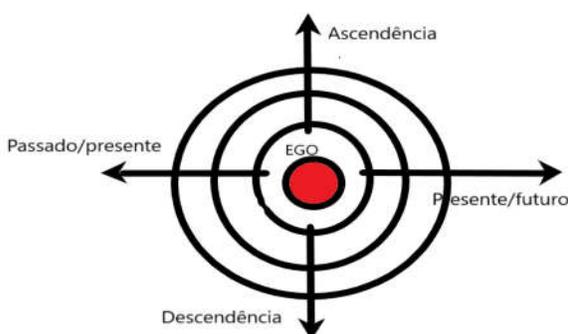


Figura 7: Parentesco dos Santana

Deste modo, Maria Santana construiu sua rede parental manejando tempo (ancestralidade e descendência) e espaço (saída para Lagoa Quieta) para ampliar sua rede de parentes, de modo a confirmar sua importância enquanto líder. Quando remonta à sua ascendência, por exemplo, retrocede ao tempo de Alto Alegre, passando pelas correrias impostas aos seus ancestrais, até os dias atuais. Do mesmo modo, descreve como os parentes contemporâneos estão posicionados no mundo obedecendo às ramificações do que chama de “minhas raízes”: *“eu sou o tronco, essas meninas devem entender que eu sou o tronco, eu sou a raiz delas”*. Sua fala valoriza o grupo de mulheres que compõe sua família, embora tenha vários filhos homens.

Durante um evento na Universidade Federal do Maranhão - UFMA<sup>96</sup>, Maria Santana chegou acompanhada de suas filhas e noras quase uma hora depois do início das atividades. À

<sup>96</sup> O evento em questão foi o lançamento da pré-candidatura de Guilherme Boulos à presidência da república e Sonia Guajajara como vice, ocorrido em 02 de abril de 2018 no Campus/UFMA de Imperatriz.

mesa de debates estava o pré-candidato à Presidência da República, Guilherme Boulos, e sua Vice, Sonia Guajajara<sup>97</sup>. Na abertura do evento, fora destinado um momento para cantorias e orações dos Tentehar que ali estavam presentes. Maria Santana pediu palavra e disse: “*vocês não podem esquecer das suas origens, eu estou falando agora porque eu sou o tronco, eu sou a raiz de vocês. É de mim que vocês vieram. Soninha, minha sobrinha, você sabe que eu sou o tronco*”. Nesse tom de repreensão, convocou todos os Tentehar presentes a fazer uma nova cantoria, que daria legitimidade ao ato, desconsiderando a abertura anterior.

Esta ação, que pouco sentido fez para os brancos presentes, demonstra a sagacidade na relação de parentesco operada tanto por Maria Santana quanto por Sônia Guajajara. A primeira maneja a pertença ao grupo imputando à segunda a aproximação de seu núcleo familiar mais próximo. Essa ação instaura *status* privilegiado com relação aos presentes, pois indica sua condição autointitulada de “fonte inspiradora/geradora” das habilidades de sua sobrinha. Esta não contesta e, assim, reforça a relação, legitimando sua posição perante suas “bases”<sup>98</sup> e melhorando ainda mais sua imagem com o público presente. Em suma, para ambas, a aproximação pelo parentesco foi vantajosa naquele contexto.

Cada parente torna-se peça fundamental nas estratégias desenvolvidas pelo grupo. Seu posicionamento no quadro de relações pode determinar as próximas alianças. A habilidade, em participar do jogo de alianças e rupturas, pode colocar uma pessoa em situação de destaque no seio do grupo ou alijá-la das principais decisões. A análise da tabela a seguir apresenta, de maneira resumida, um quadro das posições que vão sendo ocupadas, de modo a fortalecer a participação dos agentes desde sua posição na família extensa.

---

<sup>97</sup> Sônia Bone Guajajara foi a primeira indígena candidata à vice-presidência da República na história do Brasil. Nascida na T.I. Araribóia, foi Secretária Executiva da Coapima, Vice-Coordenadora da COIAB e Coordenadora da APIB.

<sup>98</sup> O termo “base” é muito utilizado pelos movimentos sociais, incluindo o movimento indígena, para reforçar a ideia de ligação com as origens da militância. Ter base significa ter vínculos fortes com o grupo que representa.

NOME	Sexo	IDADE <sup>99</sup>	ESCOLARIDADE	ATUAÇÃO	NÍVEL DECISÃO
Cíntia Hayzuumor	F	50	Pós-Graduação Mestrado em Linguística/UFRJ	Professora/Presidente do Conselho de Saúde Indígena/MA	Alto
Surama Santana	F	47	Superior. Enfermagem	Técnica de enfermagem do Pólo de Saúde/Amarante	Alto
Sérgio Santana	M	46	Primário	Caça, pesca, planta...	Baixo
Suluene Kuzà'i	F	45	Superior (em andamento)	Assistente Social/Coordenadora Técnica do Pólo de Saúde/Amarante	Alto
Samy Santana	M	40	Fundamental	Indefinida	Baixo
Sílvio Santana	M	37	Graduação em andamento	Coordenador Regional/Funai. <sup>100</sup>	Médio
Sídney Santana	M	35	Fundamental	Caça/pesca/roça	Baixo
Salatiel Santana	M	26	Fundamental	Caça/pesca/outros serviços	Baixo

Tabela 3: Nível de escolarização e tomada de decisões

O que chamo de “posições” é um conjunto de características e habilidades que cada pessoa traz para o grupo familiar. Notadamente aquelas que têm acesso aos níveis mais elevados de escolarização ocupam posições mais destacadas, inclusive, com maior poder de decisão nas ações do grupo. Neste sentido, é necessário destacar que o nível de escolaridade das mulheres na família de Maria Santana é bem mais alto que o dos homens, o que lhes proporciona lugares privilegiados. Na geração seguinte esse fenômeno se repete:

NOME	ESCOLARIDADE	ATUAÇÃO	Filha ou filho de
Kariamora	Pós-Graduação Mestrado em Advocacia/UnB em andamento	Advogada. Movimento Indígena Feminino. Secretária de Direitos Humanos no Maranhão	Surama
Marina Cintia	Pós-Graduação Mestrado em Linguística/UnB em andamento	Professora na aldeia Lagoa Comprida	Cintia
Érica	Licenciatura Intercultural/UEMA em andamento	Professora na Lagoa Quieta	Cintia
Lúcio Dienio	Ensino Médio	Técnico de Saúde	Surama
Paula	História/UFG em andamento	Estudante	Surama
Suelem	Ensino Médio em andamento	Estudante	Suluene
Ildonson	Fundamental em andamento	Estudante	Sílvio
Jorge	Fundamental em andamento	Estudante	Sílvio
Celeste	Fundamental em andamento	Estudante	Sérgio
Hanna	Fundamental em andamento	Estudante	Sílvio

Tabela 4: Nível de estudo segunda geração<sup>101</sup>.

Este fator reflete a atuação estratégica adotada por Maria Santana ao longo da vida. Em virtude de sua autoformação e forte articulação, conseguiu trabalhar na Funai como técnica de

<sup>99</sup>Os dados foram coletados em 29 de setembro de 2018.

<sup>100</sup> Apesar de ocupar atualmente uma posição muito importante para os índios de todo Maranhão, Sílvio não mantém influência na Aldeia Lagoa Quieta, pois se ausentou de lá para montar a sua própria aldeia.

<sup>101</sup> Não foram contemplados na tabela os filhos de Samy, pois estes não moram na Lagoa Quieta. Os filhos de Salatiel e Sidney são menores de 08 anos.

enfermagem, mais tarde, transferida para a Funasa e, finalmente, para a Sesai. Maria Santana não frequentou uma escola regular, mas aprendeu a ler e se destacou. Muito cedo, percebeu as vantagens que a escolarização pode oferecer e adotou-a definitivamente como estratégia, dando oportunidade de estudos a todos os seus filhos.

O nível mais elevado de escolarização de alguns familiares vinculou-os a órgãos de Estado, nos quais ocupam posições estratégicas do ponto de vista político e econômico. Visivelmente, na família Santana, estas posições são quase todas ocupadas por mulheres. Os homens listados na Tabela 1, com exceção de Sílvio Santana, nunca ocuparam a chefia do grupo, ocasionalmente ocupam o posto de cacique da aldeia. Posição que Maria Santana de tempos em tempos, elege alguém para auxiliá-la. O posto de cacique atende às exigências históricas da relação com interlocutores externos, notadamente, órgãos de Estado, Igreja e Ong's, posição ocupada por Sílvio Santana<sup>102</sup> durante dezenove anos. A tomada de decisões mais importantes, no entanto, passa pelo crivo de Maria Santana.

As posições de destaque na Tabela 1 ganham dimensões regionais apoiadas pelo grupo de aliados que formam a rede de famílias e agregados externos. Dessa forma, alguns membros da família extensa também ocupam lugar de destaque em outras configurações imprescindíveis para ampliar e manter as redes em níveis mais elevados, como o Conselho Distrital de Saúde Indígena, o Conselho de Educação Escolar Indígena do Maranhão, a COAPIMA, COIAB, Associações de Pais e Mestres e Associações de Saúde.

Retornando ao argumento anterior, diria que uma família tentehar é tão extensa quanto a capacidade de manejo de seus líderes. A disposição dos parentes de Maria Santana no quadro de relações intersociais é bastante estratégica. Os parentes estão dispostos do centro para as

---

<sup>102</sup> Durante o período do campo Sílvio deixou a aldeia Lagoa Quieta para iniciar a fundação da sua própria aldeia. Até o fechamento desse trabalho esse movimento ainda não havia se concluído. É certo, porém, que a iniciativa de deixar Lagoa Quieta coincidiu com o momento em que ele mantinha relativo poder externo, ao mesmo tempo em que, diminuía sua influência interna. Isto é, obteve o cargo de Coordenador Técnico Local da Funai e mais tarde Coordenador Regional da Funai no Maranhão, mas deixou de ser o posto de cacique em Lagoa Quieta.

extremidades, com destaque para os descendentes diretos da “matriarca”. Desse ponto em diante, a rede se amplia, agregando relações com outros núcleos familiares distintos. Estes núcleos envolvem relações para dentro e para fora, movimentando um ciclo de alianças e rupturas que obedecem à dinâmica política dos diversos grupos familiares. É nesta dinâmica que se enquadram os brancos agregados e é também neste ponto que as relações de troca se tornam mais complexas e a economia simbólica de bens e pessoas ganha maior importância. Nela, as relações estabelecidas pelas redes familiares impõem um complexo jogo de poder no qual estão, atualmente, no centro da disputa, posições desejadas por todos e que oferecem destaque aos ocupantes, como, por exemplo, cargos públicos (professor, Agentes Indígenas de Saúde – AIS, Agente Indígena de Saúde Ambiental – AISAM, Coordenador Técnico/Funai e outros) e benefícios gerados pelas políticas públicas de escolarização (transporte escolar, merenda escolar, construção de escolas...) e saúde (construção de postos de saúde, contratação de AIS e AISAM)<sup>103</sup>. Estes mecanismos são pleiteados e/ou administrados pelos chefes de família em favor de suas redes. Para travar estas batalhas, cada rede familiar, a exemplo da família Santana, seleciona aquelas pessoas mais sagazes, as mais habilidosas (os *irairakatu*) entre seus membros. Estes são chamados genericamente de *lideranças* estabelecidas e reconhecidas pelos seus pares, que os redistribuem, como mencionei, conforme interesses políticos e econômicos de grupos específicos.

A sagacidade proporcionou a Maria Santana, auxiliada por sua rede de parentes, a reversão de um quadro anterior difícil de alijamento político, social e econômico na aldeia de Araribóia. Para tanto, a manipulação de sua ancestralidade, assim como de suas relações contemporâneas na formação de novas redes, possibilitou a ascensão de seu grupo familiar para

---

<sup>103</sup> A venda de madeira, arrendamento de terras e outras formas de obter recursos, também podem ser considerados no jogo de poder, todavia, cobram um preço social muito alto aos que se aventuram por esta via na atualidade. As dimensões e as razões para as disputas atuais serão discutidas no próximo capítulo.

além de posição de destaque na T.I. Araribóia, atingindo as dimensões estadual, nacional e até internacional – vide a candidatura de Sonia Guajajara para vice-presidente do Brasil.

Essa reversão pode ser lida também pelo viés da habilidade de interpretar corretamente os eventos. O período de ascensão da rede familiar dos Santana ocorre a partir dos processos de implantação de grandes projetos econômicos junto aos povos indígenas no Maranhão. Naquele período, prevaleceu a sagacidade de perceber as oportunidades que surgiram com a mudança constante dos cenários político, social e econômico. As estratégias utilizadas por Maria Santana fazem parte de uma dinâmica bem maior empreendida por diversas redes familiares concorrentes. Neste quadro, algumas famílias, como a dela, ascendem e outras, não. As dinâmicas que permitem essa movimentação de subida e descida no âmbito interno serão melhor abordadas no capítulo que segue.

#### 4. OS BRANCOS NÃO SABEM!

##### DESUNIÃO E RECIPROCIDADE.

O quadro contemporâneo de disputas inter e intrafamiliares nas relações mantidas pelos Tentehar levou alguns etnólogos a acreditar numa condição sistêmica/estrutural do conflito (ZANNONI, 1999; COELHO, 2002; CRUZ, 2008). Para esses autores, o confronto e a hostilidade são partes inerentes das relações intra e interétnicas dos Tentehar. Argumentei que a evidência do conflito, no entanto, surge como um sintoma das relações e menos como mobilizador das mesmas. Entendo que é a sagacidade e a habilidade de cada chefe de família que propicia a construção de redes entre famílias extensas num jogo de poder que fomenta ciclos de alianças e rupturas constantes (ALMEIDA, 2009, p.64). Os conflitos surgem como um sintoma dessas ações, pois as mesmas famílias que se tornam aliadas nas relações de troca são potenciais inimigas em contextos diferentes. Deste modo a construção do máximo de alianças possível menos que a destruição dos adversários que, em outros contextos, podem vir a ser aliados, tem sido a estratégia por excelência dos Tentehar (ALMEIDA, 2012, p. 140). Tais alianças e rupturas ocorrem no âmbito de uma economia política de pessoas e coisas baseada na importância do vínculo social instituído pelas relações de troca, ou seja, nas relações de poder advindas da economia da dádiva.

O estudo das relações de troca nas sociedades indígenas é um tema clássico na antropologia. O debate deve muito ao seminal texto de Marcel Mauss, Ensaio sobre a Dádiva (MAUSS, 2003), cuja ideia central institui a dependência do receptor em relação ao doador, que assume, assim, uma posição superior vis-à-vis o primeiro. A dádiva é caracterizada pela tríplice obrigação de dar, receber e retornar. Suas definições foram calcadas na noção que os Maori chamam *hau*, "espírito da coisa dada" (MAUSS, 2003, pp.197-198). O tema inaugurado por Mauss gerou intenso e extenso debate que ainda continua. Segundo Levi-Strauss (2003,

p.92), Mauss demonstrou que as trocas nas “sociedades primitivas” são menos transações do que de “dons recíprocos”. Assim sendo, as relações de troca não teriam somente, nem essencialmente, o caráter econômico. Para Lévi-Strauss, Mauss acertou com a sua ideia de fato social total ao apresentar a dádiva como fato multifacetado que engloba significação social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 92).

Não tenho a intenção de entrar nessa discussão, teço apenas alguns comentários sobre as características políticas da dádiva e a noção de reciprocidade na tentativa de iluminar o contexto etnográfico percebido entre os Tentehar.

Hugh-Jones (2013), formula uma crítica aos estudos etnológicos que tomam a Melanésia como “*locus classicus*” da dádiva. O autor identifica um consenso de que a natureza das sociedades amazônicas, com seu repertório relativamente simples de bens materiais e sua ausência de preço da noiva (*bridewealth*), animais domésticos e outras características relacionadas, impede o desenvolvimento da dádiva. De acordo com essa visão, a dádiva, como uma categoria analítica, dificilmente aparece nos escritos de antropólogos que trabalham na Amazônia, com alguns autores negando explicitamente sua relevância naquele contexto (HUGH-JONES, 2013, p. 357). Ao se eliminar dos estudos amazônicos essas ideias vindas da Melanésia, diz o autor, corre-se o “*risco de jogar fora o bebê com a água do banho e de se isolar da potencial relevância para a Amazônia os debates vigorosos sobre a natureza da troca de presentes no contexto etnográfico da Melanésia*” (HUGH-JONES, 2013, p. 357). Balestra (2018), em concordância com Hugh-Jones, sugere que excluir da discussão sobre reciprocidade em contextos indígenas amazônicos tem mais a ver com agendas teóricas do que com realidades propriamente etnográficas.

No que diz respeito às etnografias sobre os Tentehar, a exemplo do que acontece com os estudos amazônicos, a importância da dádiva não é destacada. Wagley e Galvão (1955),

analisam as relações econômicas tentehar como semelhantes à dos “brasileiros” com os quais se relacionavam. Frequentemente, esses autores comparam os modos de produção de ambos os segmentos, hierarquizando-os. Os Tentehar assim, manteriam uma economia de subsistência que, cedo ou tarde, pressionada pelas relações com os “brasileiros”, cederia espaço para a economia de mercado (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 58-59). Zannoni (1999) segue textualmente o mesmo modelo descritivo para analisar a economia tentehar. Fatalmente, sua descrição da economia tentehar não é muito diferente da que fizeram Wagley e Galvão. Ambos incorrem nos mesmos preconceitos analíticos como, por exemplo, analisar a questão da propriedade tentehar como influenciada, se não dominada, por uma noção de propriedade equivalente à dos brancos (ZANNONI, 1999, p.104). Este ponto de vista tem consequências diretas para noção de territorialidade tentehar<sup>104</sup>. Zannoni (1999) discute as relações econômicas tentehar, limitando-se a descrever ciclos produtivos da agricultura e quantificando produtos da caça, coleta e, eventualmente, as mudanças na divisão sexual e social do trabalho (idem, p. 101-104). A reciprocidade, portanto, não tem lugar na sua análise das relações econômicas tentehar. Por fim, cabe destacar que Zannoni chama a atenção para o papel da família extensa na organização social dos Tentehar, por conseguinte, nas relações econômicas e estas na definição de chefia. No entanto, não aprofunda o papel das relações de reciprocidade no jogo de poder contido nessas relações. Ao teorizar sobre aspectos do conflito a nível econômico, este autor apresenta três casos etnográficos em que líderes de famílias ascendem e caem economicamente. Do mesmo modo, o prestígio de cada um também cresce e decresce, conforme alianças são feitas ou desfeitas. Zannoni, no entanto, atribui esse fenômeno à “característica intrínseca do conflito” no seio da cultura tentehar que funcionaria como nivelador das relações (ZANNONI, 1999, p. 159, 160, 161).

---

<sup>104</sup> Ver Larissa Martins, dissertação de mestrado 2019.

Gomes (2002, p.432) admite que a relação entre Tentehar e a sociedade brasileira é mediada, tanto no âmbito econômico quanto social, por uma economia de troca. Este conceito, no entanto, é lido por Gomes num viés eminentemente economicista de inspiração marxista. Deste modo, a economia de troca para ele é apenas uma etapa na história econômica dos Tentehar para alcançar as relações econômicas tais quais descritas sobre o modo de produção capitalista. Segundo Gomes (2002, p. 432), a economia tentehar deve ser vista, analiticamente falando, como tendo dois tipos, interna e externa, com a última predominando sobre a primeira. A economia interna consistiria na reciprocidade generalizada, que o autor considera de menor importância. Já a externa é entendida como uma economia baseada na produção de excedentes, que são selecionados segundo o seu valor de uso e de troca. Gomes (2002), portanto, desprezou a economia da dádiva. As trocas entre aldeias, de bens de pessoas e as relações de poder nelas envolvidas seriam decorrentes de relações utilitaristas de sobrevivência. O autor afirma que *“desde meados do século XIX, o sistema econômico tem se orientado para o comércio e para a subsistência interna”* e conclui; *“em comparação com as relações econômicas que se dão no campesinato regional, as relações econômicas de troca dos Tenetehara são praticamente as mesmas”* (GOMES, 2002, p. 513).

Ao contrário, minha experiência de campo tem demonstrado que as relações de reciprocidade, não só têm lugar nas relações tentehar, como são fundamentais para entender toda a sua organização social. As questões relacionadas à política tentehar, por exemplo, estão intrinsecamente ligadas a determinadas posições que favorecem a distribuição de bens. Acredito que seja impossível, mesmo para fins analíticos, separar a dimensão econômica das demais partes da organização social tentehar. A reciprocidade, como disse antes, está embutida no jogo de alianças e rupturas mantido pelas diversas famílias extensas, tanto de forma positiva quanto de forma negativa.

É bem verdade que nas relações comerciais cotidianas dos Tentehar com os regionais não se nota grande diferença econômica, porém, é uma impressão parcial. Tais relações, embora sejam as mais fáceis de notar no cotidiano, são apenas uma das pontas da rede que se inicia nas relações de reciprocidade e pode terminar no consumo de mercadorias. Em acordo com Hugh-Jones (1992), penso que, no comércio entre pessoas brancas e índios, os dois lados não podem compartilhar plenamente a compreensão mútua do valor dos objetos e das relações sociais envolvidas. Apesar disso, é preciso ter em mente que a economia indígena tem sua própria lógica interna, que reage e se adapta às forças externas. Ao verificar a relação que os Tentehar mantêm com órgãos de Estado como, por exemplo, Seduc e Sesai<sup>105</sup>, é que se evidencia o potencial dessas relações.

Portanto, analiso as consequências da chegada do Grande Projeto Carajás – PGC nas relações sociais de troca mantidas pelos Tentehar como um processo de ajuste entre as instituições capitalistas e as práticas da dádiva. Avalio também como a experiência no período da vigência do projeto serviu para se construir um “modelo de relação” com os órgãos de Estado e toda sorte de instituições governamentais ou não.

A maioria de meus interlocutores toma o PGC como um marco para se analisar o que chamam de “desunião” dos Tentehar. Arão Marizê, por exemplo, sugere que, outrora, chefes de família da região do Bacurizinho e Morro Branco eram unidos. Em sua perspectiva, as “situações internas” eram deixadas de lado em prol de um projeto bem maior que era a demarcação de suas respectivas terras. A afinidade e união dos antigos líderes foi posta em xeque quando da instalação dos grandes projetos econômicos próximos às terras indígenas. Naquele período, instalam-se aquilo que os índios chamam, genericamente, de “desunião”, que seria caracterizada por um processo de desentendimento generalizado e, na maioria das vezes,

---

<sup>105</sup> Ver Almeida (2012), “Ser como o branco, não é ser o branco”: dinâmicas de controle e transgressões nas relações interétnicas, dissertação de Mestrado (UFMA).

deliberado. Os processos de reciprocidade e distribuição foram transformados pela injeção de recursos financeiros em dimensões nunca vistas antes pelos Tentehar, desencadeando um estado crítico de concorrência desvairada por dinheiro, bens e produtos oferecidos pelos grandes projetos.

A expressão mais marcante dessa estratégia do Estado, no Maranhão, deu-se no período a que os Tentehar se referem como “nos tempos da CVRD”<sup>106</sup> (ALMEIDA, 2014). Há um aparente consenso entre vários representantes nas diversas terras indígenas acerca das causas da “desunião” dos Tentehar, associando-a aos “tempos da CVRD”. Maria Santana, por exemplo, afirma que *“a doença do índio começou desde o projeto Carajás. Foram juntando os índios e depois foi separando. A área Araribóia está muito dividida. A desunião começou com o projeto Carajás”* (Realizada em 11.11.2006). Maria Santana externa sua opinião acerca do processo de implantação do Projeto, que custou muito à organização social do povo Tentehar. A memória dos “tempos da CVRD” tornou-se uma espécie de catalisador fazendo os Tentehar exercitar a sagacidade de operar entre a sedução dos bens de consumo e a manutenção das redes familiares nos moldes tentehar de ser e fazer.

Antes de avançar nesta análise, farei uma breve digressão para explicar o que foi o Projeto Grande Carajás – PGC no Maranhão. Em 1978, a CVRD apresentou o Projeto Ferro Carajás (PFC) à Secretaria de Planejamento da Presidência da República. Devido ao grande número de obras de infraestrutura e do volume de recursos que seriam mobilizados, o governo brasileiro resolveu ampliar o PFC, criando o Programa Grande Carajás – PGC através do Decreto-Lei nº 1.813 de 21 de novembro de 1980, que consistia num programa regional de desenvolvimento (CARNEIRO, 2013). A construção de uma ferrovia que levaria minério de ferro do interior do Estado do Pará, na Serra dos Carajás, atravessando o Estado do Maranhão,

---

<sup>106</sup> Companhia Vale do Rio Doce – CVRD.

até a Ponta da Madeira, porto de embarque do minério para exportação, geraria inúmeros conflitos de terra, sobretudo, com os povos indígenas.

Coelho apresenta alguns aspectos da conjuntura da época:

[...] A ferrovia passa cerca de 500 metros de sua área de perambulação (Refere-se aos Awá-Guajá). Isso já ocasionou um acidente no qual um empregado de uma empreiteira da CVRD foi flechado por índios à altura do km 400 da rodovia Santa Luzia - Açailândia, em agosto de 1985. [...] também na área de influência da ferrovia encontram-se territórios habitados por Guajajara, Krikati, Gavião e Urubú-Kaapor. São ao todo dez áreas indígenas que estão sujeitas aos impactos do Projeto Ferro Carajás, sendo que algumas delas não estão demarcadas. (COELHO, 1986, p. 64)

A autora chama atenção para o número de terras indígenas que de uma maneira ou de outra, foram impactadas pela CVRD, ressaltando que algumas nem sequer estavam demarcadas, aumentando, assim, os riscos de invasão e esbulho. A Fundação Nacional do Índio – FUNAI manteve-se omissa até 1982. Após intensa manifestação de setores da sociedade civil organizada, a instituição admitiu a existência de povos indígenas na área de influência do projeto.

Denúncias encaminhadas ao Banco Mundial, principal financiador do Projeto, resultaram na recomendação por parte desse Banco para que fosse feita a demarcação oficial e dado proteção às áreas indígenas afetadas por Carajás, além da garantia a esses povos das condições de sobrevivência digna. (COELHO:1986)

Notícias da mobilização chegaram até o Banco Mundial, que exigiu dos executores do projeto medidas mitigadoras. As pressões resultaram na criação de um programa intitulado “Projeto Ferro Carajás – Apoio às comunidades indígenas”, que funcionou entre 1982 e 1986. A FUNAI, então tutora legal dos índios, ficou responsável pela administração dos recursos do programa. É a esse período que os Tentehar se referem como os “*tempos da CVRD*”. O programa apresentava em suas justificativas iniciais as seguintes questões:

[...] Em um empreendimento de tal envergadura, a FUNAI tem que se fazer presente pois que, afetando as comunidades indígenas em todos os aspectos, do cultural ao social e econômico, terá que oferecer maior suporte de assistência em Saúde e Saneamento, Serviço Social, Educação, Promoção Comunitária, Habitação e Urbanismo, Comunicação, Transporte, Agro-pecuária, Energia e Administração, delineadas no presente projeto. (FUNAI: 1982)

Coelho (1986) comenta que as ações indicadas pela FUNAI não faziam referência à demarcação de Terras Indígenas, embora esta fosse uma das exigências do Banco Mundial. O Programa Ferro Carajás na Terra Indígena Araribóia funcionou durante quatro anos, os quais os Tentehar relacionam com os modos de vida atuais, incluindo a noção de *desunião* presente nos discursos de lideranças de diversas terras.

#### A “ORIGEM” DA DESUNIÃO E A BATALHA DOS SAGAZES.

A implantação do PGC nas terras tentehar significou um grande desafio para a sagacidade dos Tentehar, pois tornou muito mais complexas as suas relações mais imediatas. A *desunião* mencionada por várias pessoas de terras diferentes parece ter sido o maior desses desafios. O senhor Iriri, da T.I. Araribóia, relatou-me sua experiência com o referido projeto:

Eu era pixote, menino novo... empinando ainda, quando veio esse negócio do dinheiro da CVRD. Naquele tempo morava ali na Araribóia. Vi o dinheiro no meio da aldeia em saco, mas não era para todo mundo não, só para família do cacique e para os chegados dele. Minha família para ganhar do dinheiro tinha que fazer uma capina, torar uma madeira ou fazer qualquer serviço para eles. Por isso, depois várias pessoas saíam para fazer sua própria aldeia. Tinha também trator, caminhão, tudo desse tempo, mas tudo se acabou, pois os que tinham dinheiro não queriam mais botar roça, pagavam para outro botar, mas o dinheiro acabou [...] (Iriri, entrevista realizada em 08.05.2014) (Grifos meus)

A curta fala do Sr. Iriri lista muitos problemas causados pelo PGC nas terras indígenas.

a) A injeção de dinheiro de forma indiscriminada provocou uma série de distúrbios nunca dantes

sentidas pelos Tentehar. b) Famílias que não participavam do círculo imediato do cacique tinham que prestar pequenos serviços em troca de dinheiro. Isso provocou uma espécie de hierarquização das relações econômicas. c) Os receptores de dinheiro deixaram de fazer roças e não retornaram após o fim dos repasses do programa, o que teve consequências diretas no modo de produção, como, por exemplo, a venda de madeira. d) As famílias não beneficiadas saiam para fundar sua própria aldeia para reivindicar os benefícios do programa. Esse conjunto de fatores associados provocou, num primeiro momento, a desestabilização no sistema de trocas mantido pelos Tentehar por captação dos recursos oriundos do PGC.

Na memória de Itamar Guajajara<sup>107</sup>, os “tempos da CVRD” teriam provocado ações que favoreceram a dinâmica de *desunião*:

No começo não havia esse tanto de aldeia, nem esse tanto de cacique. O cacique mais respeitado era o Cacique Supriano, era chamado de cacique geral da Araribóia. Depois veio o Felipe e Marciliano, mas eram só esses. A divisão começou com a VALE que naquele tempo a gente chamava de CVRD. No tempo do projeto da VALE é que começou a divisão porque o dinheiro chegava no saco para os índios. Era entregue na mão do cacique. Aí todo mundo quis virar cacique, fazer sua própria aldeia para ganhar a ajuda do governo. Só que o dinheiro acabou rápido e o índio já estava acostumado com o dinheiro, então foi vender madeira. Depois chegou o projeto da FUNASA<sup>108</sup> que também deu muita briga e divisão, as associações indígenas queriam o dinheiro só para elas e a saúde do índio ficou muito pior que era. Aí, quando acabou o dinheiro da FUNASA, os índios tudo mudaram para educação. Pode ver que os parentes... as lideranças... que lutam pela educação são as mesmas que lutavam no tempo da saúde [...]. Hoje a gente não consegue falar de educação no conselho, só de transporte escolar. Ninguém fala da educação... só de transporte. (ITAMAR GUAJAJARA, entrevista realizada em maio de 2011)

Itamar faz referência a um período em que não havia tantas aldeias, por conseguinte, não havia muitos caciques. Demonstra uma conexão entre a implantação do PGC, a venda de madeira, a implantação do subsistema de saúde e a disputa pelos recursos do transporte escolar

---

<sup>107</sup> Falecido em 2019. Foi Presidente do Conselho de Educação Indigenista do Estado do Maranhão.

<sup>108</sup> No período de coleta desta entrevista, a responsabilidade da saúde indígena ainda era da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA. Hoje, a coordenação das políticas de saúde é gerenciada pela Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI.

no Maranhão<sup>109</sup>. Em sua perspectiva, todos esses projetos têm em comum a injeção de grandes quantias financeiras que levaram os índios a disputas generalizadas por recursos. Todavia, segundo sua visão, foi o PGC que “acostumou” os índios com dinheiro. O dinheiro gerou oportunidades novas<sup>110</sup> a que até então os Tentehar não estavam acostumados, como, por exemplo, pagar para alguém fazer suas roças. Deixar de fazer determinados trabalhos pode ter sido interpretado como um retorno aos tempos narrativos em que Maíra andava pelo mundo. Naquele tempo, os Tentehar não precisavam ir à roça, o machado e o facão trabalhavam sozinhos e, sem que ninguém as levasse, as mandiocas caminhavam para os roçados, era plantar num dia e colher no outro. Por fim, não era preciso caçar, pois os animais vinham aos pés dos caçadores. Hélène Clastres analisou narrativa semelhante em seu clássico livro *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani* (1978). Ela avalia que a busca por esse paraíso ordenou a vida dos Guarani, de modo a mantê-los em constante movimento migratório, sempre guiados por seus profetas, que eram os intérpretes das mensagens divinas, deixadas pelos deuses. Para alguns Tentehar, a possibilidade de deixar de trabalhar poderia ter significado a implantação desse “paraíso na terra”, porém, a terra sem males não é perpétua e a promessa de um paraíso revelou-se uma balela. Por outro lado, a narrativa de Itamar pressupõe um processo de desestruturação do modelo econômico tentehar baseado no ciclo produtivo da família extensa. Zannoni (1999, p. 110) propõe que a família tentehar se estrutura numa série de famílias reunidas, aparentadas entre si, ao redor de um “chefe”<sup>111</sup>. Este autor argumenta que, embora essas famílias não compartilhem do mesmo espaço físico, ou seja, cada uma tem sua própria casa, às vezes distante da casa do “chefe”, elas se relacionam, especialmente, em função do trabalho agrícola, por conseguinte, da produção e da distribuição de alimentos, enfim, das relações de reciprocidade.

---

<sup>109</sup> Sobre esse assunto, ver Almeida (2012)

<sup>110</sup> Não quer dizer que os Tentehar não conhecessem dinheiro. Registros da colônia mencionam índios comercializando, mesmo que precariamente, desde o início do século XIX. A questão explorada aqui é o volume exacerbado de dinheiro oriundos do PGC.

<sup>111</sup> Vimos que, no caso específico da família Santana, essa caracterização não se sustenta mais.

Assim, ele vê a família extensa tentehar como uma unidade produtiva completa, onde cada membro tem sua contribuição determinada, mas que se sustentaria pela prestação de serviços dos genros para o sogro (chefe da família), segundo o sistema de serviço da noiva. Embora esse período de serviço da noiva não ultrapasse três anos, é comum que alguns permaneçam nas proximidades do sogro até que tenham condições de formar sua própria família extensa e se tornarem chefes. O modelo descrito por Zannoni (1999) corrobora aquele descrito por Wagley e Galvão (1955), bem como Ubbiali (1997), discutidos no capítulo III. Embora admita que esse modelo continue majoritariamente nas aldeias tentehar, ele não dá mais conta da diversidade de configurações que encontramos hoje. Galvão (1996) afirma que, pelo “sistema residencial”, um homem tentehar, pelo casamento, vai residir, por um tempo determinado, na casa da esposa, passando a trabalhar conjuntamente com seu sogro e com os membros desse grupo. A permanência do genro no grupo do sogro dependerá exclusivamente da diplomacia de quem comanda a família extensa. pois após um ano, ou mais, ele estará livre para estruturar seu próprio grupo. Galvão nos dá importantes pistas para questões contemporâneas; a primeira diz respeito a habilidade dos chefes de família para manter seus grupos.

As relações de troca estão no centro das relações de poder dos Tentehar. Contudo, as disputas ocorrem em torno das pessoas e das posições que controlam, de algum modo, a distribuição de mercadorias: o cacique, o chefe de família e o líder<sup>112</sup>. Tais posições podem ser complementares ou concorrentes. Em última instância, cada uma dessas posições é também um bem e, assim, quem controla uma posição com poder de redistribuir posições, tem status ainda mais elevado. Ou seja, um Tentehar que chega à Coordenador do Polo de Saúde, Coordenador Regional da Funai no Maranhão ou vereador ocupa lugar privilegiado nas relações de poder tentehar. Cada um deles pode, em tese, indicar outras pessoas para ocupar cargos que, como

---

<sup>112</sup> Os Tentehar chamam a determinadas pessoas de liderança. Tomam o qualificativo no lugar da palavra líder, ou seja, definem o líder por sua habilidade de liderar. Assim, é comum um Tentehar dizer: este é fulano, liderança tentehar.

disse, têm poder de concentrar e distribuir mercadorias. Entre o “doador de posições” e o “receptor” estabelece-se uma relação de lealdade que perdura enquanto o primeiro estiver na posição superior. O que se percebe é um deslocamento do papel das mulheres nas relações de troca. Durante muito tempo, aceitou-se a definição de família extensa como “*um grupo de mulheres relacionadas por parentesco, sob a liderança de um homem*” (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 39-40). Os autores que aderiram, indiscriminadamente, a essa definição, aceitaram que o papel da mulher era central para os tentehar, dada a sua importância como “bem” mais valioso da comunidade. Mantenho a convicção de que as mulheres assumem papel central, porém, acredito que não seja por esse motivo, pois o poder de “atrair mão de obra para o grupo” permanece, mesmo na ausência de um chefe masculino.

Antes de aprofundar essa questão, voltemos à questão das posições, começando pela de cacique. Historicamente, o posto de cacique esteve relacionado com habilidades específicas, a saber, falar português melhor que os pares e agenciar negociações com brancos. Esta posição, todavia, foi definida de fora para dentro do grupo. Gomes (1977, p. 87) afirma que a instituição do capitão – que hoje é conhecida como cacique – ocorreu ainda no século XVIII, quando a administração colonial precisava apontar mediadores entre a aldeia e o administrador.

Galvão (1996) afirma que, nas aldeias em que pesquisou, não encontrou chefes, no sentido estrito da palavra, mas pessoas a quem chamou de “leader”. A organização social Tentehar, segundo Galvão, faz com que cada aldeia tenha mais de um chefe. Desse modo, a autoridade do cacique restringe-se aos membros de seu grupo a quem pode persuadir a seguir suas ordens (GALVÃO, 1996, p. 98). Somente eram reconhecidos como “capitão” aqueles que possuíam o documento chamado carta patente, fornecido pelas autoridades do SPI, ou que por eles fossem nomeados (GALVÃO, 1996, p.98). Assim, cacique e chefe de família não eram, necessariamente, a mesma coisa. O primeiro servia aos interesses de mediação do Estado com os índios. O segundo, supõe-se, fazia parte da estrutura social antes mesmo do contato.

Atualmente, é comum que alguns chefes de família sejam caciques em suas aldeias, mas não foi sempre assim. Ao contrário, para se firmar como “capitão”, mesmo com as cartas patentes do SPI, era necessário grande habilidade diplomática e alguns atributos mais. Galvão descreve assim o sucesso de determinado “capitão”:

Camirang, o capitão dessa aldeia, é sem dúvida, entre todos, o único que tem ascendência sobre o seu povo. Isso ele conseguiu através de um grande prestígio e, principalmente, por ser reconhecido como rico dentro da aldeia, por ser comerciante, “possuidor de mercadorias” (GALVÃO, 1996, p. 99).

Rico e prestigiado, qualidades que seriam fundamentais para ascender sobre os demais. O que chama a atenção nessa passagem, no entanto, é ele ser “possuidor de mercadorias”. É na relação de trocas no comércio, no caso, que Camirang se destaca dos demais.

Os caciques estavam diretamente relacionados ao indigenismo de Estado. Neste sentido, eram porta-vozes dos interesses dos órgãos indigenistas. Baines (1994) analisa as relações interétnicas dos Waimiri-Atroari, com ênfase no contato com os órgãos de Estado e empresas interessadas nas suas terras, como uma relação conduzida pelo “indigenismo empresarial” (BAINES, 1994). Segundo Baines, trata-se de um indigenismo orientado por pressões empresariais com o intuito de impor identidades de “índios”, “índios misturados”, etc, aos Waimiri-Atroari e transformá-los, conforme imaginário de indigenistas e funcionários índios de outras etnias, em “índios” cujos líderes agiriam, em primeiro lugar, como porta-vozes dos interesses das empresas invasoras (BAINES, 1995, p. 134). No modelo descrito por Baines, haveria a imposição de símbolos e valores externos pela administração indigenista oficial ou dirigida por ela. A liderança, neste modelo, é forjada sob os signos de uma “invenção social” que deveriam se adequar aos critérios indicados pelos atores mencionados acima. As ações dos agentes de Estado para com os Tentehar, à época do PGC, são semelhantes àquelas estudadas

por Baines entre os Waimiri-Atroari. Os desdobramentos dessa política, todavia, diferem consideravelmente, mesmo naqueles lugares onde o PGC continua vigente, a saber, nas terras Pindaré e Carú. É a esses desdobramentos que me refiro quando analiso um suposto deslocamento do lugar da chefia entre os Tentehar. Em suma, o lugar da chefia tentehar vem sofrendo alguns deslocamentos importantes que envolvem muitos atores sociais, daí a confusão na definição do papel de cada um no jogo político. O lugar do chefe de família extensa, por exemplo, manteve-se, aparentemente, estável, mas passou a conviver com àqueles a quem chamam genericamente de liderança. Estes são atualmente, a principal expressão do fenômeno que envolve relações de troca e política tentehar. A habilidade de liderar, frequentemente atribuída aos caciques e aos chefes de família, foi gradativamente tornando-se uma posição na organização social tentehar. Assim, uma pessoa pode ser uma liderança, mesmo sem estar em nenhuma das outras posições citadas. Por outro lado, é preferível que os caciques e os chefes de família tenham a habilidade de liderar, sob pena de não serem reconhecidos como lideranças. O descolamento dessa posição deve-se ao advento de novas relações sociais capazes de elevar o prestígio de determinadas pessoas perante outras como, por exemplo, o acesso à educação formal. A chefia tentehar, portanto, está representada por essas três posições que, como disse, ora são complementares, ora são concorrentes.

Galvão (1996, p. 99), já afirmava que os grupos de família extensa exercem uma ação bastante acentuada na economia da sociedade, e que a cooperação entre os membros aparece, geralmente, na forma de “troca de serviços”. Descrevendo peculiaridades da aldeia chefiada por Camirang, Galvão nos dá pistas importantes de como a relação de trocas exerce papel fundamental na definição da chefia Tentehar:

Dentro dessa aldeia, existem quatro grupos de família extensa e, independentemente de Camirang ter o seu, ele controla os demais grupos e seus chefes através de seu comércio. O único que está, mais ou menos, fora da chefia de Camirang é o grupo de Pedro Fonseca, e isso porque Pedro não está na dependência do comércio de Camirang, fazendo um

comércio idêntico com membros de seu grupo. Assim mesmo, esses dois grupos mantêm, através de seus chefes intercâmbio comercial. (GALVÃO, 1999, p. 99).

O controle sobre os membros do grupo, bem como o intercâmbio entre chefes de grupos independentes através do comércio demonstram que bem antes da entrada da CVRD nas terras tentehar, eles já operavam com uma economia política de pessoas e coisas, mediada pelas relações de parentesco e alianças entre as várias de famílias extensas. A referência que faz Itamar ao tempo dos grandes caciques, referem-se a um período de forte influência dos órgãos indigenistas, SPI e Funai. A atuação desses órgãos, praticamente, fundiu a figura do cacique com a de chefe de família extensa.

No relato a seguir, Arão Marizê, da T.I. Bacurizinho analisa essa passagem de um estado a outro:

A gente teve um exemplo disso, foi aquele grande projeto Carajás que foi um mau exemplo para todo mundo. Acho que está escrito, mas se não está, eu tenho uma memória de tudo isso que não está escrito. Precisa escrever o antes da implantação do projeto, o durante e o depois e na atual situação. Eu tenho a memória disso. Então, antes da implantação do PGC, minha análise é o que vivi e convivi. Todo mundo tinha suas rocinhas, mesmo que fosse só para sua sobrevivência, mas ninguém vivia tão dependente a ponto de vir morar nas periferias. Se você for pegar a história do antes da implantação do projeto, você vai observar que não tinha indígena em nenhuma zona urbana nas cidades do Maranhão. Então, durante esse período de implantação que foi aqueles 13 milhões de dólares que foi gasto de forma desordenada, e ela [a implantação] trouxe um impacto social muito grande porque a ideia na época sem planejamento era que quem podia pegar dinheiro na Vale naquele tempo do convênio era só quem fosse cacique de uma aldeia. Aí começa o problema, que é o esfacelamento das aldeias, começam as divisões. Bacurizinho, que era uma das maiores aldeias naquele tempo, o Ipu e a própria região do Bananal, ele começa a se esfacelar, a se dividir. Araribóia, por exemplo, era a maior aldeia da região. O que aconteceu com Araribóia que era a maior aldeia da T.I. Araribóia? Com essa chegada de muita grana? Uma vez, eu vi um helicóptero chegando na reunião – eu era menino naquele tempo, mas eu lembro que vi um helicóptero chegando numa reunião grande com esse pessoal da Vale, da Funai, chegando com esse tipo de atitude, levando dinheiro. Então se eu sou cacique da aldeia Bacurizinho, por exemplo, fazendo aqui a memória da época. Só eu posso pegar, enquanto cacique, um dinheiro na Vale ou na Eletronorte. Então, eu vou sair daqui desse grupo, posso fundar uma aldeia com a minha família que é grande e aí, com essa autoridade, eu chegava na Vale e na Eletronorte e pegava milhões e pronto, só para o meu povo. Daí começam as subdivisões de várias e várias aldeias. Só

que ninguém teve o cuidado, a preocupação, de dizer para o parente que o projeto tinha um fim e ninguém se preocupou, nem a Vale, nem a Eletronorte<sup>113</sup>, em capacitar ou em qualificar esses índios para o depois. Então, essas várias aldeias que são praticamente 600 aldeias hoje, elas começam acontecer ali naquele processo. Várias divisões, várias aldeias foram surgindo. Não só no Bacurizinho, no Maranhão todo isso foi acontecendo porque um cacique foi pegando a estratégia, a malandragem do outro: “olha, se ele fez isso eu vou fazer também”. Já era uma época em que se descentralizava dinheiro no bagageiro do ônibus em sacos de estopa. Só que esse dinheiro nem sempre era revertido para a comunidade. Às vezes o cacique ou representante chegava em Grajaú, torrava esse dinheiro com cachaça e voltava para pegar outro, era fácil. Ali, na região do Carú, da Maçaranduba, tinha uns apartamentos Kennedy que era alugado o ano todo para as pessoas morarem dentro, imagine! Quantos milhões foram jogados fora? Então, quando o projeto acabou, que não tinha mais dinheiro, veio o desespero dessas pessoas que tinham essa facilidade de pegar esse dinheiro. O que é que aconteceu? Pessoas sem roças, sem esperança para o futuro, então começa a desorganização interna que é essa situação que está aí hoje. (ARÃO MARIZÉ, entrevista realizada em 03.06.2018)

Segundo Arão, a consequência direta da injeção de recursos de maneira desenfreada e sem planejamento foi o esfacelamento das aldeias. Na memória dos índios, a única condicionante para receber o dinheiro, nessa época, era ser cacique. A estratégia dos administradores do PGC de repassar o dinheiro diretamente àqueles que entendiam como “chefes” nas aldeias, notadamente aqueles que ocupavam o posto de cacique, implantado pelos órgãos oficiais indigenistas, provocou a supervalorização do cacique, fazendo com que famílias nucleares sem o aparato das redes familiares extensas tentassem formar suas próprias aldeias para concorrer ao dinheiro do PGC. As falas de Itamar e do Sr. Iriri coadunam-se com a de Arão, reforçando a noção de que o modelo de organização produtiva tentehar é atravessado pela injeção de dinheiro do PGC, provocando a concentração de poder nas mãos de poucos “chefes”. Estes passam a terceirizar serviços e dispensar a realização de alianças ditadas pelas relações de reciprocidade, uma vez que seu grupo familiar se torna temporariamente autossuficiente financeiramente. Existem relatos de caciques que contratavam trabalhadores brancos para fazer

---

<sup>113</sup> O período de vigência do PGC coincide com a instalação de linha de alta tensão da Eletronorte em algumas terras indígenas. A instalação dos linhões gerou projeto de mitigação de impacto semelhante ao mantido pela CVRD à época, porém de menor envergadura.

suas roças, quebrando a obrigação do serviço da noiva. Sem essa função, os genros procuravam novas tarefas para se enquadrar na unidade produtiva, aqueles que sabiam ler, mesmo que precariamente, acompanhavam seus sogros ou se aventuravam na representação de seus próprios familiares, outros vendiam sua mão de obra para ganhar alguns trocados, mas todos, cedo ou tarde, tentavam montar suas próprias aldeias para receber o dinheiro do PGC diretamente. Para Arão, os Tentehar foram “pegando as estratégias e a malandragem do outro”, quer dizer, perceberam rapidamente que os termos implantados pelo PGC consistiam em CACIQUE = DINHEIRO e concluíram que se CACIQUE = DINHEIRO e ALDEIA = CACIQUE, logo ALDEIA = DINHEIRO. Deste modo, multiplicaram os caciques com suas respectivas aldeias, na maioria das vezes, formadas por famílias nucleares sem amparo de redes mais extensas. Com o fim do PGC, as relações de reciprocidade tiveram que ser ajustadas, pois havia muito mais em jogo nas relações de trocas dos Tentehar do que antes.

Gordon (2006) relata situação semelhante entre os Xikrin. O objetivo de sua investigação era descrever os “estranhos pedidos, ou “consumismo xikrin”, partindo do pressuposto que tais pedidos devem ser estranhos aos Xikrin. O autor pergunta-se que perspectiva é essa e quais os seus efeitos na relação dos Xikrin entre si e com o mundo externo (GORDON, 2006, p. 38). Sua investigação tem como campo empírico a relação desses índios com a CVRD no âmbito do PGC que, diferentemente dos Tentehar, se mantém vigente.

Dois aspectos no livro de Gordon me interessam particularmente. O primeiro diz respeito à descrição dos problemas enfrentados pelos Xikrin na relação com a CVRD, o segundo é a constatação de que elementos nativos, que operavam desde antes do contato, aceleraram e universalizaram a produção de pessoas e cerimônias. Retornando ao primeiro ponto, há muitas semelhanças entre os Xikrin e os Tentehar, no que tange à relação com a CVRD. Uma delas é o efeito desagregador nas aldeias, ou seja, novas aldeias surgindo em demanda de “novos” chefes. Tanto entre os Xikrin quanto entre os Tentehar, um padrão de

consumo elevado de determinados grupos, particularmente, de alguns indivíduos e suas famílias, resultou na insatisfação de outros. Gordon (2006, p. 163) chamou esse processo de segmentação da comunidade, semelhante ao que trato como desunião. Quanto ao segundo aspecto, ou seja, os elementos nativos que foram inflacionados e, por causa disso, provocaram aceleração de determinadas relações sociais e cerimoniais, vejo semelhança com o processo sofrido pelos Tentehar em que a injeção de dinheiro e recursos provocou a potencialização das relações de reciprocidade. A economia política de pessoas e coisas estabelece-se de forma diferente para ambos os povos, mas com resultados parecidos. Acredito que, no caso tentehar, há mais manipulação de pessoas, melhor dizendo, das posições que ocupam na organização, a chefia, por exemplo, do que de coisas.

Os diversos atores envolvidos no contexto dos “tempos da CVRD” associam, cada um a seu modo, os empreendimentos daquela época com os acontecimentos contemporâneos relacionados à administração de políticas públicas, como educação escolar e atendimento à saúde. Se, por um lado, os Tentehar veem aquele período como um marco das divisões internas das aldeias, por outro lado, a relação com o PGC serviu como um teste da sagacidade do povo que, após um breve momento de desestruturação, realinhou-se utilizando as táticas aprendidas nos “tempos da CVRD” para lidar com trocas interétnicas, notadamente, no âmbito das políticas públicas implantadas pelo Estado brasileiro.

Analisando as práticas contemporâneas citadas nos relatos acima, entendo esse processo como um rearranjo dos mecanismos de reciprocidade que operam no seio da cultura tentehar semelhantes aos apresentados por Howard (2002, p. 29). A autora afirmar que: *“as relações de trocas não são apenas mecanismos dos colonizadores para dominar os povos nativos; elas também constituem a arena onde estes desafiam a dominação e procuram afirmar suas próprias formas de controle”*.

Ainda segundo Howard:

O intercâmbio desses bens (terçados, facas e miçangas), longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material. Portanto, a manipulação desses emblemas semânticos passou a construir uma forma de discurso performático apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais. (HOWARD, 2002, p. 25)

Entre os Tentehar ocorre algo semelhante. A ênfase, no entanto, não está centrada apenas da troca de bens tangíveis como, por exemplo, carro, motos e bens industrializados, que podem ser obtidos por meio da economia dos brancos. É importante controlar as condições de redistribuição desses bens. Para fazê-lo, no entanto, é preciso ocupar uma posição estratégica, em alguns casos, não basta apenas ocupar, mas, controlar um quadro de posições definidas. Suluene Santana, por exemplo, é Coordenadora Técnica do Pólo de Saúde da Sesai em Amarante. Esse cargo permite acesso a todas as aldeias tentehar na T.I. Araribóia, além daquelas pertencentes ao povo Gavião na T.I. Governador. A troca de objetos ajuda a manter as relações sociais, contudo, a rede de reciprocidade é mantida por posições específicas que cada um ocupa nessa rede. Uma liderança bem estabelecida consegue fomentar relações com grande número de atores sociais e sua posição pode determinar a distribuição dos bens em disputa.

Baseado nessa proposição, avalio que, neste recorte temporal, o sistema de trocas é potencializado, ampliando o alcance das disputas já existentes. Eduardo Galvão (1996, p. 62), nos anos quarenta, já observava a dinâmica de determinados chefes de família extensa:

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.

A atuação de Camirang expõe a sagacidade para negociar e mesmo agenciar outros chefes que não têm a mesma habilidade política. Esse registro de Galvão demonstra que como funcionava o sistema de trocas antes da CVRD. A supervalorização inicial do cacique foi imediatamente seguida pela banalização dessa posição, pois o esfacelamento das aldeias a princípio provocou a quebra das redes de relações interfamiliares. O “tempo da CVRD” ficou marcado na memória de servidores e de índios pela banalização do posto de cacique nas aldeias. O tempo dos grandes caciques, como Supriano e Marciliano, terminara, dando espaço para novas configurações sociais. É necessário reiterar que um chefe de família extensa não é, necessariamente, o cacique da aldeia. Esta situação pode coincidir, sobretudo, naquelas aldeias de menor porte. As grandes aldeias, no entanto, podem agregar várias famílias extensas em regime de frequentes alianças e rupturas entre elas. A disputa de poder torna-se fundamental para manter o convívio social, uma vez que põe em jogo casamentos, roças, dominância sobre certos locais de caça e pesca, liderança em rituais.

Desta forma, não bastava ter várias mulheres agregadas ao grupo familiar. Do mesmo modo, os bens que estavam em jogo modificaram-se, novos desejos surgiram e, por fim, novas configurações sociais emergentes dessa relação com forte fomento em dinheiro e políticas públicas. O campo semântico sofre uma injeção de novos signos que são mobilizados e disputados pelos agentes envolvidos. O jogo de disputas na relação com as políticas públicas, a exemplo da *escola* e da *saúde*, foi edificado na reconstrução dos parâmetros organizacionais do povo. As experiências vividas com o PGC deixaram marcas indeléveis e servem de fonte de inspiração para as novas tratativas no âmbito interno e, sobretudo, na relação com os brancos. É aqui que verificamos o conteúdo da resistência cotidiana (SCOTT, 1985, 218), pois, ao contrário do que fizeram em Alto Alegre, os Tentehar dos “tempos da CVRD” não chegam a

desenvolver uma confrontação coletiva. Adotando os parâmetros impostos pelo PGC e seus aliados, como Funai, defendem seus interesses da melhor forma que conseguem, que é minando o projeto de dentro.

A estratégia utilizada pela FUNAI e CVRD costumava ser entregar o dinheiro ao líder da aldeia, naquele tempo representado pela figura do cacique. Desse modo, novas aldeias foram fundadas, separadas das anteriores, com o intuito de também receber o numerário oferecido pela CVRD. As compensações financeiras pela construção da estrada de ferro terminaram em quatro anos. A cessação brusca desses benefícios provocou a gradual migração dos agentes indígenas para outras formas de captação de recursos, visando a manutenção de suas redes.

Sendo assim, a organização social dos Tentehar, que se expandia espacialmente, movida pelos conflitos intrafamiliares e que era equacionada por uma economia de bens, da qual faziam parte casamentos, roças, posições políticas nas aldeias e trocas de dádivas diversas, ganhou forte impulso com o dinheiro oferecido pela CVRD. Dessa forma, as relações internas formaram novas dimensões, incluindo a relação direta com elementos vindos de fora. Assim, as políticas públicas, fossem quais fossem, foram incorporadas com ajustes aos sistemas de trocas tentehar. As relações tornaram-se mais complexas e mais extensas, dando lugar ao aparecimento de agentes importantes na política tentehar, as chamadas lideranças. A liderança ou o líder, como entendida pelos Tentehar, representa um ideal simbólico de “*guerreiro da palavra*”, que deve ser *akwa par*, ou *irairakatu*. Um grande líder consegue aglutinar à sua volta um número significativo de aliados que, em determinadas circunstâncias se comportam como séquitos capazes de empreender verdadeiras batalhas em favor de seu escolhido. Esta postura, no entanto, pode ser rompida se os aliados entenderem que não há mais vantagens na relação, ou ainda, se a liderança der sinais de fraqueza como, por exemplo, não conseguir cumprir promessas, ou, na pior das hipóteses, deixar de distribuir bens auferidos: um cargo, um carro, uma posição, etc. Em suma, a liderança surge como um novo referencial na disputa pela chefia

tentehar. A tríade está posta: chefe de família extensa, cacique e liderança. Uma pessoa tentehar, pode ser as três coisas, mas as três não são uma só.

Cíntia Hayzuumor explica:

No nosso meio, têm as pessoas que tem essa afinidade, uma certa habilidade, um certo conhecimento. Eu estou vivendo e observando e participando de nossa vida de *Tentehar*. Esse ano tem muita abobora na minha roça, eu e Milton (esposo), a gente pensou, planejamos de plantar de tudo. A menina falou para mim que a mão dela não é boa para plantar, não deu abobora na roça dela. Ne *ikatu kwa hepo na'e zoromo ikatuhaw*. Mas, por quê? Mas ela me falou que a mão dela não é boa para semente de abóbora. Tem homem que é bom para caçada, tem mulher que é boa para plantar certas sementes, tem a questão da pescaria também, tem a pessoa que tem a habilidade de pescar, tem as técnicas de pegar o peixe, a facilidade de pescar. Eu penso que tem as técnicas de plantar, de pescar, de caçar... A minha mãe se baseava nas fases da lua, na própria natureza. A natureza se encarrega disso. O meu irmão é um bom pescador! *Irairakatu* Sérgio! Ele é um bom pescador. Ele também trabalha na roça, ele plantou e deu muita batata. Assim... ele é esperto para pegar as coisas e botar dentro de casa, ele planeja. Todo ano, ele planeja e faz isso. Ele bota roça todo ano. A esposa dele falou que ele fica mais esperto quando ele está com ela. Ela vai com ele, ela ensina, ela diz é assim... Mas todo ano ele planeja, ela nunca ficou sem roça. E ele sabe o período de pescar, ele sabe tanto na enchente quanto no verão (quando seca)... ele sabe as técnicas, então quem mais come peixe aqui é o meu irmão, porque ele conhece as técnicas. Todo mundo sabe pescar, é só jogar o anzol, mas as técnicas são diferentes, por isso nem todo mundo consegue comer peixe. (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 17.05.2018)

A explicação de Cíntia é uma grande metáfora acerca das habilidades que deve ter uma liderança indígena. Todos têm acesso à pesca, mas nem todos conseguem comer peixe, pois para isso há pessoas mais hábeis que outras, que têm *irairakatu* específica para aquela finalidade. Cíntia explica que todos têm uma espécie de habilidade ligada a uma atividade. A *irairakatu* do líder está ligada ao discurso e à representação de seus pares. Todos sabem falar, mas nem todos serão ouvidos. Cíntia usa a esposa de Sérgio para enfatizar que, mesmo o mais habilidoso dos pescadores (ou liderança), não atua sozinho, há sempre alguém para o aconselhar, o ensinar. Por fim, destaca o planejamento como habilidade importante para o sucesso da ação. Uma pessoa sem organização, sem plano definido, põe tudo a perder. Neste sentido, o bem mais disputado por todos é posição social que ocupa uma pessoa num quadro de

posições sociais específicas, em que a liderança é fundamental. Pois, o líder pode, dependendo de seu lugar nesse quadro, dominar os próprios meios de reprodução de líderes menores por meios da redistribuição de posições e, por conseguinte, da rede de redistribuição de bens.

Durante uma reunião entre Funai/DF e representantes da Comissão de Caciques e lideranças da Terra Indígena Araribóia – Ccocalitia<sup>114</sup>, em 17 de junho de 2018, na qual se discutia a implantação de um Mosaico de proteção às terras indígenas e reservas ambientais<sup>115</sup>, o representante da Aldeia Tiririca reivindicou a inclusão de uma região que, segundo ele, não estava representada na Ccocalitia. Em seguida, pediu ao seu filho para defender a ideia, e o rapaz começou dizendo: “eu nasci na Aldeia Tiririca da região do Angico Torto...” e foi imediatamente interrompido por seu pai que disse aos presentes: “desculpem o meu filho, ele ainda não sabe falar, ele não sabe das coisas... deixa que eu falo. Nós somos da região do Lago Branco...”. A ação do incauto rapaz desencadeou um incidente que poderíamos avaliar como uma *ruptura da representação* (GOFFMAN, 2011, p. 194), quando alguém quebra o tênue contrato entre o ator e sua plateia. As intenções do pai foram explicitadas antes do tempo, pois sua reivindicação era de que Lago Branco sempre estivera lá, mas não foi devidamente representada pelas lideranças de Angico Torto. Ao dizer que nascera em “Tiririca da região do Angico Torto”, o rapaz revelou pertencer a um lugar que seu pai dizia não existir e, por isso, teve sua fala interrompida. Este ato pôs em dúvida a habilidade de ambos, o primeiro por não estar pronto para falar em público e o segundo por não administrar corretamente seus aliados. A fala de Arão Marizê é bastante esclarecedora para entender porque a ação de ambos foi condenável: eles não dominavam as “estratégias de defesa orais”.

---

<sup>114</sup> Segundo o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Araribóia (p.36), a Ccocalitia foi criada em 2008, com a missão de defender os direitos, articular e apoiar a implementação de políticas para a T.I. Araribóia e seu povo. A comissão se organiza com representantes das cinco grandes regiões da T.I Araribóia quais sejam, Lagoa Comprida, Angico Torto, Zutwia, Canudal e Araribóia. A implantação do Mosaico possibilitaria um reforço político importante para cada representante regional, por isso o cacique em questão insistia na criação de uma nova região chamada Lago Branco.

<sup>115</sup> Essa ação previa a criação de um Distrito de Proteção Ambiental que uniria os esforços de instituições governamentais como Funai, Ibama, Instituto Chico Mendes, Inera e ONG's como CTI e outras.

Ainda sobre liderança, é preciso dizer que ela assume o papel de representante do povo, mesmo não sendo cacique ou chefe de família, embora as funções possam coincidir. Entre funções de representatividade, articulação com entidades governamentais e não governamentais, as lideranças operam como os principais tecelões das redes de relações, pois com sua atuação intra e interétnica, podem agregar várias famílias extensas de uma ou mais aldeias, aumentando o poder associativo de sua rede. Essa era a intenção do cacique de Tiririca, mas fracassou em sua primeira iniciativa. Uma liderança não se apresenta sozinha nos grandes eventos, normalmente, está acompanhado de caciques e agregados que confirmem sua condição de líder, ou seja, de representante escolhido entre os mais sagazes. A fragilidade da posição de uma liderança é semelhante àquela do ‘posto de cacique’, pois ambos podem ser destituídos do cargo a qualquer momento, desde que fique confirmada sua falta de habilidade (não seja *irairakatu*) para representar os pares na busca pelos bens que mantêm a circulação da rede de trocas. A condição de transitoriedade contida na posição de líder depende de sua disponibilidade.

O protagonismo das lideranças foi fundamental para a transição dos “tempos da CVRD” para os dias atuais. Alguns servidores mais antigos da Funai afirmam que as lideranças surgiram como um produto daquele tempo; entendo-as como uma reação adaptativa que superou dificuldades e potencializou relações internas, estendendo-as a dimensões mais alargadas.

Pimenta afirma:

Cientes que a generosidade constitui uma importante fonte de prestígio, os novos líderes também sabem mostrá-la e, de vez em quando, procedem à distribuição de mercadorias adquiridas através de projetos negociados com diversos organismos públicos ou privados. Essas qualidades, altamente positivas na sociedade ashaninka, conferem legitimidade a ambos. Todavia, mesmo se essas características dos dois líderes encontram respaldo nos valores tradicionais da sociedade indígena, as principais razões da sua afirmação política não se devem às suas afinidades com a cultura ashaninka, mas ao seu domínio e facilidade de circulação no mundo dos brancos. Francisco e Moisés são vistos como mensageiros interétnicos ou *middlemen* encarregados de estabelecer uma ponte entre o mundo indígena e os brancos para defender os interesses dos Ashaninka. (PIMENTA, 2006, p. 25)

Pimenta discute as transformações sociais ocorridas entre os Ashaninka do rio Amônia devido ao contexto histórico específico da luta pela terra, iniciada na década de 1980. Segundo ele, esta luta foi marcada pela intervenção crescente de diferentes setores do indigenismo, principalmente, a FUNAI. Diante dessa interação crescente, o povo Ashaninka passou por uma reestruturação. Tais mudanças sociais trouxeram um novo “padrão de assentamento” e “modos de representação política” que os levaram a entrar na economia de mercado. Segundo Pimenta (2006), a vida em “comunidade” ocasionou densas transformações no modo de vida dos Ashaninka, por um lado, mas, por outro lado, revelou a dinâmica e a criatividade daquele povo que incorporou esses novos modelos, reinterpretando sua estrutura social tradicional.

A visão de Pimenta sobre a ação transformadora do povo Ashaninka influenciada por uma intensa relação com bens de mercado assemelha-se à ação dos Tentehar no período pós CVRD. No caso tentehar, entretanto, entendo que houve uma potencialização de relações nativas, que já existiam antes, mas que ficavam restritas a relações interfamiliares, eventualmente, incluindo outros índios e, claro, brancos. Os tempos da CVRD alteraram essa dinâmica, potencializando-a.

Frequentemente, as instituições criadas pelos brancos atuam para atender situações específicas através de ações genéricas (educação, saúde, questões ambientais), enquanto a organização capitaneada pela liderança tentehar opera no particular cotidianamente, ou seja, em pequenas quantidades e disseminada em grandes áreas. Como já destaquei, as famílias são núcleos autônomos que têm em si mesmas as características necessárias para o funcionamento do jeito de ser e fazer tentehar. Uma família pode, facilmente, constituir uma nova aldeia ou se articular com outras e ampliar seus laços de troca e circulação de bens. Estas aldeias formam as redes de troca e de circulação de bens que favorecem a criação de uma economia de pessoas e coisas (GORDON, 2006), em que os chefes que mais se destacam pela demonstração de habilidade e esperteza vão aos poucos assumindo o status de liderança. Enfim, somente os mais

sagazes têm potencial para ser liderança. O status de líder é, contudo, sempre transitório. Os líderes atuais operam, na maioria das vezes, com bens que não são seus, incluindo suas próprias posições no jogo político.

As políticas de Estado para a educação, por exemplo, têm como objetivo levar escola a toda criança, indiscriminadamente. Mais que uma meta, trata-se de direito constitucional que deve ser cumprido. Para tanto, a SEDUC faz cruzadas educativas para levar escola a todos os índios, numa nova onda civilizatória. Por outro lado, ao tentar “civilizar” os Tentehar, o sistema esbarrou nas redes formadas pelas várias famílias extensas, em constante fricção espacial, social e política, provocando a sobrecarga das ações do Estado. Tais redes são expansíveis e suscetíveis de constantes mudanças de ordem espacial e política, conforme a demanda dos chefes de família ou os bens em jogo. Outro aspecto importante é a incorporação do discurso de educação do Estado, que impõe a criação de estruturas básicas, como escola e posto de saúde para cada aldeia existente. Estas estratégias resultaram na predominância das escolas tentehar em relação aos outros povos no Maranhão. As escolas tentehar somam 91,87% do total das escolas da rede estadual indigenista. São 260 escolas tentehar num total de 283 indígenas<sup>116</sup>. Assim como ocorreu com os benefícios auferidos no “tempo da CVRD”, as políticas de educação foram incorporadas à dinâmica de relações internas. Portanto, ao tentar controlá-los, o sistema, aparentemente, descontrolou-se.

Para Albert:

Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (guerra, rebelião ou protesto). (ALBERT, 2002, p.15)

---

<sup>116</sup> Dados baseados no CENSO ESCOLAR 2009/ que servem de referência para o ano 2010. É preciso levar em conta que a população Tentehar é muitas vezes superior aos demais povos indígenas no Maranhão. Mesmo assim a setença continua válida, pois a reprodução desse quadro se repete mesmo em terras em que a densidade tentehar é menor.

Tal transfiguração parece ter ocorrido também entre os Tentehar, que passaram a jogar com instrumentos de seus conquistadores. A escola e a saúde, instrumentos da colonização, foram, assim, incorporados a sua dinâmica cultural fazem parte de um espaço de disputas políticas que se institui na economia simbólica de bens. Aí são travadas as lutas internas do povo e que, suponho, determinam a relação com os órgãos de Estado e os provedores de políticas públicas no território tentehar. Sendo assim, desde os “tempos da CVRD” aos dias atuais, fossem quais fossem as tentativas do Estado de retirar das lideranças tentehar a prerrogativa de representar seu povo, elas fracassaram frente à habilidade política das lideranças junto aos seus pares, e à capacidade de readaptação do povo Tentehar aos novos modelos empreendidos pelos órgãos de Estado. Como na análise de Sahlins (1997) sobre o fenômeno do *develop man* entre os Aganen da Austrália, os Tentehar põem os seus recursos vindos do Estado a serviço do desenvolvimento das pessoas, mesmo quando trata de ganhar dinheiro, e que, esse desenvolvimento se manifesta, caracteristicamente, para aquele povo, como uma expansão dos poderes e dos valores tradicionais, sobretudo através da ampliação das trocas cerimoniais e de parentesco.

O Programa Nacional de Apoio ao Transporte Escolar – PNATE foi instituído pela Lei 10.880, de 09 de junho de 2004. Dois anos depois, a SEDUC-MA já havia adotado o sistema para a educação escolar indígena. Contudo, a modalidade implantada por aquele órgão foi rapidamente inflacionada pelas demandas dos indígenas, mais especificamente dos Tentehar.

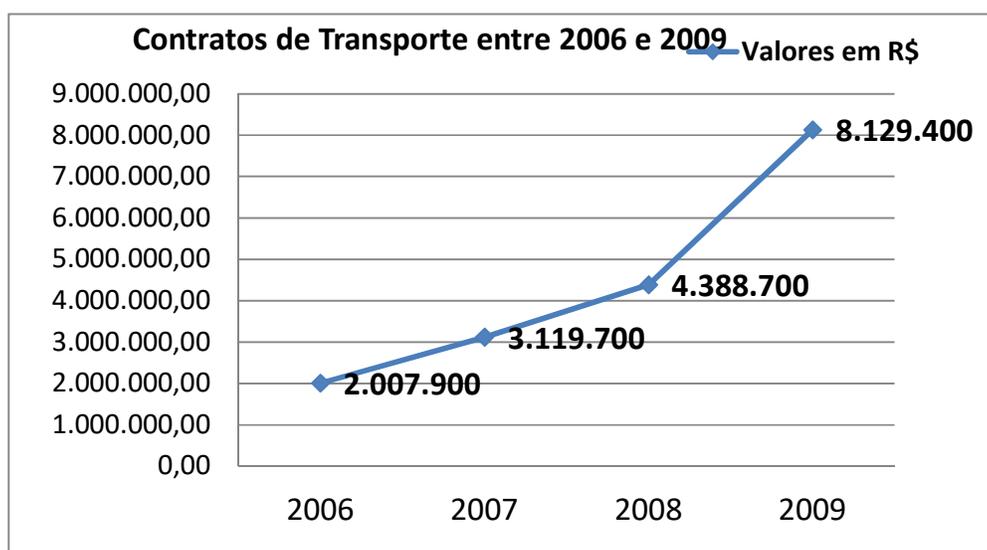
As lideranças tentehar identificaram no novo modelo de atendimento a possibilidade de capitalizar aliados externos e internos e potencializar o sistema de trocas. Desta forma, pressionaram a SEDUC a intensificar o programa de transporte escolar para as aldeias, sobretudo, para aquelas que não possuíssem o ensino fundamental de 5ª a 8ª séries e o ensino médio. Embora o programa já existisse, até 2006, os números eram pouco relevantes com relação à demanda existente na educação indígena, não ultrapassando o montante de R\$

600.000,00 anuais. Associada ao crescimento da oferta de vagas na educação básica destinadas aos alunos indígenas, surgiu a solicitação por serviços de transporte escolar para levar os alunos às escolas de ensino médio fora da aldeia ou aldeias que mantinham essa modalidade de ensino. Em 2006, o governo do estado fez um arranjo legislativo que incorporou as escolas indígenas ao sistema estadual de ensino. Desta forma, a Lei nº 286 de 01 setembro de 2006 criou os Centros de Ensino na Estrutura da Secretaria de Estado da Educação. Em seu Artigo 1º estabeleceu:

Fica o Poder Executivo autorizado a criar até trezentos e sessenta e dois Centros de Ensino na Estrutura da Secretaria de Estado da Educação para atender, prioritariamente, ao ensino médio, podendo, caso haja demanda, atender, também, ao ensino fundamental. (DO- MA 01/09/2006. pg. 27)

Portanto, é possível relacionar a publicação da Lei Estadual 286/09/06 com o crescimento exponencial na demanda de transporte escolar indígena. Naquela ocasião, as solicitações de contratos para transporte escolar, pleiteadas pelas Associações de Pais e Mestres Indígenas – ASPMI's, cresceram da seguinte maneira:

Figura 8: Evolução de valores dos contratos de transporte escolar indígena.



Fonte: SEDUC-MA. (ALMEIDA, 2012, p.119)

As lideranças tentehar, através de suas ASPMI, conseguiram junto à SEDUC, volumes consideráveis de dinheiro, que passaram a circular nas suas redes. Os valores de contratos de transporte cresceram exponencialmente e passaram de R\$ 2.007.900,00, no ano 2006, para R\$ 8.129.400,00, em 2009. Significa que as contas do Estado com Transporte Escolar Indígena cresceram mais 300% nos quatro anos observados (ALMEIDA, 2012, p.119-120).

Esse volume de recursos passou a ser controlado por um número pequeno de lideranças, se levarmos em conta a população total dos Tentehar no Maranhão na época da pesquisa, cerca de 24.000 pessoas. Dos contratos celebrados regularmente a cada ano, desde 2006, apenas seis por ano não foram estabelecidos entre ASPMI tentehar e a SEDUC. Desta maneira, o controle majoritário dos contratos foi exercido por lideranças que, em de 2009, concentrava mais de 87% dos recursos em apenas 18 ASPMI. Para cada ASPMI foi possível detectar uma rede de relações que circula desde as aldeias até complexas alianças político-partidárias que ajudam na sustentabilidade do sistema. O quadro a seguir mostra o repasse de recursos através de convênios celebrados entre as ASPMI e SEDUC:

*Tabela 5: Convênios celebrados Transporte Escola Indígena entre 2006 a 2009. (ALMEIDA, 2012, p.120)*

<b>Ano</b>	<b>Nº de Convênios Celebrados</b>	<b>Nº de Alunos atendidos</b>	<b>Valores em R\$</b>
<b>2006</b>	17	1.462	2.007.900,00
<b>2007</b>	20	1.749	3.119.700,00
<b>2008</b>	28	1.688	4.388.700,00
<b>2009</b>	24	1.682	8.129.400,00

Fonte: SEDUC-MA/2009

O volume de recursos cresceu a cada ano de maneira vertiginosa. Os padrões estabelecidos pela SEDUC-MA para estipular o montante de recursos não obedeciam, necessariamente, ao critério *per capita*, diferindo daqueles praticados pelo Programa Nacional

de Apoio ao Transporte Escolar – PNATE<sup>117</sup>, que variava entre R\$ 88,13 e R\$ 125,72, conforme a localidade rural onde o aluno estava. No Maranhão, segundo dados dessa mesma fonte, a média *per capita* era de R\$ 106,92. Contudo, essa média não se aplicava às escolas indígenas, já que estas operavam pelo critério de quilômetro rodado. Caso usássemos os critérios do PNATE para as escolas indígenas, obteríamos o número de 7.600 alunos indígenas como usuários deste serviço. Este dado é controverso, pois o número de escolas indígenas existentes nas aldeias, naquela época, não poderia absorver essa demanda, já que a maioria dos estudantes indígenas estava nas séries iniciais da educação básica e não eram os principais usuários do transporte. Isso implicaria na redução da quantidade de alunos a ser transportada.

A circunscrição do número de ASPMI a dezoito, como já mencionei, ajudou a consolidar e acelerar um processo de hierarquização jamais visto entre lideranças e grupos tentehar, pelo menos, na literatura etnográfica. Embora as relações de poder entre lideranças se não tenham iniciado com os programas educativos da SEDUC, foi através deles que a definição das forças chegou a seu ápice desde a introdução de grandes volumes de dinheiro durante a vigência do PGC.

A questão é que, com a inserção de grandes quantidades de dinheiro e outros bens, essas relações foram capitalizadas por grupos cada vez mais específicos e eletivos, que passaram a dirigir redes mais extensas de relações, porém, com comandos relativamente hierarquizados. Estas forças convivem com outras, como o poder dos chefes de família e dos caciques. Separadas, elas têm um poder menor com relação às grandes lideranças; contudo caciques e chefes de família podem formar alianças para fazer frente aos líderes que, segundo sua leitura, enveredaram pelo autoritarismo. Esses conflitos formam um dinâmico e tenso jogo de poder. Os Tentehar criam dissidências oriundas das anteriores. Esse movimento, no entanto, oscila conforme a disponibilidades dos bens em disputa. Assim, em períodos de grandes volumes de

---

<sup>117</sup>Programa instituído pela Lei nº 10.880, de 09 de junho de 2004.

dinheiro, como no tempo da CVRD, no tempo das Ong's e no tempo do transporte escolar, acontecem muitas rupturas, voltando à acomodação em períodos com escassez de bens.

Os volumes de dinheiro injetados tanto pela CVRD quanto pelas políticas públicas, como o Transporte Escolar Indígena, fizeram os Tentehar, de algum modo, prosperar como os Aganen australianos mencionados por Sahlins. O *developman* tentehar é sagaz e soube aproveitar as oportunidades criadas pelas tentativas de controle do Estado em diversas frentes. Assim, mesmo de passagem, é preciso dizer ainda que ao PGC e ao Transporte Escolar Indígena, devemos somar os valores que circularam durante a implantação e o início do Distrito Especial de Saúde Indígena. Esse período, é conhecido entre as lideranças tentehar como “no tempo das Ong” ou “quando cada chefe tinha uma Hilux”<sup>118</sup>. A estratégia do Ministério da Saúde, naquele período, foi semelhante, de certo modo, ao que fez o PGC: injetou grandes quantidades de dinheiro nas aldeias. A diferença é que esse sistema funcionou através de Convênios celebrados entre Associações Indígenas de Saúde e a Funasa<sup>119</sup>. Tais associações, também eram dirigidas pelas lideranças que, de posse dos recursos da saúde, ostentavam pick-ups nas cidades mais próximas. O DSEI-MA, até hoje, funciona dividido em polos de saúde que, na maioria, são controlados por lideranças tentehar, porém, não mais com controle dos recursos. Hoje, os Tentehar controlam a política dos recursos e influenciam, por exemplo, as indicações de nomes para ocupar posições nos quadros de saúde, como auxiliares de enfermagem, agentes de saúde e outros cargos relacionados à saúde indígena. O mesmo ocorre com a educação indígena. Esse quadro fica ainda mais complexo, se levarmos em conta a participação de Ong e seus projetos, seja em parceria com o Estado, seja com a iniciativa privada. Para exemplificar a ideia de sagacidade os exemplos são suficientes.

---

<sup>118</sup> Hilux é um carro do tipo pick-up, da marca japonesa Toyota.

<sup>119</sup> Para saber mais sobre esse período entre os Tentehar, ver Almeida (2009, 2012) e Katyane Cruz (2008).

Concluo que, a CVRD revelou relações anteriores que se mantinham por meio de uma economia simbólica de pessoas e coisas equilibrada por um estilo de chefia baseado no parentesco, mais especificamente, na família extensa. O grande volume de dinheiro provocou, no primeiro momento, uma breve ruptura nesse modelo, generalizando e banalizando o papel da chefia tentehar, confundindo as noções de cacique com a de chefe de família extensa. Num segundo momento, a força da família extensa mostrou-se mais eficiente para manter as relações de troca, bem como a captação de outras fontes de recursos. A CVRD serviu como experiência para formas de atuação postas em prática nos projetos seguintes sobre educação indígena, saúde indígena e a relação com Ong's. Nesse processo, as lideranças indígenas tornaram-se essenciais, impondo aos próprios Tentehar um novo referencial de chefia que tanto pode ser complementar aos anteriores, como concorrente. O importante é que as lideranças se fortaleceram com releituras de forças internas, o parentesco, a reciprocidade, a defesa da “tradição” feitas pelo acúmulo de conhecimentos que, geralmente, incluem o que vem de fora. Refiro-me, especificamente, aos processos de escolarização formal. Veremos isso na próxima seção.

Por tudo isso, acredito que nessa economia de pessoas e bens o que está realmente em jogo é o lugar das pessoas nas relações de poder. Por isso reitero que o bem mais disputado por todos é a posição social que uma pessoa pode ocupar, num quadro de posições específicas, em que a liderança assume papel central. Pois o líder, dependendo de seu lugar nesse quadro, pode dominar os próprios meios de produção e reprodução de líderes via redistribuição de posições (cargo de professor, técnico de enfermagem) e, por conseguinte, da rede de redistribuição de bens e mercadorias. Neste processo, a sagacidade de cada líder é posta à prova e caberá ao mais sagaz superar seus adversários.

## AS VIAGENS DOS MAÍRAS E A FORMAÇÃO DA LIDERANÇA TENTEHAR.

Como vimos na seção anterior, os “tempos da CVRD” constituíram um grande desafio para os Tentehar com implicações até os dias atuais. Contudo, serviu-lhes como experiência capaz de rearranjar as relações sociais, possibilitando-lhes criar modelos de respostas aos ataques dos brancos. “O tempo da CVRD” ficou marcado para os Tentehar da mesma forma que “o tempo de Alto Alegre”. Estes momentos extraordinários da história tentehar exigiram que o povo se reorganizasse de maneiras diferentes. Em ambos os casos, a atuação de pessoas destacadas ajudou a orientar e tomar decisões importantes. Estas pessoas nem sempre trabalharam juntas ou com os mesmos objetivos, mas cada uma ajudou a conformar o *status* do que hoje conhecemos como liderança tentehar. Como vimos, a princípio, as lideranças contemporâneas assumiram papéis cada vez mais destacados, sobretudo, após a intensificação das relações institucionais, seja com o Estado brasileiro, seja com as Ong’s. No capítulo III, discuti duas narrativas tentehar, a saber, a história de Maíra e seus filhos e a “origem das festas”. Sustentei que existe um *modus operandi* que impele os Tentehar ao aprendizado constante com quaisquer interlocutores, nos moldes do que propõe Andrade (2007, p. 116)<sup>120</sup>. Afirmei, também, que essas narrativas inspiram os Tentehar a seguir condutas semelhantes àquelas de seus heróis. Nesta seção, analiso estratégias que foram sendo gradativamente conformadas a partir da intensificação das relações sociais interétnicas, notadamente aquelas que acionam a acumulação de conhecimentos diversificados, incluindo a escolarização oferecida pelos brancos. Avalio que essas estratégias, para além do sentido utilitarista de conhecer o inimigo, estão relacionadas com o aprofundamento do *jeito de ser tentehar* inspirado na conduta dos heróis míticos e na capacidade destes de manipular o mundo. Assim sendo, sugiro que as lideranças tentehar contemporâneas são a amálgama resultante de um complexo quadro de

---

<sup>120</sup> Ver Capítulo II

relações interétnicas que se associam a características identitárias profundas e fortemente ancoradas nas suas tradições ancestrais. Enfim, posso dizer que uma liderança tentehar se forma com base nas estratégias de relacionamento com a alteridade.

Atualmente, uma das principais estratégias adotadas pelos Tentehar para a formação de suas lideranças – e creio não ser exclusividade deles – tem sido a escolarização. Neste caso específico, não se trata da implantação de escolas no interior das terras indígenas, mas da incorporação da escolarização dos brancos como processo formativo individual. Este movimento implica em uma pessoa se lançar para fora das aldeias e viver nas terras dos brancos, muitas vezes em suas casas. Estudar, portanto, é um movimento arriscado e difícil que nem todos conseguem por motivos diversos. Os que conseguem estudar em terras alheias, geralmente, estão ligados a condições específicas como, por exemplo, ter pais servidores públicos, conectar-se a uma família de maior prestígio e melhor condição financeira, ter parentes brancos na cidade. Este conjunto de fatores aumenta a chance de se estudar em escolas regulares dos brancos. Nos últimos anos, a relação entre ter escolarização e ser uma liderança tentehar é crescente. Para Gersem Luciano (2011, p. 46), seja qual for a modalidade e a qualidade da escolarização, ela quase sempre é desejada pelos povos indígenas, porque acaba contribuindo para o surgimento e acúmulo de capital social e político crítico, capaz de propor e implementar novas formas e estratégias de defesa e garantias de seus direitos. Ainda segundo esse autor, uma maior escolarização ajuda a desconstruir o “complexo de virar branco”, isto é, a imposição colonial de que os índios não devem misturar conhecimentos para permanecer puros. Luciano destaca que a ampliação da escolarização ajuda os povos indígenas no fortalecimento das estratégias de defesa implantadas contra processos colonialistas. Por isso, para além das escolas nas aldeias, há crescente procura por escolas dos brancos como estratégia de preparação de quadros. Arão Marize pondera que

Eu fui começar a ser alfabetizado com 12 anos de idade. Eu era mais observador porque na época quem tinha que ser alfabetizado primeiro era quem tinha mais de 20 anos de idade. Não tinha essa preocupação de pré-escola, por exemplo. Então, eu era mais observador, ficava na porta, ficava olhando pelas brechas. Mas qual era a preocupação do meu pai naquele tempo? Era que tinha que estudar, que ia chegar o momento que está se chegando hoje. Isso, ele sempre dizia. Quando eu fui começar a estudar com ele, lá no Bacurizinho, as primeiras leituras, eu lembro ainda do livro, não lembro quem é o autor e tudo, mas o título do livro era “A casinha do Morro”. Existia um texto em português: *“está vendo aquela casinha lá no alto, é ali que eu moro, tem uma janela do lado, uma árvore no fundo e tá vendo aquela casinha branca...”* Ele fazia a parte escrita, mas já também colocada muitos de nós para fazer o discurso na frente para daí ele ensinar a forma de agir e reagir dependendo das situações. Eu fui um desses que foi colocado na frente várias vezes. Ele selecionava as pessoas que se destacavam: tu vais trabalhar, tu vais ser assim, tu vais ser daquele jeito ali, esse aqui não dá para enfrentar isso. Era desse jeito. Então, esse ensinamento deixou muito para a gente não somente aprender a ler e escrever que era o básico, né! Porque não era necessário somente saber ler e escrever, mas também as estratégias de defesas orais. Ele sabia muito, ele fazia com muita profundidade. (ARÃO MARIZÉ, entrevista realizada em 03.06.2018) (Grifos meus)

Arão apresenta aspectos de planejamento e visão de futuro que seu pai, Alderico Lopes (falecido em 2017), mantinha para desenvolver “estratégias de sobrevivência”. Destaca-se o treinamento de novas lideranças selecionadas por suas habilidades e pela capacidade de reagir a desafios. Um aspecto realçado por Arão Marizê é a importância de associar a capacidade de ler e escrever com o que chamou de “estratégias de defesas orais”, nas quais considerava seu pai um mestre. Essas habilidades estão associadas ao que Goffman (2011) chamou de controle das impressões. Domínio da ânsia de falar, saber ouvir e avaliar cada passo do adversário para saber como agir e reagir. Alderico Lopes percebeu que os embates entre brancos e índios poderiam também ser travados em outras esferas nas quais era necessário preparar “guerreiros” com habilidades diversificadas. A escolarização de Arão Marizê, associada à capacidade de articulação com seu povo, permitiu que em 1993, assumisse a Administração Regional da Funai de São Luís.

Com relação à importância da escolarização para os Tentehar, Arão Marizê analisa

Eu já disse em relação a ouvir muito e analisar os fatos e ter estratégia própria de sobrevivência. Então, hoje em dia, uma das coisas que eu vejo assim que está despontado, apesar de muitas dificuldades, é que muitos

jovens estão tendo interesse de estudar [...] mas hoje em dia o que se pode observar é que não basta somente terminar o ensino médio, porque o conhecimento e a disputa por melhores dias, por emprego, já começa a existir entre os povos indígenas. Aquele indígena que estiver bem mais informado, mais desenvolvido, ele começa a competir com branco, começa a competir de índio com índio. Então houve uma evolução em relação também a essa estratégia porque agora tem gente querendo fazer, e já fazendo, medicina, outros fazendo direito, outros fazendo odontologia, outros fazendo outras áreas, porque se observa que enquanto a gente não utilizar essa estratégia oficial de educação, a gente vai continuar ainda sendo observadores das histórias do nosso povo e não vamos poder participar. Então, uma das estratégias aqui e que a gente avança muito, é que a gente tem que desenvolver o conhecimento nesse aspecto. Aí que eu estou falando que nós temos o conhecimento natural. Esse ninguém vai tirar. Esse a gente tem e pode dar aula para quem quiser. Agora, importante para nossa sobrevivência, é esse outro lado do mundo que é se especializar em uma área que não seja somente pedagogia. (Realizada em 03.06.2018)

Arão Marizê avalia que, para além das estratégias “próprias”, é preciso incorporar estratégias pautadas no processo de educação, que ele chama “oficiais”, ambas fundamentais para a construção do perfil de liderança. Isto nos faz retomar os argumentos propostos por Luciano (2011), quando diz que a educação faz parte do desejo de manejar os mundos do branco com o seu próprio mundo. Em sua fala, Arão destaca “o outro lado do mundo”, pois corroborando, com o que havia dito antes, os Tentehar não se veem drasticamente separados do mundo, mas sim, como se colocam nesse mundo. O manejo de conhecimentos é condição fundamental para uma boa liderança indígena, daí, não é surpresa que as grandes lideranças tentehar da atualidade tenham nível de escolaridade superior àqueles da geração imediatamente anterior. Para Arão, a utilização das “estratégias oficiais de educação” pode definir a posição dos Tentehar no jogo de poder: ser meros espectadores ou protagonistas da própria história. As “estratégias oficiais de educação” só fazem sentido para Arão num contexto de fortalecimento das habilidades tentehar: *“o entendimento que eu tenho é que um povo sem sua manifestação cultural, sem identificação cultural é um povo morto. O que me faz ser forte é a minha linguagem, é o meu jeito de ser, mas principalmente a manifestação cultural”* (ARÃO MARIZÉ, entrevista realizada em 04.06.2018). É esse *jeito de ser* que Arão chama de

“conhecimento natural” que ninguém lhes pode tirar. Assim, o objetivo é enriquecer o conhecimento com outras fontes que, em concordância com Luciano (2011), garanta a aquisição de capitais sociais e políticos necessários para enfrentar lutas em defesa de seu povo. A aquisição de conhecimentos estratégicos exigiu de Arão longos anos entre os brancos:

Eu saí do Bacurizinho com 12 anos de idade e vim morar aqui em Grajaú na casa dos outros. A primeira casa que eu morei aqui foi a casa do João Pindaíba, que era um senhor, que era guarda do Banco do Brasil na época. Não podia morar aqui, meu pai não tinha casa aqui, também não podia morar no Morro Branco. Lá, não tinha nem casa na época. Lá, na casa do João Pindaíba, eu era praticamente o serviçal da casa, limpava, lavava prato, enchia os potes, varria a casa, não andava na rua, naquele tempo não tinha essas liberdades. Em seguida, eu vim morar na outra casa da Dona Inez que ficava ali na rua da Aldeinha, perto da Prefeitura, que lá era uma antiga aldeia aqui em Grajaú, até hoje, por lembrança, é conhecida como rua da aldeinha. Lá eu fazia as mesmas atividades praticamente, mas uma das coisas que eu tinha como sobreviver para ganhar o dinheiro da merenda na época era jogar lixo fora, naquelas latas de querosene, naquele tempo não tinha limpeza de rua como tem hoje, pessoal de limpeza pública, e também vender “geladim”. Foi meu primeiro emprego e minha primeira demissão. Eu fui vender geladim para uma mulher e ela era muito grosseira... Maria Ferreira... muito rígida. Então eu estudava de manhã e à tarde eu ia vender geladim. Aí, uma vez eu fui subir pra Morro Branco, escorreguei numa pedra jacaré, quebrei o isopor, aí, ela não quis justificativa, disse que eu tinha era jogado bola. Ela me deu as contas. Mas, não me decepciono, não fiquei desanimado com isso. Cada situação dessa me remetia a criar mais força para estudar. Quando eu terminei o ginásio, eu ganhei uma bolsa na época da FUNAI, que era a Funai que pagava, eram muitos estudantes ali no antigo Santo Antônio. Aí eu fui estudar em São Luís. Na época eu ganhei uma bolsa, também nesse período da Vale, Grande Projeto Carajás, era hospedagem, alimentação e o colégio. Então não tinha lanche, aqueles lanches de 9 horas não existiam. Na época, meu pai levava daqui uns pacotes grandes de leite, que era da Inam, uns pacotões de 5 quilos que quebrava um galho, levava também umas carnes de jabá, que era umas carnes grossas... Aí eu fui passando, passei três anos em São Luís, terminei meu ensino médio. Fiz o vestibular pra UFMA, para direito, era 60 vagas, eu fui o 61. Aí eu fiquei esperando a desistência de alguém, mas não aconteceu. Eu fiquei revoltado porque eu estudava muito na época. Não tinha luxo, não tinha nada, eu tinha uma meta que era passar para direito. Mas eu nunca me isolei. Eu sempre conversava com os caciques, meu pai sempre ia lá, levava os caciques. Aí, logo depois eu retornei pra Funai, e depois retornei pra cá em Grajaú e passei a lecionar em uns cinco colégios aqui: Nicolau Dino, Mecenas e Santo Antonio.... Dei aula para preparação de concurso que teve aí. Aí, eu passei dois anos assim, nessa vida, dando aula. Aí, retornei lá para São Luís pra assumir a Chefia de Serviço ao Índio, que era um setor dentro da Delegacia da Funai na época, quem era o delegado era até o Benvindo, parece até que já morreu. Aí, logo depois eu assumi a delegacia Regional da Funai. Aí, por conta daquela situação que falei, antes do Decreto e da Roseana, eu fui demitido, acho que foi em dezembro ou foi julho de 1996. Aí, eu passei 97 sem emprego e logo depois eu assumi a Chefia do Posto Bacurizinho, pra tu ver que não tinha nada de errado, era uma

estratégia política (do chefe da Funai), me tiraram do foco e me nomearam pra ser chefe do posto. Aí, passei dois anos e saí do posto Bacurizinho, e não tem nada que abale a minha conduta. Aí, eu passei para a Seara política, porque a gente entende que as decisões locais que impactam os índios diretamente por região começam no município. Então, é por isso que eu estou vereador até 2020, mas a porta que se abriu ela terá pelo menos uma vaga em cada disputa, mesmo que não seja eu, mas sempre terá um indígena lá, sempre haverá nossa voz, nosso recado lá dentro (ARÃO MARIZÉ, entrevista realizada em 03.06.2018)

Ao descrever sua trajetória, Arão mostra quão tortuoso é o caminho do conhecimento. Sua vivência entre os brancos foi marcada, nos primeiros anos, por uma relação de exploração de mão de obra. Sua estada em “casa de família” era entendida pelos brancos como um “favor” que lhe prestavam. Assim, para poder estudar, Arão enfrentou trabalhos extras que era obrigado a executar. Os anos difíceis, no entanto, deram-lhe a possibilidade de assumir um cargo na Funai. Arão lamenta que o antropólogo Mércio Gomes, em seu livro *O índio na história*, tenha citado seu nome associado a um “inquérito administrativo que o julgou responsável pelo mau uso de verbas” (GOMES, 2002, p.346). Segundo Arão, esse episódio não corresponde à verdade, uma vez que sua saída estaria associada às críticas que teria feito ao Decreto 1.775/96 recém promulgado, bem como às críticas que fez à Governadora Roseana Sarney, publicadas em jornais da capital, referentes aos métodos de negociação para a pavimentação da BR 226, a mesma que corta a T.I. Cana-Brava. Segundo Arão, as negociações eram pautadas em políticas públicas (construção de escolas e postos de saúde) que já existiam enquanto obrigação do Estado. Estes teriam sido os motivos para sua exoneração da chefia da Funai. A intenção foi isolá-lo politicamente para não atrapalhar os planos da então governadora.

Assim como Arão, Cíntia Hayzumor explica como sua trajetória foi marcada pela educação escolar:

Na minha mocidade fui estudar em Amarante, não me adaptei à cidade. Sempre ia e voltava. Quando chegava no meio do ano não queria mais ir. Aí, fui estudar em Imperatriz, ensino fundamental maior. Quando retornei para a aldeia Juçaral, minha mãe morava lá, aí o Abrão<sup>121</sup>, que

---

<sup>121</sup> Abrão, já falecido, foi um dos fundadores da aldeia Juçaral, que dista 3 quilômetros de Lagoa Quieta. Era reconhecido como cantor e possuir capacidades xamanísticas.

hoje é o cantor, ele e a comunidade me escolheram para ser professora. Eles achavam que eu tinha essa capacidade, competência de ensinar. Eu fiz um curso de treinamento pela FUNAI. A FUNAI ofereceu um curso de monitor bilíngue, fiz a prova e passei, fiz um trabalho voluntário. Alfabetizei na língua. Meu primeiro contato (com a escola) foi na língua. Eu já falante de língua Tupi... Guajajara mesmo. Trabalhei dez a quinze anos pelo município e quando a educação passou para o Estado... fiz o curso de formação do Estado. Eu já estava na sala de aula e fiz o magistério indígena, fiz o seletivo de quinta a oitava série... O CIMI sempre capacitou junto, sempre tive oportunidade de participar dos encontros, participei de muitos encontros de professores, juntos de outras lideranças de outros estados. (CÍNTIA HAYZUUMOR, entrevista realizada em 09.11.2006)

A trajetória de Cíntia é marcada por intensa experiência fora das terras indígenas. Vários cursos de diversas instituições acumulam-se em seu currículo. Atualmente, Cíntia tem Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal de Goiás – UFG e Mestrado em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Ao justificar a peregrinação pelo mundo dos brancos, afirma que suas habilidades são cedidas pelos *maíras*, isto é, mesmo vivendo muito tempo entre os brancos, a *chave de leitura* (ALMEIDA, 2009) utilizada por Cíntia para decifrar os eventos está calcada nas narrativas de seu povo. As viagens de Maira'yr e Mucura'yr em busca do pai proporcionou rico aprendizado a ambos que, de posse desses saberes, puderam matar as onças e vingar a morte da mãe. Para Cíntia, a experiência com conhecimentos diversificados pode ajudar a mergulhar de modo ainda mais profundo no entendimento de seu povo. Esses dois exemplos podem ser estendidos para um número bem maior de lideranças tentehar que se destacam no cenário contemporâneo, tanto junto às suas bases, quanto no movimento indígena nacional e até internacional, como é o caso de Sônia Bone:

Estudei no Campo Formoso até a 4ª série, pois era o que tinha lá, e já a 5ª série a própria Funai ofereceu para a gente estudar em Grajaú. Aí fui eu, a Vânia, minha irmã, as filhas do tio Antenor e várias outras indígenas. A gente estudou em Grajaú um tempo, o pessoal ficou lá, eu voltei logo, pois não me adaptei... Eu tinha dez anos de idade só! Dez anos a primeira vez que saí de casa para estudar fora, pra fazer a 5ª série. Então, como eu não me adaptei muito eu voltei para Amarante e fiquei morando com minha vó, mãe do meu pai, não indígena, mas que também sempre morou em Campo Formoso, ali perto dos tios (indígenas). Então morei com minha vó um tempo em Amarante, aí depois... naquele tempo

era muito comum a gente sair para estudar e morar na casa das pessoas para “trabalhar para ganhar as coisas”. Então, nesse período, eu saí da casa de minha vó e fui morar na casa de um casal de professores lá em Amarante, com doze anos de idade. Então, com doze anos, eu trabalhava na “casa de família” e fazia tudo, fazia comida, cuidava de criança, lavava roupas, passava, lavava a casa, fazia tudo lá. E fiquei um ano lá. Eu não dava muito conta das coisas...eu nunca fui boa de trabalhos domésticos! Havia dias que eu não dava conta disso. Eu voltei para casa de minha avó e estudando, fazendo o ginásio e eu sempre me destacava. Desde o abc eu sempre me destacava na turma, por ser muito rápida, muito ágil nas coisas, entendia rápido, termina rápido as coisas... Eu vejo a Ywara muito assim também, a minha filha. Eu sempre era a primeira em português, eu era primeira em matemática, eu era a primeira em redação, isso em Amarante, na escola pública. Isso fazia com que muita gente percebia essa minha rapidez, essa minha agilidade. Naquele tempo, as pessoas chamavam de inteligente – “olha, fulano é inteligente!”. Aí, quando eu terminei o ginásio, tive um convite para estudar em Minas Gerais para fazer o ensino médio. A Funai fez uma parceria com a Fundação Caio Martins lá no município de Esmeraldas. Então surgiu na Coordenação da Funai o meu nome como uma indígena jovem, inteligente, esperta com potencial e que eles poderiam apostar em mim. Aí, de repente, chega o tio Toinho Guajajara, que trabalhava na Funai, que veio me buscar em Amarante e claro que teve reação negativa do meu pai, de minha mãe, de minha vó, todo mundo. Ninguém queria que eu fosse, mas eu que estava estudando, estudei no Campo Formoso, saí e estudei no Amarante, eu criei, eu sempre tive essa vontade de sair, de conhecer o mundo, de sair para estudar, de ir para além do que era o nosso lugar. Então, quando teve esse convite da Funai, eu tive certeza imediata que eu iria aceitar, embora minha família dizendo não, mas eu dizia eu quero ir. Então, juntou todo mundo lá em Amarante numa conversa e eu disse: ora, todo mundo está dizendo que eu não vou, mas por que que ninguém pergunta para mim? Por que ninguém pede a minha opinião? Aí, o tio Toinho escutou e disse: fala para eles que tu queres ir. Aí eu levantei e falei... Eu tinha 14 anos, ia completar 15 em seguida, mas tinha 14. Eu levantei e falei: gente eu quero ir. Por que vocês não me perguntam qual é a minha vontade? Eu vou! Afirmei. Eu já fui dizendo eu vou! Aí, minha família toda ficou olhando e minha tia disse: o quê? Ela vai? Aí foi como efeito dominó, todo mundo dizendo “ela vai? ”. Foi aí que meu pai disse: é minha filha, se você decidiu ir, você vá. Eu não vou dizer nem para ir nem para ficar, mas se você quiser voltar estaremos aqui. Aí minha mãe disse: se ela for, nunca mais ela vai voltar. Eu disse gente eu vou, eu sei falar, eu sei falar muito bem o português. Então, se eu não tiver gostando de lá eu peço para voltar. Então foi assim, de imediato já arrumou a mala e já saiu. Não teve essa coisa de se preparar para daqui a um mês. Entrei, arrumei a mala, subi no caminhão, naquela Mercedes azul da Funai, tu lembra? Aquela da Araribóia. Subi no caminhão e me mandei para Imperatriz. (SONIA BONE, entrevista realizada em 15.10.2018)

Assim como Arão e Cíntia, Sônia teve que se afastar de sua família para buscar conhecimentos externos. O trecho acima é apenas uma parte da trajetória de Sônia, que se graduou em Letras e seguiu uma extensa carreira na política indígena que vai da Coordenação das Organizações e Articulação do Povos Indígenas no Maranhão (COAPIMA), passando pela

COIAB, até chegar à Coordenação da APIB. Sua atuação destacada nos movimentos políticos rendeu-lhe um convite para concorrer como Vice-Presidente do Brasil pelo PSOL na chapa que tinha Guilherme Boulos como candidato a Presidente. Esta ascensão, inédita para um Tentehar, garante-lhe um status privilegiado, somente comparado aos feitos dos heróis culturais.

As viagens realizadas por inúmeras lideranças indígenas podem ser lidas do ponto de vista mítico narrativo, dadas as semelhanças na trajetória dos personagens. A sagacidade tentehar se constrói na relação com essa exterioridade. As duas principais narrativas, frequentemente acionadas pelos Tentehar, são “a origem das festas” e a “narrativa de Maira’yr e Mucura’yr”, já mencionadas várias vezes neste trabalho. Nos dois casos, os personagens se lançam em aventuras em terras desconhecidas, onde o conhecimento é adquirido por experiências vividas de maneira profunda com a alteridade.

Então, tomando essas duas narrativas como *chave de leitura* (Almeida, 2009), podemos comparar as viagens de Maira’yr, Mucura’yr e do pajé com as trajetórias vividas por lideranças atuais. Temos, então, os seguintes personagens que divido entre protagonistas e antagonistas:

A) Protagonistas

- a) Narrativa 1 Maíra’yr – filho de Maíra considerado esperto, inteligente e sagaz. Associando sua sagacidade aos poderes fantásticos que possui, empreende várias ações manipulando as forças da natureza como, por exemplo, criar água onde não há, transformar folhas em piranhas, ressuscitar seu irmão devorado pelo espírito pescador. Seus feitos acumulam-se de forma a superar o seu pai, Maíra. Mucura’yr – irmão de Maíra’yr, filho de Mucura com a Mulher de Maíra, é considerado descuidado com seus dons, impaciente, afoito. Por outro lado, sendo fiel ao seu irmão, é o principal aliado de todas as façanhas de Maira’yr. Seus dons especiais só se desenvolvem plenamente depois de ser morto pelo espírito pescador e ressuscitado por seu irmão. Após a morte

da mãe, os irmãos são criados pelas “onças”, até que, avisados pelo jacú, conhecem a verdade e se vingam.

- b) Narrativa 2 – Pajé (*arwê* na versão coletada por Wagley e Galvão). Este personagem identifica-se com Maira’yr, é sagaz, observador. Irmão do pajé que, por sua vez, se identifica com Mucura’yr. É impaciente, teimoso, afoito. É morto pelas “onças com mão de gente”. Na versão apresentada por Elomar (aldeia Juruá), é ressuscitado por seu irmão com o auxílio da Onça velha na forma humana. O pajé, assim como Maíra’yr, adquire muitos conhecimentos em sua jornada, pois vive muito tempo entre as onças e retorna com todo o conhecimento que dá origem a todas as festas tentehar.

#### B) Antagonistas

- a) Narrativa 1 – onças são apresentadas de maneira dúbia pelos narradores. Às vezes são implacáveis, às vezes, são comparados aos *àwà* (povo de cultura Jê), outras vezes, à pajés inimigos poderosos. Em todas as versões elas são superadas por Maira’yr e seu irmão. Além das onças, há espíritos da mata, das águas e da floresta que devem ser superados pelos irmãos a mando do pai.
- b) Narrativa 2 – “onças com mão de gente”. Primeiramente apresentadas como seres mágicos que flutuam coletando mel, são depois descritas como um povo diferente que detém o conhecimento das festas. Esse conhecimento é adquirido pelo pajé tentehar que o traz para o seu povo. Neste caso, as “onças” são consideradas hostis apenas no primeiro ato, provocadas pelas flechadas que o irmão afoito do pajé lhes desferiu. Em seguida, tornam-se fonte de inspiração e conhecimento.

Como afirmei antes, as atuais lideranças são uma amálgama resultante da profunda ligação com a ancestralidade tentehar e as relações interétnicas, principal fonte de conhecimento complementar ao ser tentehar. Para alguém tornar-se *akwa par* ou *irairakatu* (sábio e

habilidoso), deve adquirir conhecimento e sabedoria de fontes diversas que, muitas vezes, estão além da vivência entre os pares. Assim, a força da mistura impulsiona os tentehar a experimentar modalidades de alteridade que atraí e faz atrair e sem a qual o mundo soçobraria paralisado na semelhança (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 207).

Os protagonistas aqui descritos assemelham-se de tal forma que parecem representações uns dos outros. Dois pares de irmãos que se definem pela esperteza de um e fanfarronice do outro, dois irmãos habilidosos que manobram as dificuldades e dois irmãos que sucumbem à impaciência e pressa. Retomando o argumento de Maria Santana de que na “cabeça do índio” tem mais de uma pessoa, eu diria que os personagens, afinal, são dois lados da mesma moeda. Todos representam o Tentehar. Enquanto os personagens apressados e inexperientes representariam o Tentehar em estado imaturo, os personagens espertos e sagazes indicam o estágio de maturidade a que todos devem chegar. Para se tornar um Tentehar etc, a pessoa tentehar mimetiza o modo de ser dos heróis culturais, os seres mais sagazes conhecidos por eles. A imitação da conduta inclui as viagens ao desconhecido. Como num espelho, o reflexo das ações das atuais lideranças também retroalimenta as narrativas dos heróis míticos, ou seja, seus feitos são incorporados ao vasto repertório de aventuras contido nessas narrativas.

O caminho para essa empreitada, no entanto, não é fácil e, em tempos atuais, como no tempo das narrativas, passa pela provação na terra das onças. Tanto Arão Marizê, Cintia Santana, quanto Sônia Bone tiveram experiências de vivência em casa de brancos na cidade. Em ambos os casos, o objetivo era estudar. Maíra'yr e Mucura'yr, após a morte da mãe, foram “criados” pelas onças. A onça-velha matinha um intenso controle sobre sua conduta e sobre aonde eles podiam ir. O objetivo desse controle era não revelar a verdade sobre as condições da morte da mãe. Em última instância, era não revelar a verdade sobre quem eram os irmãos: tentehar etc. Viver entre as onças era, portanto, correr o risco de deixar de ser quem eram, mas,

por outro lado, proporcionou-lhes conhecer profundamente seus inimigos. O mesmo com o branco.

Neste processo, heróis míticos narrativos e lideranças tentehar contemporâneas partilham a vivência entre povos distintos do seu. As pessoas viajadas, que conhecem muitos lugares e muitas coisas, são consideradas experientes. Com as habilidades certas, pode-se ser *akwa par*. Estudar entre os brancos não é única fonte de aquisição de conhecimentos, mas torna-se eficiente na medida em que também proporciona a “viagem” ao desconhecido. A mãe de Sônia Bone temia que sua filha jamais voltasse, pois no exterior há muitos perigos; mas não eram os perigos físicos que a assustavam, eram aqueles ligados à sedução dos brancos, medo de “*deixar de ser índio*”. Toda “viagem” apresenta seus riscos e esse é um que assombra os que se lançam nela. Viajar, contudo, é condição para saber; uma pessoa viajada é alguém com maior chance de ser *akwa par*. O Sr. Adriano, ancião da aldeia Três Lagoas, reflete sobre o conhecimento que possui, fruto de suas andanças:

Aí pra cá é capital Teresina né? De lá pra cá e hoje está São Luís, bem aí depois de Teresina. Depois de São Luís, hoje tá a cidade de Vitorino Freire. Tudo não tinha estrada. Conseguiram fazer outra moradia (os Guajajara) onde hoje é Itaipava, subindo o Rio Mearim onde hoje o Pedro Marizê, você já ouviu falar no Pedro Marizê? Ele chegou pra cá em 54, de lá onde eles moravam, eu cheguei pra cá em 53. Não tenho leitura não, mas conhecimento eu vejo de onde eu venho alcançando. Criou Grajaú, criou Sítio Novo bem aí! Depois criou Montes Altos, Ribeirãozinho, Imperatriz. Depois de imperatriz criou Amarante, tudo na presença desse Guajajara aqui. Na presença desse Guajajara aqui! E tinha uma estrada de boiada, bem ali na aldeia Barriguda onde tá outra sobrinha minha. A estrada de boiada passava no Buritizal, Aterrado, e passando lá na aldeia Sapucaia, onde o meu bisavô morava. Até onde tá hoje Bom Futuro, de Bom futuro a São Luís, a Teresina. Esse daqui ia tocando boi mais ele (o avô), lá onde tá Bahia, lá onde tá a capital do Ceará, lá onde tá São Paulo. Tudo no conhecimento desse Guajajara aqui, tudo era virgem. E tudo isso eu alcancei. Agora eu não sei contar do outro lado do rio Tocantins, por aí eu não tenho conhecimento não, pro rumo do Pará. Nem também onde está outra aldeinha, Xingu chamado. Por aí tudo existe a nação né? De lá pra cá, até onde esbarrando no Rio Corda. Essa área foi demarcada pelos índios para fins de os parentes de vocês não tomarem de conta [...] Mas do que para frente não vou contar porque não alcancei isso daí. Só não tenho estudo, mas história eu tenho demais. (ADRIANO, entrevista realizada em 17.06.2018)

A posição do Sr. Adriano reflete o conhecimento adquirido por suas longas jornadas que se estendem no tempo e no espaço. Ao ver nascerem e morrerem aldeias, estradas, acompanhar demarcações, Sr. Adriano se julga sabedor das coisas. De fato, quando eu perguntava quem poderia falar sobre os Tentehar, os mais jovens sempre o indicavam como referência. A transformação dos lugares serve como marcadores temporais, mas também indicam marcos físicos que podem ser requisitados a confirmar a história do narrador. Assim, a aquisição desse tipo de saber é valorizada, sobretudo, por pessoas mais idosas que colecionam histórias de lugares e lugares com histórias para contar.

Olímpio Iwyramu, filho de Adriano, é uma reconhecida liderança tentehar da T.I. Araribóia. Destaca-se de maneira firme na luta contra a devastação das terras indígenas, enfrentando madeireiros e toda sorte de invasores. Sua atuação, embora apoiada pela maioria, nem sempre agradou a todos. Em 2005, após várias ações precipitadas que lhe custaram repreensões de lideranças mais antigas, Olímpio e outros Tentehar detiveram uma viatura da Funasa para protestar, segundo ele, contra a política negligente daquele órgão para com os índios da região do Juçaral. Ocorre que, durante os quinze dias de detenção, o veículo foi usado por Olímpio e seus companheiros para diversas idas à cidade de Amarante, que resultou na apreensão do carro e na prisão dos índios. Este fato causou grande impacto em Olímpio, que se retirou para viver entre os índios Kaiapó no Pará durante um longo período. Quando retornou, expôs seus novos métodos de luta aprendidos entre aqueles índios. Desde então, Olímpio se tornou uma das mais destacadas lideranças no combate ao desmatamento na T.I. Araribóia. Sua viagem é contada em tom épico e recheada de curiosidade sobre os “costumes diferentes” daqueles com os quais viveu. Em sua visão, a viagem serviu para o amadurecimento e autoconhecimento. Olímpio, assim, teria repetido a vivência de seus ancestrais narrativos passando de um estado a outro: de impaciente e afoito como Mucura’yr para sagaz e esperto como Maira’yr. Os mesmos que outrora o repreendiam hoje elogiam sua ação em defesa de seu

povo. Ainda há críticas a seus métodos de ação, mas é inegável que, hoje, Olímpio goza de status superior àquele que tinha em 2005.

O fator que une todas as histórias aqui descritas (Arão, Cíntia, Sônia, Adriano e Olímpio) é a “viagem”. A vivência em terras estranhas parece ser uma ação estratégica para aquisição de conhecimentos complementares à condição de líder. A vivência entre brancos, ou entre outros índios, indica a disposição dos Tentehar ao aprendizado com quem quer que seja. Conhecer realidades diversas fortalece o vínculo com o seu próprio povo. A viagem, portanto, é um processo de múltiplas faces. Os “viajantes” sacrificam a vivência cotidiana com seus pares, e, por isso, são, frequentemente, acusados de querer “deixar de ser tentehar”. Por outro lado, são admirados por “saber das coisas”, por “ver as coisas”. Vistos como conhecedores das coisas, são sempre chamados a opinar em todos os assuntos. Se, por um lado, se distanciam do ser tentehar pelos riscos nas viagens, por outro, aproximam-se dessa condição pela sabedoria adquirida. É essa sabedoria que torna a pessoa *akwa par*, condição cada vez mais exigida das lideranças tentehar. Para Arão Marizê,

Para o Governo do Estado, “índio sabido” é um prejuízo! Governo nenhum, instituição nenhuma quer que o indígena se prepare, porque a pessoa que está no poder hoje, ele se vê ameaçado quando tem uma pessoa informada, bem estruturada e que tem condição de competir de igual para igual com eles. (ARÃO MARIZÊ, entrevista realizada em 04.06.218)

Esta fala resume a condição estratégica da escolarização no processo de formação das novas lideranças. As viagens são entendidas como um processo semelhante por que passam os aspirantes a pajé (*paze*). A liderança é chamada a conhecer. Há que se ir ao desconhecido para dominá-lo, para domesticá-lo. A relação interétnica do Tentehar com os brancos ou com outros índios, que se dá por essa intensa interação representada simbolicamente aqui pela noção de “viagem”, revela o desejo profundo de manipulação das coisas, como disse no capítulo 3. A

questão não está no fato de os índios aceitarem as “coisas de branco” (como no caso dos jesuítas), ou as coisas de outros seres (como no caso das onças da narrativa) e depois rechaçá-las como se nunca as tivessem experimentado. O cerne está na experimentação em si. Experimentar funciona como um processo de aprendizagem que leva ao conhecimento necessário para manejar. O manejo ou a manipulação dos elementos experimentados torna-se mais cedo ou mais tarde, parte crucial na disputa por estar no mundo. Por isso, para Arão, deve haver condições de competir de igual para igual e, neste caso, competir é conhecer tanto, ou mais, que os outros.

O exemplo daqueles que se expõem a viajar deve ser lido como uma eficiente manobra política. Longe de representar a individualidade de seu próprio ponto de vista, o líder é reconhecido por sua capacidade de falar por muitos, em nome de muitos. Para isso, é necessário ser *akwaw par*, ter *irairakatu*. Lançar-se ao desconhecido para obter conhecimento não é só um privilégio para aqueles que podem fazê-lo, é um ato de coragem valorizado, mas que também gera responsabilidades que são continuamente cobradas. Ante a situação que lhe parece desfavorável, o “herói” tentehar, perfeitamente identificado com os filhos de Maíra, manipula discursos e práticas, configurando suas ações de maneira estratégica, de modo a nunca perder o controle da situação. Até as diferenças mais inconciliáveis podem ser revertidas em prol do seu protagonismo. A escolarização, portanto, tornou-se parte fundamental da formação de uma liderança. O líder refaz os caminhos ancestrais de *Maíra* e seus filhos e, ao fazê-lo, reescreve tanto a própria narrativa quanto a dos heróis em quem se espelha. A viagem estará assim completa e o líder poderá, finalmente, descansar em *karwape*; a morada longínqua para onde vão os Tentehar após a morte.

## “OS BRANCOS NÃO SABEM”

Nesta seção, discuto como a *sagacidade* é operada pelos Tentehar como uma vantagem sobre o branco. Com sua da experiência do contato, os Tentehar julgam-se especialistas em brancos, enquanto estes são ignorantes – talvez arrogantes – demais. Durante uma reunião do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena, em de 2009, representantes indígenas de várias regiões do Maranhão, discutiam propostas de orientação do transporte escolar indígena, feitas pela SEDUC-MA. Durante a apresentação das propostas, os Tentehar comentavam e riam entre si: “*nukwaw kwa karaiw a’e wà. Ma’e kwaw par ym wà*”. Quer dizer, “os brancos não sabem, eles são ignorantes!”. Esta expressão e outras variações são, frequentemente, proferidas pelos Tentehar em situações de interação com brancos<sup>122</sup>, quando os julgam mal informados, desinteressados ou pior, arrogantes acerca do conhecimento que têm sobre os índios e do conhecimento que os índios têm sobre eles próprios.

Basso (1979) afirma que as concepções Apaches Ocidentais fazem do homem branco são construções culturais encontradas entre vários povos indígenas. O autor completa que estas representações não se referem ao homem branco, propriamente dito, mas a uma abstração chamada “homem branco”, um complexo de ideias e valores, um pequeno sistema que Alfred Schutz chamou “tipificações tomadas como certas” que povos indígenas usam para conferir ordem e inteligibilidade a suas experiências com o branco. Enfim, o branco pode ser visto como um modelo não formalizado (BASSO, 1979, p. 04). Deve-se ter o cuidado de não tomar esse modelo de forma genérica para todos os brancos, a exemplo do que muitos brancos fazem com os índios. Cada povo indígena tem representações específicas baseadas em suas experiências com os “seus” brancos. A ideia que têm os Tentehar, por exemplo, acerca dos brancos com os

---

<sup>122</sup> Em outros contextos ouvi frases como “*nukwaw kwa a’e wà*” (eles não sabem de nada), ou ainda, “*Aipo napekwaw pixik kwaw ma’e*” (Será que vocês são totalmente ignorantes, não sabem nem um pouco das coisas?), além de inúmeras frases e contextos diferentes.

quais convivem também é uma construção cultural baseada em suas experiências. Assim, a frase “*nukwaw kwa karaiw a'e wà. Ma'e kwaw par ym wà*” (os brancos não sabem, eles são ignorantes) reflete apenas um aspecto da representação que os Tentehar têm dos brancos. Como parte dessa relação, os Tentehar contestam o entendimento que os brancos dizem ter acerca dos índios. Por isso, julgam conhecer mais sobre os brancos do que estes supõem.

Alguns autores atribuem essa diferença de entendimento à suposta incompreensão entre as partes envolvidas. Cardoso de Oliveira (1996, p. 31), por exemplo, em seu estudo sobre os Tikuna do Alto Solimões, argumenta que existe uma contradição entre a “sociedade nacional” e as “sociedades tribais”. Cada uma é caracterizada por um campo semântico que torna difícil a comunicação entre elas. Nessa perspectiva, o entendimento dos Tentehar acerca do branco não passaria de uma incompreensão sobre o mesmo e vice-versa. A minha convivência com os Tentehar, no entanto, tem demonstrado que se trata de um problema de outra ordem. Pete Gow (1991, p. 30-31) afirma que os conflitos entre os índios do baixo Urubamba e os brancos ocorrem, exatamente, porque cada um entende muito bem o outro. Diria que o caso Tentehar se assemelha ao relatado por Gow, todavia, há níveis de relações que devem ser observadas. Nas relações com os regionais no entorno das T.I., essa caracterização se mostra bastante pertinente, pois o nível de interação é intenso e, em alguns casos, a fronteira se torna indistinguível. No Povoado Campo Formoso, situado nos arredores da T.I. Araribóia, é difícil distinguir onde começa um Tentehar e onde termina um sertanejo<sup>123</sup>. As relações são permeadas por redes de parentes que se estendem para ambos os lados. Todos, no entanto, parecem saber, exatamente, seu lugar no sistema de relações com conhecimento expressivo uns dos outros. Assim, como na passagem de Gow (1991), a questão aqui é a proximidade relacional. Sônia Bone, ao falar de sua origem, comenta que:

---

<sup>123</sup> Os Tentehar chamam genericamente de sertanejos os brancos que moram nas zonas rurais nas proximidades da T.I. Araribóia genericamente. As áreas rurais são chamadas de sertão.

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. Campo Formoso foi crescendo e foram chegando tantas outras pessoas indígenas e não indígenas que ficou um lugar meio que indefinido porque estava dentro do território (SONIA BONE, entrevista realizada em 15.10.2018)

A indefinição citada por Sônia vai além da definição de lugar, avança sobre a ideia de quem era e não era índio, conforme as relações se estabeleciam. A afirmação de não haver “misturados” no território atendia às exigências da Funai, na época da demarcação. Nesse período, famílias com casamentos interétnicos foram “convidadas” a deixar a terra indígena Araribóia. Campo Formoso, portanto, aparece para os Tentehar como uma concessão dada aos índios que mantinham relações com não índios. Este ato benevolente tinha a intenção de proteger os parentes, ao mesmo tempo que mantinham os brancos numa distância próxima. Como afirmei, portanto, as relações sociais se estendem para os dois lados, criando espaços liminares onde todos circulam, todos pertencem ou não pertencem, conforme o contexto<sup>124</sup>.

Afastando-nos dessas relações mais imediatas, percebe-se que as reservas acerca da ignorância dos brancos ficam mais claras a medida em que outros atores sociais são envolvidos como, por exemplo, na relação com agentes de políticas públicas (saúde, educação, segurança), com estudiosos (incluindo antropólogos, historiadores, sociólogos, entre outros), e mesmo com os agentes do órgão oficial indigenista, justamente aqueles que se julgam especialistas em povos indígenas.

Arão Marizê afirma que:

O processo de evolução é natural, tu sabes disso, não é? Então quando eu ouço os estudiosos, os caras que dizem que são expert na história

---

<sup>124</sup> A relação do Povoado Campo Formoso com as terras indígenas na região pode ser vista em Barata (1989) e Carvalho (2018).

indígena, nas causas indígenas, quando eu me deparo com esse tipo de sujeito nas audiências ou nos seminários, nos congressos e que ele vai para a frente e começa a projetar aquela água projetada, que eu me nego a chamar de lágrima. Eu acho que ele coloca um objeto no olho pra justamente começar a lacrimejar nessa hora igual a jacaré. Para mim, aquilo ali é uma falsidade. E, principalmente, quando começa pega o microfone e nos remete a uma história do passado, (do tempo) de Pedro Álvares Cabral, e nos têm até hoje como tal. Que o índio é aquele que tem que caçar, que tem que andar pelado, é aquele que tem pescar no rio, é aquele que tem que pegar jatobá ou macaúba para sobreviver. Por isso, que eu te falo bem aqui: eu estou te contando as coisas, mas não estou te contando tudo, pois o ouro fica é conosco mesmo, o diamante é sobre esse aspecto. Nós temos as nossas estratégias próprias, segredos que são nossos. Não é através de livro, através de Google, através de Youtube que vocês vão descobrir isso. Então, eu fico chateado quando eu vejo um doutor, um PhD, sei lá, remeter a nossa atual situação a situação de 518 anos atrás. (ARÃO MARIZÊ, entrevista realizada em 03.06.2018)

Os atores sociais descritos por Arão são incapazes de compreender os Tentehar. Isso ocorre, porque o seu conhecimento estaria comprometido por imagens congeladas no tempo; uma hiperidealização do índio pautada em noções cristalizadas de como o índio deveria ser e não como é. A crítica de Arão tem os estudiosos como os principais construtores desta hiperidealização, pois eles contribuíram para a construção de imagens que mantêm um ideal de índio que não coincide com as imagens do presente. Em sua visão, a promessa de conhecimento fácil operada pelas redes sociais como Youtube e Google não dão conta da realidade. As imagens que Arão identifica como dos brancos com os quais convive revelam a superficialidade dos conhecimentos destes sobre o seu povo. Arão continua:

Então, essa forma que a gente tem de usar celular, de usar carro (quem tem condição), de usar casa com energia, de usar roupa, até de falar o português... Eu falo português por estratégia de defesa, porque o cara que me vê hoje e acha que eu sou burro, tá enganado. Tu, por exemplo, podes achar que eu sou burro, mas burro é aquele que não sabe falar minha linguagem. Eu falo tanta coisa e ele é incapaz de assimilar, de entender o que eu estou falando para ele. Então, quem é o incapaz nessa história? O incapaz é o cara que veio de Portugal, com sua canoa toda quebrada, fica aqui durante 518 anos e não consegue sequer me cumprimentar na minha linguagem. Quem é o incapaz nessa história? Sou eu ou é a pessoa que veio para cá com toda bagaceira possível achando que ele era o detentor de tudo e, até hoje, ele não consegue me cumprimentar na minha linguagem. (Realizada em 04.06.2018)

Arão avalia a premissa bastante difundida no senso comum de que os índios são “incapazes”. Os questionamentos apresentados por ele, de um lado, invertem a relação de capacidade de cada indivíduo na interação, mas, de outro lado, expõe a arrogância dos brancos que, aparentemente, demonstram desinteresse por aprofundar seu conhecimento acerca dos índios, contentando-se com imagens semiprontas do passado. O uso da língua é um fator distintivo das capacidades de cada ator social na relação. Enquanto os Tentehar falam o português, os brancos não conhecem o tupi dos Tentehar. Entendo que a “incapacidade” dos brancos para falar a língua dos Tentehar decorre da insignificância que lhe atribuem. O incômodo de Arão com a academia parece ser ainda maior, pois, trata-se de uma batalha pelo lugar de fala. Arão sente-se incomodado pela incompreensão dos brancos, pela arrogância e por não permitirem, em algumas ocasiões, que os Tentehar falem por si mesmos. Por isso, os Tentehar acreditam que sabem mais sobre os brancos do que estes jamais saberão sobre os índios. Não se trata apenas de mensuração de saberes, mas de equacionar interesses na relação. É preciso ter em mente que, anteriormente (seção três), Arão exaltou a necessidade de seus “parentes” de se preparar para a competição com os brancos. Ao desmistificar a ideia de que os índios são ignorantes, Arão questiona o lugar de quem fala pelos índios. A questão, portanto, não está centrada nos estudiosos, mas em quem são esses estudiosos. Se forem Tentehar, melhor. Afinal, os brancos podem não compreender os índios, mas sabem sobre suas próprias coisas e os Tentehar têm interesse em determinadas coisas do branco. Cíntia é enfática ao dizer que os “*brancos sabem as coisas deles, eles não sabem as nossas*” (Realizada em 14.06.2018).

A discrepância de interesse determina o grau de conhecimento de parte a parte. O interesse dos índios pelos brancos ajuda a compreendê-los e desenvolver o que Arão chamou de estratégias próprias que passam por conhecer o inimigo para derrotá-lo no seu próprio jogo.

Essa distância entre *o que sabem os índios sobre os brancos e o que sabem os brancos sobre os índios* é o interstício onde a ação dos Tentehar se desenvolve. É onde o gerenciamento

das impressões ocorre. Como disse Arão, “eu tenho meu jeito de fazer um gingado”. Os Tentehar, de forma sagaz, aproveitam-se de situações em que a linguagem entre os atores sociais está restringida pela dificuldade de entender a língua de cada um. Basso (1979, p. 09) reflete em seu estudo junto ao Apache que, nestes casos, os atores sociais desenvolvem linguagens alternativas para tentar sanar problemas de comunicação. A fala de Arão, no entanto, expõe a ideia de que, em muitos casos, a existência de vários *pontos cegos* na comunicação entre brancos e índios funciona como um trunfo para os índios.

Frequentemente, em reuniões importantes com autoridades de Estado, em que decisões são negociadas, os Tentehar, assim como fazem outros povos indígenas, utilizam a estratégia de alternar o português com o tupi. Quando falam entre si, usam o tupi para realinhar e estruturar discursos, táticas ou, simplesmente, para impressionar, gerando desconforto psicológico em seus interlocutores brancos. Nas negociações de transporte escolar indígena<sup>125</sup> durante as reuniões do Conselho Estadual de Educação Indígena do Maranhão – CEEI-MA, por exemplo, os representantes de várias localidades falavam entre si na sua língua com seus respectivos grupos, e, por vezes, entre grupos de localidades diferentes. Os brancos presentes se sentiam desconfortáveis por não entender o que está sendo dito, embora eles supusessem tratar-se das questões em pauta.

Estas estratégias são eficientes em mesas de negociação, de modo que, em várias situações, são encenadas como num teatro (GOFFMAN, 2012).

---

<sup>125</sup> A Seduc-Ma mantém convênios com Associações Indígenas de Pais e Mestres para a contratação de veículos no transporte de alunos indígenas para as escolas de referência. Estes convênios movimentam grandes volumes de recursos anualmente, fato que gera tensas negociações entre índios e a Seduc-MA. Para saber mais sobre esse assunto veja Almeida (2012).

Após acompanhar várias reuniões<sup>126</sup>, encontros, eventos pude compreender alguns aspectos que variam conforme o palco onde ocorre. Nas reuniões com os agentes da Seduc-Ma, por exemplo, há um padrão comportamental que pode ser ilustrado da seguinte maneira:

O palco: Secretaria de Estado da Educação em São Luís

As personagens:

Dos índios:

A liderança. Mulher ou homem tentehar que representa seu povo. É responsável pela fala principal e traduz os anseios de seu povo, um mediador entre as partes.

O povo: pessoas que acompanham a liderança para legitimar sua representatividade. Geralmente caciques (quando a liderança representa uma região de várias aldeias), jovens em aprendizado, ocupantes de cargos importantes na aldeia (professores, por exemplo).

Dos brancos:

Autoridades e seus auxiliares.

Primeiro Ato:

A liderança à frente do seu povo apresenta suas reivindicações que, em seguida, são ratificadas por aqueles com poder de fala (os caciques, professores) para legitimar a palavra do líder. Os demais (jovens, esposas e agregados) devem permanecer em silêncio. Nesse momento fala-se em português. Às vezes, um cacique fala em Tentehar para impressionar alguma autoridade de maior patente.

As autoridades retrucam e apresentam sua contraproposta. Este momento é crucial. Se a proposta não agrada, os índios iniciam performances ritualizadas da fala.

Todos passam a falar ao mesmo tempo em língua materna, primeiramente, entre si em tom e ritmo moderados. Este ato causa a sensação de murmúrios múltiplos que deixam todos os brancos apreensivos. O volume vai aumentando aos poucos, causando a sensação de cacofonia. Esta etapa é interrompida pelos próprios Tentehar, que sugerem que todos ouçam novamente com atenção a réplica dada aos brancos. É comum que, durante a repetição das propostas dos brancos, alguns integrantes do povo (geralmente alguém com lugar de fala) passe a falar em voz alta em língua tupi, deixando claro que está se referindo aos brancos presentes ou a quem esteja interferindo negativamente na negociação. Neste ponto, outras vozes deixam de ser murmúrios e passam a acenar positivamente para o locutor com confirmações a cada pausa. O primeiro ato termina com os ânimos exaltados e alto grau de apreensão.

Segundo Ato:

---

<sup>126</sup> Entre 2005 e 2010, trabalhei na Seduc-MA como técnico na Spervisão de Educação Escolar Indígena – Supeind. Durante esse período pude participar de inúmeras reuniões entre os índios e os agentes da Seduc-MA, tanto em ambientes urbanos quanto nas terras indígenas.

A *liderança* intervém, fazendo a mediação do conflito, ao assumir para si o papel de apaziguador das partes. Às vezes, pede desculpas pela forma rude que o seu povo agiu naquele momento, mas aproveita para reafirmar as suas reivindicações. Neste momento é comum dar explicação do pouco hábito dos índios com os protocolos dos brancos. Se as propostas apresentadas forem acatadas pelos brancos, ou se houver termos aceitáveis para ambos os lados, a negociação segue célere até o fim, caso contrário, o ritual é reencenado, causando pressão nos interlocutores, podendo chegar à interrupção para retomar noutra momento, ou mesmo noutra dia. Na pior das hipóteses, quando não há acordos, espera-se uma nova ação em tempo adequado.

#### Coda

Mesmo quando as negociações andam sem grandes percalços, a finalização é sempre dos índios. O espaço final é utilizado para agradecimentos, pedir desculpas pelas palavras rudes (mesmo aquelas que os brancos não entenderam) e justificá-las pelo “desconhecimento das coisas do branco”. Os encontros, geralmente, são finalizados com discursos de desconfiança acerca da “palavra dada pelos brancos” e de como estes já enganaram os índios muitas vezes. Este ato final funciona como um recado e um apelo para que não se desmanche o acordo.

Esse roteiro sugere que os Tentehar assumem estratégias para preencher a lacuna comunicativa entre eles e os brancos. Considerando que os pontos cegos são maiores por parte dos brancos, que não compreendem a língua nativa, os índios estariam em ligeira vantagem. A alternância entre uma língua e outra, associada à troca de tom, ritmo e volume, é como um jogo psicológico para criar apreensão nos interlocutores. A pressão psicológica só é possível porque os Tentehar conhecem as imagens estereotipadas que os brancos têm dos índios. Com base nessas imagens, manipulam as impressões, por exemplo, vindo pintados às reuniões, demonstrando impaciência com as falas, resmungando em língua materna durante a fala dos brancos, ao mesmo tempo em que suas lideranças pedem calma aos patrícios, pedem desculpas pelos “mais alterados”. Desta forma, os Tentehar operam tanto com a imagem de índio “bravo” quanto de índio “gentil”, criando, ora empatia (quando encarnam as imagens de gentil), ora temor e afastamento (quando encarnam os “bravos”). As duas imagens quase sempre vêm juntas.

Descrever como uma peça de teatro a manipulação das impressões feitas pelos Tentehar não quer dizer que sejam ações planejadas. Pelo contrário, são representações espontâneas da

relação que mantêm com os brancos. Contudo, a repetição cerimonial desses encontros proporcionou aos Tentehar extrair daí, como se diz de uma peça teatral, um roteiro a ser seguido e no qual todos têm um papel definido. Não há combinações prévias ao encontro, ninguém repassa as falas. Ramos (1990), ao descrever um boato que envolveu um determinado homem Maiogong de grande destaque social e político no complexo da comunidade de Auaris, usa recurso semelhante ao que vimos acima. Como no exemplo que dei, a peça desenvolve-se de tal forma que se assemelha a um psicodrama ou, não fosse pela ausência de ensaios, confundir-se-ia com teatro sem bastidores, onde atores e plateia constroem o folheto ao sabor da própria trama (RAMOS, 1990, p. 284). Há tensões na aparente convivência pacífica entre índios e brancos, como havia entre Sanumá e Maiongong. A exposição dessas tensões pode ser fatal para as pretensões dos Tentehar de estabelecer canais de diálogo. Dessa maneira, elas são equacionadas de modo a fazer pensar que todos estão trabalhando para dirimi-las.

Em março de 2012, durante uma reunião entre servidores da Funai, Ministério Público e Seduc-MA, esta representada pelo técnico da Unidade Regional de Educação, Francisco Bennoni e os índios da aldeia Ipu, essa cena se repetiu. Na reunião, foi discutido o funcionamento da escola e o seu controle. Duas aldeias, que antes eram apenas uma, disputavam o controle da escola e a prioridade na contratação de professores indígenas. Nesse cenário, opunham-se dois grupos familiares distintos que, diante das autoridades institucionais, operavam para convencê-los de seu ponto de vista.

Seguindo o roteiro, a abertura dos trabalhos foi feita por Sulane Ribeiro, seguida pela fala do professor Lauro que enfatizou: *“hoje é um dia de resolução da educação para os filhos da aldeia. Faremos isso em paz, tomaremos uma decisão definitiva”* (SULUENE RIBEIRO em 20.03.2012). O professor Lauro enfatizou que as pendências seriam resolvidas em paz entre os adversários. No entanto, ao citar a necessidade da paz expõe a tensão entre os dois lados. Do

mesmo modo, ao sugerir que a resolução fosse tomada para os “filhos da aldeia”, apontou mais uma oposição, entre estudantes que estudavam na aldeia e os que iam à cidade.

Sua fala foi retrucada pelo Cacique Zé Lopes da aldeia Ipu, que reafirmou a importância da reunião, da presença dos parentes e das autoridades. Após uma longa introdução que expôs sua luta pela educação desde os tempos de monitor bilingue da Funai, o cacique pediu a todos que fizessem os trabalhos em paz, como solicitara seu antecessor. Ao encerrar, no entanto, fez uma demonstração de força:

Queria que a nova geração, que está aí liderando essa escola, e a comunidade parassem de brigar. Até porque se fosse para brigar quem venceria? Entre netos, filhos e bisnetos, só o meu povo são mais de 122 pessoas. Então, digo para vocês, não criem problemas, pois os prestadores de serviços, os professores são para executar as ações. Lembrem que briga não resolverá os problemas dos índios. (CCIQUE ZÉ LOPES em 20.03.2012)

Mostrar o grande número de parentes demonstra a força de seu grupo em relação ao grupo adversário. Ao questionar “quem vencerá”, o cacique quis inibir o adversário. A retórica é sempre a de paz, mas as demonstrações de força servem para avisar que estão prontos para o embate. Após as falas do primeiro grupo, o segundo tomou a palavra e expôs seu ponto de vista.

Ivan Guajajara disse:

Meu manifesto é pacífico, mas devo me exaltar por conta das coisas que foram ditas. Nossa escola, aqui na aldeia nunca parou de funcionar. Parou para aqueles que mandaram seus filhos para a cidade, parou para aqueles que preferiram o ensino dos brancos na cidade (IVAN GUAJAJARA em 20.03.2012).

A fala de Ivan expôs, novamente, a oposição entre aqueles que estudavam na aldeia e aqueles que iam para a cidade de Grajaú. Após a exposição, a proposta em comum dos dois grupos era para que a Unidade Regional de Educação aumentasse o número de professores na aldeia. Assim, ambos os grupos poderiam operar com professores de suas preferências. Durante

as falas de cada lado, o ritual que descrevi anteriormente repetiu-se várias vezes. As interrupções foram feitas por participantes mais exaltados de cada um dos lados. As lideranças de ambos sempre retomavam suas falas, pedindo paz uns aos outros. As autoridades presentes estavam visivelmente apreensivas.

Quando, finalmente, chegou a vez de falarem os representantes brancos, os ânimos já estavam exaltados e a hora avançada. O representante da Seduc-Ma, para quem a maioria das propostas foi dirigida, tomou a palavra e se apressou em prometer a contratação imediata de vários professores para suprir as necessidades expostas pelos índios e sanar a peleia entre eles. Com as reivindicações atendidas, o evento se encerrou com ambas as partes satisfeitas a se confraternizar.

Na ocasião, os dois grupos familiares exploraram a apreensão que causam aos brancos. Exacerbaram a disputa, deixando a impressão da explosão iminente de um conflito. É sabido, no entanto, que as famílias ali reunidas vivem entre rupturas e alianças constantes. Naquele caso, a manipulação das impressões dos brancos serviu aos dois lados. O conflito deveria pairar, de modo a dar a impressão de um ambiente beligerante. A retórica de paz, que deveria servir para amenizar os ânimos, só conseguia deixar ainda mais tensa a situação entre as partes. No final, aproveitando-se do temor das autoridades presentes ambos os grupos saíram vitoriosos.

Arão Marizê afirma:

Situações que eu considero que são, também, estratégias de inteligência utilizadas, hoje em dia. O Estado assumiu a educação escolar indígena. Ele foi cedendo porque foi cômodo demais para o Estado ninguém fazer manifestação na Secretaria de Educação. “Ah, eu quero uma escola no meu quintal. O Estado dizia tá bom, tá aprovado com professor e tudo”. De forma irresponsável, fatos irrealis, alunos e professores fantasmas. Quer dizer, o Estado foi facilitando isso. Assim como no exemplo do dinheiro da Vale, na época aconteceu também (com a educação) a mesma estratégia. Se ele (o cacique) com 15 ou 20 alunos que tem essa família está criando isso, então eu também vou criar uma outra aldeia com a mesma quantidade, pois eu também vou querer uma escola para lá. Isso também contribuiu para essa subdivisão de aldeias. (ARAÓ MARIZÉ, entrevista realizada em 04.06.2018)

A reunião no Ipu fez parte dessa “*estratégia de inteligência*”. A manipulação das impressões, e a suposta exarcebação do conflito aumentaram o temor de manifestações e prejuízos à imagem dos operadores de política pública do Estado. Assim foram atendidas as reivindicações, mesmo sem a garantia de bom funcionamento do sistema. A cisão das aldeias não significa uma ruptura drástica de relacionamento entre as partes. Em alguns casos, serve para aliviar as tensões provocadas pela impossibilidade de abrigar a todos nas poucas posições de poder existentes. Uma grande aldeia, como Ipu, pode abrigar várias famílias extensas que disputam os mecanismos de poder. Cotidianamente, seria quase impossível perceber a diferença de onde começa uma família e termina outra. As relações são estreitas, mesmo entre aqueles que mais se antagonizam. Diante de um inimigo externo, essas diferenças são, temporariamente, esquecidas. No caso descrito, o inimigo externo serviu aos propósitos de todos. A construção de uma nova aldeia só foi possível pelo atendimento das exigências dos grupos familiares que se posicionaram em lados opostos na reunião, mas que fazem parte de uma rede relações que se amplia, ao invés de se desfazer com a subdivisão da aldeia.

Como mencionei anteriormente, os brancos trabalham com imagens semiprontas sobre os índios. A imprevisibilidade, o não entendimento da burocracia e a beligerância são algumas das imagens mantidas pelos brancos a respeito dos Tentehar, sobretudo, em questões de educação, como no exemplo mencionado. Os Tentehar gerenciam essas imagens, conforme os agentes com os quais se relacionam.

No exemplo acima, a ação se passou no embate com servidores da Seduc-MA, o que nos leva à questão dos quadros funcionais daquela instituição. As equipes técnicas não são renovadas, nem capacitadas para trabalhar com povos indígenas. O tempo de atuação na área não traz, necessariamente, expertise aos servidores, pois as experiências vividas são um misto de bons momentos, que se inscrevem num campo interpessoal e de percalços nas experiências

causadas por uma política de ausências<sup>127</sup> do Estado. Entre índios e servidores há um sentimento misto de simpatias e mágoas compartilhadas na execução das políticas. As frequentes retenções das equipes da Seduc em Terras Indígenas, como forma de negociar direitos são uma temática frequente nos diálogos entre servidores. Esses eventos são relatados como aventuras heróicas e apavorantes. Novamente aqui imagens são construídas e desfeitas nas relações com os índios.

A entrada de servidores da Seduc nas terras tentehar é sempre precedida por um nível alarmante de stress. No caso descrito acima, os servidores são levados a crer que podem ficar retidos, caso não resolvam as questões postas pelos índios. Naquela reunião os Tentehar usaram o manejo dos temores dos brancos, ao mesmo tempo que insistiam numa retórica de paz, deixando transparecer a ideia de um conflito insolúvel entre as partes, que poderia resultar na retenção da equipe da Seduc.

Às vezes, o controle das impressões não é suficiente para alcançar os objetivos. Nesse caso, as estratégias se exacerbam. Em junho de 2009, uma equipe com três servidores da Seduc-MA e uma servidora da Funai foi retida na aldeia Zutiwa. Os servidores foram proibidos de sair do local por quase sete dias consecutivos. Na ocasião, os índios reivindicavam a construção de uma escola para acomodar mais 300 alunos. Exemplos como esse são muitos na história da relação da Seduc-MA com os Tentehar. Esses eventos reforçam imagens cultivadas pelos brancos de que os Tentehar podem ser “traíçoeiros e violentos”. Assumir estratégias extremas como essa tem custos que só serão conhecidos a médio e longo prazo, mas podem ajudar no reforço de imagens que, cedo ou tarde, favorecem as estratégias utilizadas pelos índios em negociações futuras. O estigma de índio bravo funciona como um desestabilizador de força nas mesas de negociação. Os Tentehar sabem que os “brancos têm medo”, e têm medo porque “não sabem”.

---

<sup>127</sup> Refiro-me à ausência do Estado no acompanhamento de suas próprias políticas. As escolas indígenas, por exemplo, não contam com acompanhamento pedagógico e outros serviços básicos para funcionar.

Servidores mais antigos, que já passaram por esse tipo de experiência, relatam as cenas com frequência aos aspirantes. Desta forma, a preparação dos novos servidores, quando surgem, está condicionada à construção de estereótipos acerca dos índios, que determinam o grau de envolvimento a favor ou contra eles. A fraca execução da política de educação promovida pelo Estado ou ausência de ações por parte do órgão responsável, tem levado à intensificação do impasse, que consiste, de um lado, em os servidores afirmarem não querer ir à terra indígena por medo de serem retidos e de outro, nos índios dizerem que retêm servidores por ser a única ação eficaz para chamar a atenção da Seduca-MA para seus problemas.

Em maio de 2016, a Seduc-MA enviou diversas equipes às terras indígenas para fazerem diagnóstico da educação escolar indígena no Maranhão. Na ocasião, lideranças do povo Tentehar da T.I. Cana-Brava/Guajajara reclamaram da infiltração de policiais à paisana, porém armados, entre os servidores da Seduc-MA. A presença de policiais, segundo uma servidora da Seduc-MA<sup>128</sup> foi designada pelo então secretário de Estado da Educação e tinha como objetivo dar segurança às equipes de trabalho. Essa ação foi emblemática do racismo<sup>129</sup> tácito das ações do Estado para com os povos indígenas. Os canais de comunicação são substituídos por ações autoritárias baseadas em estereótipos construídos ao longo dos anos. Desse modo, as ações que conotam o racismo institucionalizado na estrutura da Seduc-MA não são combatidas, pois sequer são percebidas, dado o grau de violência simbólica dessas ações.

Diante disso, as reações do Tentehar são como microrrevoluções cotidianas. A ação do Estado, através de suas políticas públicas, opera no geral, enquanto os Tentehar agem digamos, no varejo, em extensas áreas e em pequenos grupos (ALMEIDA, 2012). Ao contrário do que transparece na separação das aldeias, não se rompem as redes de relações, e, em muitos casos,

---

<sup>128</sup> A servidora em questão autorizou-me a usar seu depoimento, mas que omitisse seu nome.

<sup>129</sup> Sobre esse assunto, ver Almeida (2018).

até se ampliam. O exemplo do Ipu é semelhante ao da construção da aldeia Lagoa Quieta como vimos no capítulo 3.

Depreende-se disso que os Tentehar fazem leituras das imagens que os brancos têm deles e as manipulam em pequenas ações que não têm grande impacto. Tais ações, geralmente, não são violentas e estão integradas às regras impostas pelos brancos, mas subvertidas pela “malandragem” dos Tentehar, como sugeriu Arão. Segundo Scott (2002), é fato que, apesar de toda sua importância para os lugares onde ocorreram, as rebeliões camponesas, excetuando as “revoluções” camponesas, são poucas e diversas. Não são comparativamente raras as circunstâncias que favorecem levantes camponeses de larga escala, mas também as revoltas por elas provocadas são quase sempre totalmente esmagadas. Alto Alegre, por exemplo, foi o mais recente e violento confronto de grandes proporções na história do contato dos Tentehar com os brancos. Os custos daquela ação ecoam na memória dos Tentehar até hoje. Na verdade, mesmo as revoltas que fracassaram podem representar algum ganho: umas poucas concessões por parte do Estado ou dos proprietários de terras, uma breve pausa em nas novas e dolorosas relações de produção e, pelo menos, uma memória da resistência e da coragem que pode servir para o futuro. Tais ganhos, porém, são incertos, enquanto o massacre, a repressão e a desmoralização da derrota são tão certos quanto reais. (SCOTT, 2002, p. 11).

Os exemplos levantados até aqui levam-me a crer que as ações desenvolvidas pelos Tentehar são ponderadas em termos dos ganhos que podem ou não usufruir nas pequenas ações. Com certeza, levam em conta os custos representados pelo massacre, a repressão e a desmoralização da derrota sugeridos por Scott. Assim, as práticas hoje utilizadas pelos Tentehar estariam mais alinhadas a estratégias individuais que acabam tendo efeitos coletivos, o que se reflete no senso comum. Servidores, antropólogos e agentes de Ong’s costumam ver os

Tentehar como “desunidos” e esfacelados. Essa “desunião”, é vista como resultado de anos de contato com os brancos. Assim, representaria um processo inexorável de desestruturação social que os leva à cisão de suas aldeias. Ocorre que essa “desunião” expõe mais a organização social tentehar e menos processos de desestruturação. Do mesmo modo, longe de representar a quebra das relações, a cisão amplia as redes de relações e causa confusão na leitura que os brancos fazem desses eventos. Esse comportamento que supõe um fracionamento das aldeias, faz parte de uma estratégia semelhante àquela preconizada por Scott (1985), ou seja, seriam as armas comuns dos grupos relativamente sem poder: fazer “corpo mole”, dissimulação, submissão falsa, saques, incêndios premeditados, ignorância fingida, fofoca, sabotagem e outras coisas dessa natureza. Esse tipo de ação não exigiria, a rigor, coordenação elaborada ou planejamento de longo prazo. No caso dos Tentehar, apresenta-se como um *ethos*, inspiração ancestral que incita condutas que valorizam o uso da sagacidade. Em outra ocasião registrei uma série de ações transgressoras dos Tentehar com relação às políticas públicas de educação e saúde provocando a desestruturação do sistema implantado pelo Estado. Em toda parte, as pequenas ações desenvolvidas por eles criam confusão e sabotam as políticas na forma pensada pelos agentes do Estado. Este, por sua vez, responde com mais políticas e normas. Esbarra, porém, nas microbarreiras deixadas pelas ações do Tentehar. Cada nova aldeia criada sugere uma nova gama de recursos e ações burocráticas a serem desenvolvidas. Esse movimento representa um ciclo representado, de um lado, pelo Estado tentando controlar os recursos e os próprios índios através de suas políticas, e, de outro lado, os Tentehar reproduzindo a si mesmos, formando novas aldeias que demandam mais controle e mais recursos. A resolução de interesses individuais é entendida pelos agentes do Estado como “desunião entre os índios” que deixa rastros físicos bem claros, mas é, justamente, esse processo de “fragmentação” que possibilita aos Tentehar a mobilização rápida, improvisada, sagaz.

Em suma, os Tentehar operam num espaço entre o que pensam e o que sabem os brancos sobre eles. Procuram captar as imagens com as quais os brancos costumam reconhecê-los, ou criam imagens que podem favorecer ações futuras. Os Tentehar julgam saber bem mais sobre os brancos que estes sobre os índios, todavia, não subestimam sua força e capacidade de reação, repressão ou outras formas de “prejudicar o índio”. É neste espaço que desenvolvem formas de resistência cotidiana.

Desde os anos 80, a Funai e diversos parceiros tentaram introduzir os Tentehar na produção capitalista. Projetos de cultivo, roça mecanizada, criação de peixes são infundáveis como o são os registros de fracasso (segundo o ponto de vista dos financiadores). Em 2002, por exemplo, a Cáritas Brasileira, em associação com o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, idealizou um projeto de cultivo de mandioca com o objetivo de fazer farinha para consumo e comércio de excedentes. O projeto se desenvolveu na aldeia Tarumã, TI Araribóia, com a utilização de limpeza mecanizada do terreno, reuniões comunitárias e oficinas com os moradores da aldeia. Depois de pronta, a roça ficou sob os cuidados da comunidade, que deveria manter e preparar a mandioca para o passo seguinte que era a feitura da farinha. Este passo, porém, nunca foi dado.

À medida que as raízes amadureciam eram retiradas, mas ninguém sabia dizer quem as retirava. No fim, eram todos e não era ninguém. Alguns diziam: “foram os jumentos, eles entram lá e comem tudo”. O projeto nunca produziu farinha como excedente e comércio, mas nunca faltou farinha na aldeia. Todos estavam ocupados demais com seus interesses e afazeres para realizar ações de cunho coletivo e que não demonstravam ganhos imediatos, mas que alteravam, significativamente, a forma de se relacionar com a roça, com os negócios, com os outros. O comércio com povoados próximos ou com outras aldeias também nunca foi interrompido, apenas não ocorre na forma pensada pelos idealizadores do projeto. Nas conversas com os agentes da Cáritas e do CIMI que, naturalmente, não compreendiam porque

o projeto não deu certo, os índios admitiam pesarosos que foi uma “falha” pontual e que não ocorreria de novo, caso o projeto fosse retomado. O modo comunitário sugerido pelas instituições chocava-se com as ações individualizadas dos Tentehar. Uma grande roça que deveria ser cuidada por todos era o mesmo que não ser cuidada por ninguém. Além da roça comunitária, a maioria das pessoas têm as suas próprias roças, da quais extraíam seus próprios excedentes e os comercializavam sem intermediários.

Apesar de os agentes dessas duas instituições fazerem parte do grupo de apoiadores das causas indígenas e de, supostamente, ter diálogo com os índios, suas ações esbarraram na lacuna entre o que pensavam que sabiam sobre os índios e o que realmente sabiam. Ambas as instituições são expressões da igreja católica no Brasil. Assim, o imaginário de “comunidade” operado por ambos reflete implicações religiosas e idealizadas. Essa idealização mistura-se com a noção do “bom selvagem”, gerando um tipo ideal que remete às primeiras comunidades eclesiais cristãs e no fim, projetam essas imagens nos índios.

Novamente os Tentehar estavam à dianteira, pois a relação estreitada com essas instituições amplia a rede política, fazendo com que a aldeia Tarumã entrasse no circuito político. Afinal, as pessoas de Tarumã deixaram-se relacionar com essas instituições pela aliança que representava. A despeito do fracasso, as instituições continuaram a se relacionar com as pessoas da aldeia. A instalação de um projeto numa aldeia, dá-lhe em um status diferenciado. Do mesmo modo, aproxima-a das outras que, frequentemente, são beneficiadas por grandes ações. As relações com projetos foram estabelecidas no “tempo da CVRD” e as respostas são criativas e diversas. Sejam quais forem as formas ou os atores sociais envolvidos, os Tentehar tentam fazer a leitura das imagens que seus interlocutores têm e, a partir delas, criar novas imagens que levam a desfechos que os beneficiem. Por fim, os Tentehar também construíram imagens dos brancos para si, mas, como era de se esperar, os brancos não sabem disso.

Outro aspecto da exploração da “ignorância” dos brancos reflete-se nos *jogos linguísticos, troças e brincadeiras* que fazem os Tentehar em determinados contextos. Cada elemento tem sua importância e uso em momentos específicos. Os jogos, por exemplo, consistem na passagem constante de uma língua a outra para confundir o interlocutor. Simular/imitar a fala dos brancos com seus sotaques variados de forma caricata ou simular a fala dos próprios parentes exaltando aspectos que acham pitorescos, como, por exemplo, a fala híbrida de alguns índios que falam tupi misturado com português, são algumas formas de jogar. Já as troças apresentam-se de formas variadas. As mais comuns consistem no hábito de ensinar frases de duplo sentido aos brancos ou palavras que, uma vez traduzidas para o português, assumem significados pejorativos como, por exemplo, “arapuha” (veado), ou, “hekyrakatu” (eu sou gordo).

Fazer piada dos brancos e de seu comportamento também é uma forma de troça. Uma servidora da Sesai muito respeitada entre os índios, sobretudo, por trabalhar com saúde desde os tempos em que os serviços eram prestados pela Funai, é uma constante vítima das troças. Os Tentehar têm muito apreço pela servidora, contudo, quando se referem a ela em situações extraoficiais, chamam-na de *krikuzàn heha uwawak* (mulher do olho virado), mas nunca na sua presença. Quando ela está perto, embutem a troça em outras frases ditas em língua nativa, de modo que ela não perceba. Essa troça baseia-se no fato de a servidora ter um ligeiro estrabismo, o que causa estranheza e divertimento. Tratá-la por esse nome abranda o temor que alguns índios lhe têm, pois é conhecida por seu temperamento explosivo.

Durante o ritual da menina moça na Aldeia Lagoa Quieta em 2004, estava presente o Superintendente da FUNASA. Ele só foi à terra indígena com garantias de que não seria hostilizado, pois sua atuação entre os índios era muito criticada. Sua posição no órgão de saúde, no entanto, era muito importante e decisiva para os Tentehar. Desse modo, o ritual da menina moça seria uma boa oportunidade para fazer acordos e articulações. Se, de um lado, os índios

o trataram com distinção por ser uma autoridade importante, por outro lado, fizeram piadas com sua ignorância sobre os costumes locais. Durante a cantoria, como é costume fazer com todos os convidados importantes, fizeram-no dançar na grande roda. Não o informaram, porém, das formas específicas de dançar para homens e para mulheres que são semelhantes, mas, distintas. As mulheres fizeram-no dançar como se fosse uma delas, o que causou muitas gargalhadas. Dançar nos moldes femininos é um equívoco comum entre brancos novatos nos rituais tentehar, mas, não é comum deixá-los continuarem no erro, o que nos leva a pensar que o convite à dança foi feito por ser ele uma figura poderosa e que pela troça, os tentehar os dominaram<sup>130</sup>.

Naquela mesma ocasião, os índios Gavião anunciaram que, se o referido gestor passasse por suas terras, seria apreendido para negociar. Sob seus cuidados, os Tentehar escoltaram-nos por uma saída alternativa. Para chegar à cidade mais próxima, o caminho mais curto os levaria por dentro da T.I. Governador, onde os Gavião estavam esperando. A troça, portanto, longe de querer prejudicar as vítimas nos exemplos dados, funciona como um elemento humanizador de figuras com referências de poder.

Os Tentehar, portanto, representam os brancos e seus posicionamentos com relação a si mesmos. Sobre os Apache, Basso (1979, p. 37) analisa algumas imitações caricatas<sup>131</sup> e divertidas dos brancos. Em sua análise, Basso sugere que essas imitações deixam transparecer a mensagem de “não-jogo” e que não têm a intenção de ser sério ou fazer juízo de valor, porém, diversão e perigo andam juntos nesse jogo.

Existem ainda as brincadeiras nas quais todos participam, mas nem sempre têm plena consciência do que está ocorrendo. Durante uma festa do mel em 2009, algumas mulheres mais experientes na condução do ritual atraíram alguns convidados brancos para o centro da roda. Com facões característicos nestes rituais, as mulheres sulcavam o ar sobre a cabeça e sob os pés

---

<sup>130</sup> Pierre Clastres (2003), em seu texto “De que riem os índios? ”, sugere que ridicularizar o perigo é uma forma de dominá-los, ao mesmo tempo em que transmite a mensagem da seriedade de sua existência.

<sup>131</sup> Tradução livre de *joking imitations*.

dos homens sorridentes, mas desconcertados. Depois, abraçadas aos convidados, riam alto amarfanhando os próprios cabelos. Simbolicamente, haviam cortado a genitália de todos os brancos que dançavam, gritavam e brincavam, riam muito de todos. Após muito se divertir, devolveram o que haviam, simbolicamente, tirado dos brancos. Todos se divertiam às custas dos homens brancos presentes, riam daqueles que pensavam estar sendo homenageados, pois estavam no centro das atenções da festa. Ao final de cada canto, as mulheres emendavam rimas cômicas, questionando a masculinidade dos presentes, como por exemplo, a impossibilidade de levantar o pênis, pois estavam castrados naquele momento, ou diziam que estavam velho e não davam mais conta de nada. Enquanto diziam rimas, raspavam o chão com facões simulando o corte pela raiz. Os brancos presentes permaneciam alegres e inocentes de sua condição de galhofa. A brincadeira visava o divertimento dos pares e os brancos participaram apenas como fantoches. Ao privar os homens brancos de sua masculinidade, no ato concentrado na genitália, as mulheres tentehar demonstravam força e controle sobre a situação. Ao mesmo tempo, podemos inferir que se trata de uma alusão às narrativas da anta e de *ywàn*, que descrevi no capítulo anterior. Em ambas as narrativas, com ciúme das mulheres, os homens castram seus adversários, depois os matam. Ao castrar os homens brancos, as mulheres dão a impressão de ter tudo sob controle e diferente das narrativas, não cabe aos homens tentehar interferir.

Brincadeiras de cunho sexual em rituais festivos não são raras, mas quando ocorrem entre mulheres e homens tentehar, eles revidam com brincadeiras semelhantes. Quando as mulheres questionam a virilidade dos homens tentehar, afirmando, por exemplo, que eles não dão conta de levantar o pênis, estes respondem dizendo que as mulheres “estão velhas” (*ihya’uhez, ihya’uete*), por isso, têm os “peitos murchos e caídos”. Nesses casos, há um equilíbrio nas “agressões” e todos se divertem. No caso com os brancos, eles servem como ponto central da brincadeira. O fato engraçado está, justamente, na ignorância dos brancos sobre o que estava ocorrendo. A castração de um animal tem como objetivo amansá-lo e os brancos,

naquela ocasião, foram simbolicamente amansados pelos Tentehar. Basso (1979, 30) avalia que além do objetivo primário de diversão, as imitações e os jogos divertidos podem emitir mensagens subliminares que, dizem mais sobre o relacionamento interno dos índios do que sobre os brancos que imitam. A castração simbólica dos brancos pelas mulheres tentehar tem esse caráter. Se, por um lado, ridicularizam os brancos, extirpando, simbolicamente, sua genitália, por outro lado, relembram a longa e difícil questão de envolvimento sexual, casamentos interétnicos, os perigos e os prazeres que as relações com os brancos podem trazer. Como disse no capítulo três, as mulheres são as principais mediadoras na relação com a alteridade, assim, a condução de brincadeiras demonstra o manejo de relações de poder entre elas e seus pares tentehar que, no cotidiano, não são aparentes. Uma dessas relações é quem melhor lida com os brancos. Em 2018, enquanto conversávamos à sombra das árvores em frente à casa de Surama Santana, na Lagoa Quieta, uma máquina de raspar o chão (os índios as chamam de patrola) passou pela aldeia em direção à aldeia seguinte, chamada Chapadinha; em seguida passaram homens jovens, um deles munido de espingarda, e detiveram a máquina. Obrigaram o motorista a voltar até um campo de futebol em Lagoa Quieta para raspá-lo. Uma grande confusão se formou, mulheres tomaram a frente do jovem armado, tomando a arma de suas mãos, repreendendo-o duramente. Havia uma antiga reivindicação à prefeitura de Amarante para que melhorasse as estradas antes do período das festas. Era isso que o motorista estava fazendo. Os jovens, no entanto, queriam o conserto imediato do campo de futebol. Acalmados os ânimos, várias mulheres reuniram-se na casa onde estávamos hospedados. Todas acharam importante justificar aquele ato impensado de seus filhos, netos e esposos. Entre as justificativas, a mais comum dizia respeito ao fato de os homens não saberem lidar com os outros, de agir impulsivamente. Dona Maria do Socorro, a mais incisiva, afirmava: *“é por isso que as coisas aqui na aldeia não vão para frente. As meninas trazem as coisas e os homens destroem”*. As “meninas” a que se refere são as filhas de Maria Santana, que hoje ocupam

posições estratégicas numa rede de relações que contempla vários parceiros. Naquele caso, teriam sido elas a conseguir a máquina para raspar as estradas. Levando em conta apenas esses depoimentos, somos levados a crer que, no caso de Lagoa Quieta, as mulheres são mais hábeis na diplomacia que os homens, portanto, cabe a elas a mediação com o exterior. Os brancos, tanto no exemplo da festa, quanto no exemplo da máquina, são apenas coadjuvantes na relação de poder que se passa entre os Tentehar, neste caso, entre a ascensão de mulheres a lugares de poder que eram ocupados por homens. Essa questão, no entanto, carece de maior investigação.

Retomando o que foi discutido neste capítulo, verificamos que os processos de reciprocidade, chefia, e o lugar das mulheres tentehar, foram todos de alguma forma redimensionados por necessidades prementes causadas pela vivência com os brancos. As respostas, no entanto, são criativas, sagazes. Na maioria das vezes, utilizam expedientes complexos que envolvem a síntese de conhecimentos diversos, ou seja, aqueles relacionados à cultura tentehar (ancestralidade, rituais, espíritos, etc..) e aqueles adquiridos da relação com alteridades (brancos, outros índios, outros espíritos, etc.). Neste sentido, as lideranças ocupam um lugar central que parece ter sido subestimado pelos etnólogos, talvez por associá-las peremptoriamente a noção de cacique, ou a dados etnográficos que, sem revisá-los, foram reproduzidos em trabalhos posteriores<sup>132</sup>, portanto, vinculadas a uma ideia de representação típica das sociedades ocidentais. Espero ter demonstrado que o universo tentehar absorve essas experiências, transformando-as em habilidades, o que chamei de *irairakatu*. O sábio, ou *ma'a kwa paw*, é muito estimado. No caso as lideranças, ele é “*ma'e kwaw par katu*”, isto é, “ele sabe mais que os outros”. A sagacidade condensa-se na busca por ser um Tentehar ideal ou, como

---

<sup>132</sup> Neste sentido, ver como categorias descritas por Wagley e Galvão (1955) foram sumariamente aceitas e jamais revisadas adequadamente por outros etnólogos, apesar de evidências que apontam para outros direcionamentos estarem presentes já no trabalho desses autores. O conceito de família extensa e a economia tentehar são dois desses exemplos que praticamente se repetem em Zannoni (1999) e Gomes (2002).

se diz, um Tenteharer etc, que se faz pelo *jeito de ser e fazer*, sintetizando os “segredos” do povo com a ampla gama de saberes advindos das relações com a alteridade.

## CODA<sup>133</sup>

A trajetória que me trouxe até aqui deixou muitas questões em aberto. Compreendo que não poderia ser diferente, afinal minha vivência com os Tentehar parece ser, num sentido positivo do termo, uma série de questões em aberto, uma sempre levando a outra. Não creio que esse movimento tenha sido construído por mim, pelo contrário, suspeito que faz parte do processo de formação (*Bildung*) da pessoa tentehar. As pessoas que me acolheram sabiam de antemão que jamais me tornaria um *tentehar ete*, mesmo assim, aceitaram-me como aprendiz. Por isso, disse que este trabalho não é puramente de um texto monográfico para conclusão de curso, mas expressa uma vivência de longa duração.

Ao escrever estas linhas, vejo-me como os personagens que descrevi, submersos em suas jornadas particulares que envolvem muitos outros. Como o musicólogo de Alejo Carpentier, entrei num mundo real maravilhoso<sup>134</sup> do qual nunca mais desejei sair. De questão em questão, sinto-me numa prosa descontraída que não tem obrigação de continuar ou parar. Quando estou lá, entre os Tentehar, sou como aquele pajé na terra do povo-onça, aprendo o que posso e, como ele, tento explicar o que aprendi aos que não puderam me acompanhar. Quando estou aqui, entre os brancos, tenho sentimento semelhante; é como se eu fizesse a viagem no sentido inverso, pois quando retorno a Lagoa Quieta, todos querem saber o que os karaiw estão preparando, qual o próximo passo, o que podem aprender com eles etc. Não se trata de trânsito entre o mundo dos índios e o mundo dos brancos, pois sequer acredito nessa hipótese, mas de perguntar, aos moldes de Geertz, quanto de si o antropólogo põe naquilo que vê do outro e vice-versa, e também o quanto incutimos mutuamente nossas impressões. A questão aqui talvez seja

---

<sup>133</sup> Termo usado em peças musicais, geralmente é a última seção a ser executada, embora possa vir em qualquer parte da peça. A palavra coda é de origem italiana e significa cauda (do piano). No teatro, portanto, é utilizada como finalização.

<sup>134</sup> Real maravilhoso faz referência ao gênero literário inaugurado por Alejo Carpentier e não à ausência de dificuldades encontradas em minha trajetória.

mais próxima do movimento proposto por Gadamer, ou seja, “*reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser diferente*” (1999, p.54). A abertura ao outro de que falou Lévi-Strauss aqui é testada de ambos os lados.

Fazendo novamente referência ao personagem de Carpentier, que encontrou sua musicalidade perdida, acredito que encontrei entre os Tentehar, com o auxílio da Antropologia, meus próprios instrumentos. Assim, tentei compreender aquilo que chamei de jeito de ser e fazer tentehar usando também as técnicas que me foram dadas por eles. Ramos (2014, p. 36) afirma que desenvolveu uma preocupação teórica e metodológica sobre os modos de apreender e transmitir conhecimento a partir de impressões sensoriais e, no campo, passou a apreciar as vantagens de imitar como forma de aprendizagem, a repetir como maneira de instilar e destilar o conhecimento e a escutar atenta e pacientemente como modo de maximizar a capacidade de apreensão de significados. Essas habilidades são traços característicos do processo de ensino e aprendizagem indígena que, em certa medida, também experimentei entre os Tentehar.

Neste sentido, acredito que aquilo que pacientemente me ensinaram é uma parte pequena do universo tentehar, aliás, ensinar e aprender são inseparáveis nesse universo que parece privilegiar um tipo específico de formação que faz da busca por conhecimento uma parte constitutiva do ser. Parafraseando o que disse antes em acordo com Gadamer (1999), diria que a pessoa tentehar procura reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito tentehar, cujo ser é o retorno a si mesmo a partir do ser diferente. De acordo com essa perspectiva, a formação é baseada no entendimento de concepções internas que dialogam com mundos estrangeiros, é a continuação de um processo de formação que teve início bem mais cedo no seio da própria cultura, é o *Bildung* tentehar.

Essa formação tem caráter contínuo e é constitutiva da existência tentehar que chamei de ser e estar no mundo, é o *Dasein* tentehar<sup>135</sup> que identifico nas narrativas tentehar. Elas sempre enfatizam mais a jornada e menos as metas a serem alcançadas. Pouco importa o que veio antes ou depois, já que a jornada parece interminável, e mesmo quando acaba, deixa uma ponte para a próxima. As narrativas tentehar não têm um sentido teleológico. Na narrativa de Maíra'yr e Mucura'yr, por exemplo, uma nova prova é iniciada assim que outra termina: escapam do fogo, transformam-se em vários animais, matam as onças, desafiam seu pai etc. Cada evento é motivado pelo sentido apreendido no anterior, inspirando e motivando as tradições e as interpretações. Uma jornada acaba, mas o conhecimento adquirido permanece e o ciclo formativo serve para a próxima viagem. A construção do pensamento tentehar é, portanto, cumulativa, nada é descartado. Assim, quanto mais jornadas a pessoa fizer, mais *ukaw katu* (sábio) será. A jornada, porém, é circunstancial e não deve ser buscada como um fim, ela simplesmente acontece. Faz sentido quando narrada, pois é aí que se verifica o passado para fazer sentido do presente e, embora os Tentehar recorram às suas narrativas para quase tudo, eles vivem no aqui e agora. A expressão *zekaipo* quer dizer naquele tempo, um passado que não pode ser testemunhado pelo locutor. Então, quando uma história começa com *zekaipo* ou *zekwehe aipo*, está implícito que o narrador não estava lá, ele só ouviu dizer. Por outro lado, Martins (2019) afirma que, quando uma história é coetânea ao narrador, este se torna o protagonista<sup>136</sup>. Mesmo quando a história é sobre terceiros, o protagonismo é sequestrado pelo narrador, que atribui a si próprio importância no acontecimento. Neste sentido, usa-se *rakwez* ou *ri'i*<sup>137</sup> para confirmar presença no evento. Portanto, uma história é constituída de muitas jornadas pessoais que fazem sentido coletivamente. Por isso, quando uma pessoa conta uma

---

<sup>135</sup> Ver capítulo três.

<sup>136</sup> Martins analisou a fundação da Ccocalitia a partir dos depoimentos de vários membros daquela associação. Todos atribuíram a existência da mesma à sua participação no processo. Ver Martins (2019).

<sup>137</sup> Existem outras combinações que indicam o passado recente, mas o importante aqui é a confirmação da presença da pessoa no evento.

narrativa, ela define de antemão seu papel na história, ou seja, aquelas que presenciou e as que não testemunhou pessoalmente, garantindo, assim, sua importância no desenrolar dos acontecimentos. Ao contar uma história em que “estava lá”, a pessoa avalia tudo que aprendeu com os maíras, que, geralmente, está naquelas em que só ouviu falar, por isso, essas duas formas de construir a narrativa são complementares e fazem todo sentido no pensamento tentehar. Entendida como fonte de poder, a narrativa é disputada pelos narradores. Melhor dizendo, o direito de falar deve ser conquistado por alguém que passa a ser narrador e peça narrada ao mesmo tempo, pois insere-se na história. Assim, reforça duplamente seu lugar de destaque. Corroborando com a ideia de Martins de que os Tentehar tentam manter o protagonismo nas relações sociais, eu acrescentaria que, pela sagacidade, os Tentehar tentam permanecer no centro do palco das relações interétnicas (RAMOS, 1986), seja com os brancos, seja com outros índios. A expressão mais visível dessa condição humana está na organização política tentehar que não favorece a concentração de poderes representativos, isto é, ela é diluída entre muitas lideranças que alternam ciclos de maior e menor poder político propiciado pela habilidade de tecer alianças. Assim, não há poder central, mas vários pequenos núcleos que formam uma poderosa, mas difusa, força política. Como numa peça teatral em que vários atores dividem o tablado, os Tentehar disputam o protagonismo entre si e com os outros, mas apenas os mais talentosos se destacam.

O movimento hermenêutico que decorre das narrativas enfatiza a contemporaneidade dos poderes dos maíras por meio da repetição de seus feitos. Nesse tempo (*zekaipo*), a pessoa não está na narrativa, mas, sendo narrador, é agente interpretativo e, como tal, conduz a história de modo a ligá-la às histórias do presente ou de um tempo recente (*rakwez* ou *ri'i*). Assim, sua história tem sempre uma comparação subliminar com as dos demiurgos. Comparar-se aos maíras torna-o grande e ganha respeito. A pessoa respeitada cedo ou tarde retornará à narrativa,

mas, desta vez, admirado por outros, que tentarão inscrever ao seu lado suas próprias conquistas. Supriano, Chicão, Celestina, Antônio Mariano são alguns exemplos.

Essa correspondência entre narradores e narrativa é fruto de uma longa tradição de intérpretes tentehar. Quem conta um conto, aumenta um ponto, diz o ditado popular. No caso tentehar, o projeto coletivo exige que se aumente também um contador sempre que uma história é contada. As narrativas tornam inteligíveis ao pensamento tentehar eventos que, como Ricouer (1978), podemos chamar de acontecimentos fundadores: a criação de Maíra, a chegada dos brancos, a revolta de Alto Alegre, o Tempo da CVRD. Essa tradição interpretativa dá-lhes uma dinâmica social adaptativa – diria até receptiva – a determinadas mudanças. Como disse, as narrativas são usadas para todas as coisas, tanto para reforçar padrões morais já estabelecidos, quanto para dirimir os casos omissos em que não se sabe como proceder. A conduta e os valores tentehar são extraídos daí. Como vimos no capítulo três, os maíras são seres capazes de manipular os elementos da natureza, como terra, água, fogo e mata, mas também se deixam manejar por eles e, principalmente, por outros seres, por exemplo, as onças. Essa mistura é elemento constituinte do ser; a pessoa tentehar não apenas maneja as coisas, mas mistura-se a elas. A mistura é um exercício de experimentação, da alquimia da vida; misturando-se às coisas, os Tentehar tornam-se parte do próprio manejo, portanto, são matéria prima e produto, alquimistas que não se separam de suas experiências. Assim, formam-se a si mesmos e ao mundo. Recorrendo mais uma vez a Gadamer (1999), diria não se tratar de uma questão de processo ou de comportamento, mas do ser em devir que produz o *Bildung* tentehar. A sagacidade é uma expressão desse *Bildung*, desse aperfeiçoamento humano de aptidões e faculdades.

No exercício dessas faculdades, ocorre um choque entre o desejo de conhecimento dos índios e a ignorância cultivada dos brancos. Isto é, ao afirmar que os brancos não sabem, os Tentehar não julgam que eles sejam de fato ignorantes, mas que cultivam essa característica por

se sentirem superiores. A relação histórica entre brancos e índios, marcada por assimetrias de poder, transformou os primeiros em seres arrogantes para com os segundos. Assim, o conhecimento que os brancos têm sobre os Tentehar, por exemplo, é superficial e muito aquém da sua capacidade intelectual. Veem-nos como exóticos no esforço de afastar qualquer semelhança. Tentam encobrir a imagem refletida no espelho. A essa prática podemos chamar de ignorância cultivada. Desde a relação mais próxima dos índios (aquela travada nos municípios e povoados nos entornos das TIs) àquela mais distante (com órgãos de governo, Ong's, universidades etc.) o que se percebe é o senso comum calcado na ideia de uma diferença radical, isto é, procura-se enfatizar as diferenças em detrimento das semelhanças. Essa postura apoia-se na classificação de seres humanos segundo semelhanças e dissemelhanças, agrupando-os em categorias hierarquizadas em que, geralmente, os brancos estão no topo da pirâmide. Neste caso, as dissemelhanças são exaltadas em detrimento das aproximações, pois seriam elas a dar a superioridade classificatória. O senso comum sobre quem é mais ou menos índio tem fundamento aí. É com base nessa taxinomia dos grupos sociais que se propaga a noção de índio “puro” e de branco. Situados em polos opostos, ambos seriam os extremos de um escalonamento progressivo das etnias, que iria de índio a branco. Em suma, a ignorância é cultivada porque a relação entre brancos e índios não superou o racismo estrutural que a atravessa. Enquanto isso não acontecer, os Tentehar operam na margem entre o que os brancos pensam que sabem e o que realmente sabem sobre os índios, gerenciando as impressões dos primeiros sobre eles. Movimento sutil, não é fácil de ser percebido, pois é feito, justamente, para não o ser.

Entender a sagacidade tentehar nas relações interétnicas é uma empreitada difícil, arriscada, escorregadia, porque essa categoria não tem concretude material. As práticas que lhe dão sentido, quando isoladas do contexto, não dizem nada, ou pior, nos levam a caminhos equivocados, como, por exemplo, entender o fascínio tentehar pela mistura das coisas como

resultado do contato. As questões que levantei no início deste trabalho ainda são válidas: o que há de especial no que é apresentado neste texto? O que esses Tentehar fazem que outros índios também não fazem? Onde está, ou qual é, o fator de exclusividade que os torna especiais em relação aos outros? Espero ter demonstrado que não se trata de encontrar um fator de exclusividade ou de originalidade de um povo, mas de mudar a forma como olhamos para ele e, por conseguinte, para todos os povos. A sagacidade, de fato, não é exclusiva dos Tentehar. Várias etnografias têm demonstrado como povos indígenas enfrentam de variadas formas seus relacionamentos com alteridades. Não só enfrentam, mas prosperam. Os vários casos etnográficos compilados por Albert e Ramos (2002) já apontavam para fortes indícios de que não se trata apenas de resistir ao inimigo, mas de disputar a existência no mundo. Neste sentido, o branco deve ser conhecido e dominado, por que não dizer “pacificado”. Se há uma contribuição neste trabalho, é de demonstrar que muito se subestimou o pensamento indígena, mas que este pensamento se revela nas práticas cotidianas, nas tramas, nas redes. Em suma, é um sistema complexo de manejar o mundo, mas que é feito de práticas simples: comer, beber, dormir, falar, contar histórias, amar, brincar, negociar, vender, trocar, viajar, dançar, cantar, relacionar-se com os outros, enfim é verbo, é ação. Ramos (2014, p. 53) afirma que a Antropologia seria sábia se seduzisse a intelectualidade indígena para que se somasse às suas fileiras para, quem sabe, empreender um programa de revitalização da disciplina, injetando novas teorias, temáticas, abordagens e sensibilidades em uma disciplina em vias de decrepitude. Acredito que os Tentehar teriam muito a contribuir nessa empreitada, mas, assim como Ramos, cabe se perguntar se os índios estariam dispostos a aceitar dar ainda mais, depois de passarem quinhentos anos fazendo exatamente isso: sobrevivência e renovação em resiliência e domesticação da virulência invasora, frente a esse flagelo que veio do Velho Mundo para assolá-los com conquistas que, por sinal, ainda não terminaram (RAMOS, 2014, p.53).

Como disse, sinto-me engajado numa prosa que não tem obrigação de continuar ou parar, mas o texto acadêmico precisa ter um fim. Explico (antes tarde que nunca) porque usei o termo Coda em vez da tradicional conclusão ou considerações finais. O termo tem origem na língua italiana e quer dizer cauda, mais especificamente, cauda de piano. Ele é usado em peças musicais e/ou teatrais. Insere-se como símbolo que indica a retomada do tema central da peça ao final do espetáculo, todavia, não há obrigação de reescrevê-lo. No meu caso, coda poderia estar em qualquer outra parte. Este é o sentido que quis dar a este texto. As reflexões que fiz nesta seção têm esse caráter de incompletude, de questões para pensar, de questões que levam a outras, de deixar em aberto. É assim que me sinto, afinal. Termino com a sensação de que apenas arranhei a superfície do pensamento tentehar e que há ainda muito a aprender.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato Norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.
- ALMEIDA, E. R. M. **Ser e não ser "civilizado"**: os Tentehar e suas relações com alteridade. São Luís: Universidade Federal do Maranhão (Monografia Graduação em Ciências Sociais), 2009. 72 p.
- 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 (Dissertação 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.
- ALMEIDA, E. R. M. Nas "redes" dos "parentes" Tentehar: liderança indígena e estratégias de ocupação política em processo educativos. **ANAIS da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Natal, Agosto 2014.
- ALMEIDA, E. R. M.; PANET, R.-F. D. F. **A Origem das coisas**. 1. ed. São Luís: MOTA, v. 7, 2010.
- ALMEIDA, R. H. D. **O Diretório dos índios. Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**. Brasília: UnB, 1997.
- ALVES, A. G. O uso da língua Tentehar na aldeia Piçarra Preta. In: ALMEIDA, E. R. M.; PANET, R.-F. D. F. **Usos da Língua Tentehar**. Coleção livros didáticos indígenas e indigenistas. ed. São Luís: MOTA, v. 9, 2010.
- AMOROSO, M. R. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. In: FERREIRA, A. L. D. S.; FERREIRA, M. K. L. **A questão indígena e a escola**. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.
- ANDERSON, B. **Imagined Communities**. London: Verso, 1991.
- ANDRADE, K. V. **A ética Ye'Kuana e o espírito do empreendimento**. Brasília: PPGAS, UnB (Tese de Doutorado), 2007. 223 p.
- BAÊTA NEVES, L. F. **O combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios**: Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.
- BAINES, S. G. Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, 1995. ISSN 94.
- BARROS, M.; ZANNONI, C. Reflexões sobre a festa do mel tentehara. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 17, n. 1, 2010. ISSN 21782229.
- BASSO, K. H. **Portrait of "the Whiteman"**: Linguistic play and cultural symbols among the Western Apache. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 120 p.
- BASSO, K. H. **Wisdom sits in Places. Landscape and language among the Western Apache**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996. 171 p.
- BATESON, G. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: EDUSP, 2008. 384 p.
- BERREDO, B. P. D. **Anais históricos do estado do Maranhão**. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Tipo Editor Ltda, 1995.

- BETTENDORFF, P. J. F. **Crônica dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. 2ª. ed. Belém - PA: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves. Secretaria Estadual de Cultura, 1995 (1649).
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.
- CABRAL, A. S. A. C.; RODRIGUES, ; DUARTE, F. B. **Línguas e culturas Tupi**. Brasília: Curt Nimuendaju, LALI, v. 2, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos Brancos**. Campinas: UNICAMP, 1996.
- CARDOSO DE OLIVERIA, R. **O trabalho do antropológico**. 2. ed. Brasília: Unesp, Paralelo 15, 2000.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. "Sobre a servidão voluntária: outro discurso". **Dédalo** 23, São Paulo, p. 57-65, 1985.
- CARNEIRO, M. D. S. **Terra, trabalho e poder: conflitos e lutas sociais no Maranhão contemporâneo**. 1. ed. São Luís: Annablume, v. 1, 2013. 180 p.
- CARPENTIER, A. **Los passos perdidos**. Havana: Palabras, 1953.
- CARVALHO, D. C. D. **POVOS INDÍGENAS, RESISTENCIA, EXISTÊNCIA E TERRITÓRIO: Análise da atuação política do Estado e da trajetória de vida dos povos indígenas do Maranhão**. Monografia de Graduação - Ciências Sociais - UFMA. São Luís. 2018.
- CCOCALITIA-MA. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Araribóia**. Amarante do Maranhão. s/d.
- CERTEAU, M. D. **A invenção do cotidiano**. Tradução de Ephraim Ferreira Alvez. 22. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- CLASTRES, H. **A terra sem Mal**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. Brasília: Brasiliense, 1978.
- COELHO, E. M. B. Índios no Maranhão: das selvas aos trilhos de Carajás. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 2, p. 62-71, 1986.
- COELHO, E. M. B. **Territórios em Confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.
- COELHO, M. C. O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma reflexão. **Campos**, Campinas, v. 7(1), p. 117-134, 2006.
- CRUZ, K. R. D. **Os desafios da particip(ação) indígena na saúde indigenista**. São Luís: Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas/UFMA (Tese de Doutorado), 2008.
- DA'MATTA, R. **Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DUARTE, F. B. et al. **Coletânea de Narrativas Guajajára**. 1. ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2018.
- FARAGE, N. **As muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. São Paulo: ANPOCS, Paz e terra, 1991.
- FRANKLIN, A.; CARVALHO, J. R. F. D. **Francisco de Paula Ribeiro. Desbravador dos Sertões de Pastos Bons. A base geográfica e humana do Sul do Maranhão**. Imperatriz: Ética, 2007. 286 p.
- GADAMER, H.-G. Os conceitos-guia humanísticos. In: GADAMER, H.-G. **Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 47-82.

- GALLOIS, D. T. **Rede de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas, v. Série Redes Ameríndias - NHHI-USP, 2005.
- GALVÃO, E. **Diários de campo de Eduardo Galvão**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu do Índio - FUNAI, 1996.
- GEERTZ, C. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. **O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa**. 8ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85-110.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.
- GODELIER, M. **O enigma do don**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GOFFMAN, E. **A representação do Eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. 18ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. ISBN 231.
- GOFFMAN, E. **Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise**. Tradução de Gentil A. Titton. Petrópolis: Vozes, 2012. 716 p.
- GOMES, M. P. **The etnical survival of the Tenetehara indians of Maranhão, Brazil**. Flórida: PhD University of Flórida, 1977.
- GOMES, M. P. **O índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002. ISBN 631.
- GORDON, C. **A economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: UNESP, NUTI, 2006.
- GOW, P. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford: Oxford University Press, 1991. 298 p.
- GUIMARÃES, S. M. F. **Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana**. Brasília: UnB, v. Dissertação de Mestrado, 2001.
- HUGH-JONES, S. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia". In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. **Barter, exchange and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HUGH-JONES, S. Bride-service and the absent gift. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, Londres, v. 19, p. 356-377, 2013.
- LARAIA, R. B. **Organização Social dos Tupi Contemporâneos**. São Paulo: FFLCH-USP, 1972.
- LEITE, S. **Hsitória da Companhia de Jesus no Brasil (4 volumes)**. Rio de Janeiro: Loyola, 2005 (1943).
- LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo universitário, v. 7, 2003. Cap. X.
- LÉXICO, D. O. L. D. S. **Léxico.pt: Dicionário de Português (Europeu)**. **Léxico**, terça outubro 2018. Disponível em: <<https://www.lexico.pt/>>.
- LUCIANO, G. J. D. S. **Educação para manejo e domesticação do mundo. Entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação indígena no Alto Rio Negro**. Brasília: PPGAS, UNB (Tese de Doutorado), 2011. 370 p.

- MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago na Nova Guiné melanésia. Tradução de Antor P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARTINS, L. D. S. **Os filhos de Maíra**: territorialidade e alteridade entre os tentehar "da Araribóia". Brasília: Dissertação de Mestrado PPGAS/DAN-UnB, 2019.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 185-314.
- MELATTI, J. C. Resenha: O índio na história de Mércio Pereira Gomes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 1, 2003.
- MONZA, P. B. D. **O Massacre de Alto Alegre. Notas históricas**. Tradução de Sebastião Moreira Duarte. Brasília: Edições do Senado Federal, v. 215, 2016 (1909).
- PIMENTA, J. A. V. Reciprocidade, Mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do Rio Amônia. **SÉRIE ANTROPOLOGIA**, p. 2-34, 2006.
- RAMOS, A. R. Um Boato no Palco Interétnico. In: RAMOS, A. R. **Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. Brasília: Marco Zero, UnB, 1990. Cap. 9, p. 261-285.
- RAMOS, A. R. Projetos indigenistas no Brasil independente. **Série Antropologia**, Brasília, v. 267, 1999.
- RAMOS, A. R. Mentas Indígenas y ecúmene antropológico. In: BETRISEY, D.; MERENSON, S. **Antropológicas contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones**. Buenos Aires: [s.n.], 2014. p. 35-55.
- RIBEIRO DE SÁ, M. J. **Saberes Culturais Tentehar e Educação Escolar Indígena na Aldeia Juçaral**. Belém: Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará, 2014.
- RICOUER, P. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: IMAGO, 1978.
- RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.
- SÁ, L. **Rains Forest Literature. Amazonian Texts and Latin American Culture**. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, v. 16, 2004. Cultural Studies of the Americas.
- SAHLINS, M. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3(1), p. 41-73, 1997.
- SAHLINS, M. D. Porr Man, rich man, big-man, chief: political tyoes in Melanesian and Polynesian. **Comparative Studies in Society and History**, v. Volume Y N 03, April 1963.
- SCOTT, J. C. **Weapons of the weak**: everyday forms of peasant resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.
- SCOTT, J. C. **Domination and the Arts of Resistance**: Hidden Transcript. New Haven and London: Yale University Press, 1990. 251 p.
- SCOTT, J. C. Formas cotidianas de resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 01, p. 11-31, janeiro-junho 2002.
- SILVA, C. M. S. D. A mulher se casou com a anta há muito tempo atrás. In: DUARTE, F. B.; [ET ALL.] **Coletânea de Narrativas Guajajara**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2018. p. 60-61.
- TAQUES, B. A. M. **Relatório do Presidente da Província do Maranhão**. [S.l.]. 1902.

TEMPESTA, G. A. Vivendo como parente: notas sobre a concepção de pessoa e a organização social Apiaká. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 13, p. 91-99, jan/jun 2010.

UBBIALI, C. **O Filho de Ma'ira**. Quito: Abya Yala Universidad Politécnica Salesiana - UPS, 1997.

UBBIALI, C. **O Deus nômade**: o mundo espiritual dos Guajajara. São Luís: Ass. Carlo Ubbiali, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da Alma Selvagem**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2002. p. 181-264.

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

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