



MÔNICA DO CORRAL VIEIRA

Histórias Tembé: Sobre narrativas e autoidentificação



Belém, Pará

2016



Mônica do Corral Vieira

Histórias Tembê: Sobre narrativas e autoidentificação

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA) requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia, área de concentração em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Rosa Elizabeth Acevedo Marín.

Belém, Pará

2016

Dados Internacionais de Catalogação-Publicação (CIP)
Sistema de Biblioteca da UFPA

Vieira, Mônica,

Histórias Tembé: sobre narrativas e autoidentificação, Mônica Vieira, 2016

Orientadora: Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2016.

1. Indígenas. 2. Tembé. 3. Santa Maria do Pará. I. Identificação, narrativa.

CDD 23. Ed, 980.41



Mônica do Corral Vieira

Histórias *Tembé*: Sobre narrativas e autoidentificação

Prof^ª. Dr^ª. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (UFPE)
Examinador Externo

Prof. Dr. Luís Heleno Montoril (ILC/UFPA)
Examinador Externo

Prof. Dr. Fabiano Gontijo (PPGA/UFPA)
Examinador Interno

Prof. Dr. Agenor Sarraf (PPGA/UFPA)
Examinador Interno

Prof. Dr. Ernani Chaves P. (PPGA/UFPA)
Examinador Suplente

Prof^ª. Dr^ª. Rosa Elizabeth Acevedo Marín (PPGA/UFPA)
Orientadora

Belém, Pará

2016

Dedico esta tese a todos que contribuíram para o meu acesso a novos conhecimentos dentro da Antropologia e da Literatura em mais esta etapa do estudo acerca das narrativas orais e das histórias, permitindo ampliar minha visão de mundo e compreensão da cosmologia de um povo a níveis que apenas podem ser alcançados com boas doses de estudo, dedicação, atenção e sensibilidade para compreender o Outro e a si mesmo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores deste Doutorado que me possibilitaram aprender sobre Antropologia e enxergar a vida e as histórias um pouco mais a fundo e com um pouco mais de sensibilidade. Agradeço aos amigos (vocês sabem quem são) que me auxiliaram a compreender um pouco desta área que me era nova e necessitava de bons guias, bons amigos e, acima de tudo, excelentes (futuros) profissionais, vocês estiveram presentes nos momentos de felizes descobertas acadêmicas, de medos e ansiedades pela primeira ida a campo, de dúvidas, de trabalhos em equipe bastante frutíferos, de crescimento pessoal e de amadurecimento profissional. Muito obrigada.

Agradeço à Prof^{ra}. Dr^a. Jane Felipe Beltrão, quem primeiro me orientou e me permitiu fazer parte do grupo de pesquisa por ela organizado para desenvolvermos diálogos e construirmos conhecimento junto aos *Tembé* de Santa Maria do Pará.

Agradeço, em especial, à minha orientadora Professora Rosa Acevedo Marín, que aceitou me orientar neste trabalho e aproveitou da melhor maneira possível cada encontro, cada e-mail trocado, cada ida a campo junto aos *Tembé*, cada texto compartilhado, cada ideia dividida e discutida. Seu jeito sensível, tranquilo e profissional me fez acreditar que a feitura deste trabalho, com qualidade e em tempo hábil, era possível. E, de fato, o foi. Muito obrigada.

Agradeço aos meus pais por sempre se interessarem em ouvir as histórias que eu tive oportunidade de ler nos textos indicados pelas disciplinas, agradeço por mostrarem a opinião deles sobre as leituras, por correr atrás de livros, sites, vídeos e outros documentos que pudessem me ajudar na escrita, mesmo quando eu estive longe e eles viraram tão estudantes de doutorado quanto eu. Nunca poderei agradecer o suficiente a tudo o que vocês fizeram por mim. Obrigada.

À irmã, também aluna deste PPGA, que em muito me ajudou na compreensão da Antropologia, uma vez que ingressou neste Programa de Pós-Graduação um ano antes de mim e esclareceu muitas das minhas dúvidas, me deu dicas e me fez ser mais organizada do que eu imaginava ser.

À mãe do coração (“Zoca”) que tinha uma preocupação infinita em manter minha alimentação vegetariana mesmo durante as idas a campo.

À tia Dó, que sempre foi um excelente ombro amigo e soube me mostrar caminhos para as dúvidas que surgiram durante a feitura desta tese, bem como acalmou meu coração

quando me desesperava emocionalmente e ela sempre tinha as palavras de conforto e sugestões advindas da sintonia perfeita de tia-rock-and-roll que casa tão bem com a da sobrinha das arábias.

Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) que tornou possível a realização dos estudos deste projeto e ao apoio financeiro da bolsa CAPES durante semestres que me possibilitaram ter mais tempo disponível para a pesquisa e o estudo. Agradeço a Universidade Federal do Pará (UFPA), representada pela banca de avaliadores, por ter viabilizado minha participação neste curso, contribuindo para a ampliação do meu conhecimento e motivação pelos estudos que ainda virão.

Agradeço aos amigos...todos eles! Aos amigos da Antropologia, aos das Letras, aos do Direito, da Área da Saúde, aos das farras, aos das discussões acadêmicas, aos que me deram força cada vez que parecia difícil seguir, agradeço a todos. Vocês me deram garra para ir mais e mais em frente. Agradeço aos que disseram para eu largar de mão, aos que disseram que não dava mais, agradeço porque mesmo vocês sabem que eu sou cabeça dura e termino tudo o que começo, portanto a provocação de vocês me fez querer mais, me fez querer provar o contrário: que eu não ia desistir porque somos fortes e podemos muito mais do que pensamos ser capazes de concretizar em nossas vidas. Sempre.

Agradeço também aos que conheci na minha nova casa, aos amigos de todas as partes do mundo. Cada ponto de vista, cada jeito de viver e de pensar o mundo me fazia ver o quanto a Antropologia sempre esteve em mim e como concluir esta tese era importante. Vocês me fizeram ter certeza que pensar o mundo, e observar e aprender com as pessoas que nele vivem e cruzam nosso caminho, é uma atividade que nunca cessa. Vocês trouxeram novas cores e abriram novas janelas, muito obrigada.

Finalmente, agradeço àqueles sem os quais não haveria pesquisa, não haveria trabalho, não haveriam histórias: agradeço a todos os interlocutores que participaram deste estudo e compartilharam suas narrativas, suas vidas, seus desabafos, silêncios e olhares. Obrigada.

*"A vida não é o que a gente viveu,
e sim a que a gente recorda,
e como recorda para contá-la."*

*(Marquez, G. 2003. Viver para contar.
Ed 2. Rio de Janeiro: Editora Record, p. 05)*

HISTÓRIAS *TEMBÉ*: SOBRE NARRATIVAS E AUTOIDENTIFICAÇÃO

RESUMO: Este trabalho visa estudar as histórias presentes entre os *Tembé* de Santa Maria do Pará (mais especificamente das aldeias de Jeju e Areal), através da Antropologia e da Literatura, com o intuito de tentar compreendê-las como construção da Ciência do Concreto e também como ferramenta fortalecedora dos direitos indígenas. Os *Tembé* tem sido obrigados a conviver com centenas de famílias de posseiros em suas terras e sofrem os efeitos da atuação irregular de madeireiros, fazendeiros e empresários, entretanto, longe de conformarem-se com essa situação, o povo *Tembé* tem lutado pela desocupação de seu território e reivindicado seus direitos junto aos órgãos públicos e poderes locais. Justifico minha escolha nesta pesquisa, portanto, com o intuito de agregar conhecimento a esta área, a qual visa aprofundar conhecimento no que tange às narrativas orais, ao simbólico, mas também à Ciência do Concreto e aos direitos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: Histórias; narrativas; identidade.

***TEMBÉ* STORIES: ABOUT NARRATIVES AND SELF-IDENTIFICATION**

ABSTRACT: This work aims to study the stories from indigenous people *Tembé* of Santa Maria do Pará (more specifically the villages of Jeju and Areal), through Anthropology and Literature, in order to try to understand them as a construction of Science of the Concrete and also as a tool for empowering indigenous rights. The *Tembé* people have been forced to live with hundreds of families of squatters on their land and suffer the effects of improper activities of loggers, farmers and entrepreneurs, however, away from comply with this situation, *Tembé* people have fought for vacating its territory and claimed their rights with government agencies and local authorities. Therefore I justify my choice in this research in order to add information to this area, which aims to deepen knowledge regarding the oral narratives, the symbolic, but also about the Science of the Concrete and indigenous rights.

KEYWORDS: Histories; narratives; identity.

LES HISTOIRES DES *TEMBÉ*: SUR NARRATIVES ET L'AUTOIDENTIFICATION

RÉSUMÉ: Cette thèse vise à étudier les histoires présentes entre les *Tembé* de Santa Maria do Pará (plus particulièrement les villages de Jeju et Areal), par le biais de l'anthropologie et de la littérature afin d'essayer de comprendre leur construction de la science du concrète et aussi comme un outil pour l'autonomisation des droits autochtones. Les *Tembé* ont été contraint de vivre avec des centaines de familles de squatters sur leurs terres et subir les effets des activités irrégulières des bûcherons, des agriculteurs et des entrepreneurs, cependant, loin de se conformer à cette situation, les *Tembé* ont lutté pour son territoire et ils ont réclamé leurs droits ainsi que des organismes gouvernementaux et les autorités locales. Par conséquent, je justifie mon choix pour cette recherche dans le but de regrouper les connaissances dans cette région, qui vise à approfondir les connaissances sur les récits oraux, le symbolique, mais aussi la Science du concrète et les droits des autochtones.

MOT-CLÉS: Histoires; récits; identité.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 - Mapa de Santa Maria do Pará. Disponível em <http://pt.mapatlas.org/Brasil/Local_habitado/Santa_Maria_do_Pr./17812/estradas_e_satelite_mapa> Acesso em 06 mar. 2013. ----- 35
- Figura 2 - Localização das aldeias Areal e Jeju, e da Colônia do Prata. Programa Google Earth. Disponível em <<http://earth.google.com/intl/pt>> Acesso em 13 out. 2013. ----- 36
- Figura 3 - Localização dos *Tembé* em Santa Maria do Pará. Disponível em Lops, R. 2015, p. 224. -----36
- Figura 4 - Instituto da Infância Desvalida de Santo Antônio do Prata, junho de 2012. Foto: Mônica Vieira. ----- 41
- Figura 5 - Capitoa Maria Cassiano, seu filho e dona Judite. Foto: Mônica Vieira ----- 47
- Figura 6 - Cacique da Aldeia Areal, Seu Miguel Carvalho da Silva. Foto: Mônica Vieira. - 48
- Figura 7 - Aprendendo com o Alfabeto da Natureza, junho de 2012. Foto: Mônica Vieira.- 74
- Figura 8 - O folheto, cedido pelo cacique Miguel, apresenta abaixo da narrativa d'A guariba e a preguiça um desenho dos dois animais em gesto de encontro e celebração (o autor do desenho não é identificado) -----104
- Figura 9 – Criação de galinhas na casa do Cacique Miguel (Areal), setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira -----143
- Figura 10 – Criação de peixes na casa do Cacique Miguel (Areal), setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira -----143
- Figura 11 – Pequena plantação na casa do Cacique Miguel (Areal), setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira -----143

Figura 12 – Faixa de boas vindas no Centro Cultural do Areal, setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira ----- 145

Figura 13 – Faixa com objetivos traçados pelos *Tembé* de Santa Maria do Pará, setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira ----- 145

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| HISTÓRIAS PARA VIVER E SOBREVIVER: COMEÇANDO A PROSA | 15 |
| 1. ANTROPO-LETRAS: UMA APRESENTAÇÃO DOS <i>TEMBÉ</i> DA ALDEIA JEJU E DA ALDEIA AREAL | 29 |
| 1.1 Sobre os <i>Tembé</i> | 31 |
| 1.2 Deslocamentos e violência | 37 |
| 1.3 Etnografia entre os <i>Tembé</i> | 45 |
| 2. CONTE-ME UM POUCO, LÉVI-STRAUSS & CIA LTDA. | 53 |
| 3. LÉVI-STRAUSS, WAGLEY, GALVÃO E NIMUENDAJÚ: CONSAGRADOS ETNÓLOGOS FALAM SOBRE OS <i>TEMBÉ</i> | 77 |
| 3.1 Estudo de narrativas, <i>O cru e o cozido</i> (2004 [1964]) de Lévi-Strauss | 90 |
| 3.1.1 Origem dos porcos-do-mato, <i>O cru e o cozido</i> (2004 [1964]: 111) | 90 |
| 3.1.2 A tartaruga e o sariguê, <i>O cru e o cozido</i> (2004 [1964]: 209) | 94 |
| 3.2 Estudo de narrativa, <i>Do mel às cinzas</i> (2004 [1966]) de Lévi-Strauss | 96 |
| 3.2.1 Por que a mandioca cresce lentamente?, <i>Do mel às cinzas</i> (2004 [1966]: 292) | 96 |
| 3.3 Estudo de narrativa, <i>A origem dos modos à mesa</i> (2006 [1968]) de Lévi-Strauss | 98 |
| 3.3.1 A cabeça que rola, em <i>A origem dos modos à mesa</i> (2006 [1968]: 82) | 98 |
| 3.4 Estudo de narrativa, <i>Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu</i> (1996), de Eduardo Galvão | 100 |
| 3.4.1 Curupira | 100 |
| 3.5 Estudo de narrativas dos <i>Tembé</i> do município de Santa Maria do Pará, segundo registros feitos em pesquisas de campo nos anos de 2012 e 2013 | 101 |
| 3.5.1 Embuá | 102 |
| 3.5.2 Guariba, origem familiar ou “Como era o canto do meu pai?” | 103 |
| 3.5.3 O nascimento de Maíra | 109 |
| 3.5.4 O trabalho da mulher | 110 |
| 3.5.5 O Mundo dos Encantados | 111 |
| 3.5.6 Formiga vermelha | 112 |
| 3.5.7 Matinta Perera e Curupira, os protetores da floresta | 113 |
| 3.5.8 Lobisomem | 116 |
| 3.5.9 Curuviana | 116 |

| | |
|---|-----|
| 3.6 Sobre práticas, festividades <i>Tembé</i> e narrativas ----- | 117 |
| 4. SÓ SEI QUE SOU TEMBÉ: CONTANDO HISTÓRIAS PARA SABER | |
| QUEM SOU ----- | 121 |
| 4.1 Histórias do ontem e do hoje ----- | 128 |
| 4.1.1 A construção da estrada ----- | 128 |
| 4.1.2 Mortes, dor e silêncio ----- | 130 |
| 4.1.3 A perda de terras e os “colocados” ----- | 134 |
| 4.1.4 Formação da aldeia e casamentos ----- | 135 |
| 4.1.5 A cavalgada ----- | 138 |
| 4.1.6 Visita ao Prata e a atuação dos religiosos junto aos <i>Tembé</i> ----- | 140 |
| 4.1.7 Lembranças e mudanças ----- | 141 |
| 4.1.8 Atividades econômicas desenvolvidas atualmente pelos <i>Tembé</i> ----- | 142 |
| 4.2 Política identitária <i>Tembé</i> centrada nas falas e ações ----- | 146 |
| CONCLUSÃO ----- | 155 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ----- | 161 |

HISTÓRIAS PARA VIVER E SOBREVIVER: COMEÇANDO A PROSA

*“A história não é mais do que uma ficção...quer dizer,
uma ficção com dados concretos, reais,
mas também com muita imaginação.”
(Saramago, J. 1990 p. 15)*

As histórias, ou narrativas orais há muito representam um campo de estudo e interesse de pensadores provenientes das mais diversas áreas de conhecimento, sejam eles da Literatura, da Antropologia, da Psicologia, da Educação, da Sociologia, da História dentre outros campos que se preocupam em compreender as motivações humanas para agir de uma forma ou de outra, de compartilhar gerações de conhecimentos adquiridos, de comunicar saberes de uma geração anterior a sua (ou presente) para a geração vindoura, e ainda de extrair conhecimentos e lições de mundo dos narradores destas histórias, levando em consideração o arcabouço de experiência e conselhos que, comumente, os mais velhos podem passar adiante aos seus companheiros, amigos e familiares através das narrativas oralizadas. Tenciono que essa narrativa também pode ser uma forma de se dar a conhecer e de se relacionar com os Outros.

Desde muito cedo percebo a importância das histórias e das narrativas orais na minha vida e na vida de pessoas que retiram, destas histórias, ensinamentos que levarão para toda a sua existência, perpassando ensinamentos do cotidiano, do meio familiar, profissional e social. Não é à toa que, desde pequena, meus livros de história favoritos eram os que traziam contos com uma moral implícita ou os de literatura mítica.

Adianto ao leitor, desde agora, que escolhi a definição “histórias” para tratar de “narrativas orais” ou mesmo “mitos” porque é assim que os interlocutores que colaboraram com este trabalho definem as histórias do seu povo, e que obviamente são histórias. Digo isto porque a carga de “mentira”, “invenção”, ou “fantasia” presente na palavra mito não abarca toda a pluralidade de ensinamentos que são tratados nas histórias do povo indígena junto ao qual trabalhei e que, obviamente estão distantes desta definição de mito numa concepção fantasiosa ou não-real, por isso, nada mais justo que utilizar o termo que os interlocutores me ensinaram a utilizar quando menciono a história do povo *Tembé*. Por este motivo, não se

assustem quando um ou outro autor for citado e tratar de mitos, narrativas orais ou outro termo similar, do que de fato estamos tratando aqui são histórias.

Vim de outra área que não a das Ciências Sociais, área esta que seria o trajeto mais óbvio para alguém que cursa Doutorado em Antropologia. No entanto, meus trabalhos, desde a graduação em Letras, sempre foram voltados para temas relacionados à narrativa, às histórias, aos mitos e a perceber o que existe dentro de um tempo narrativo que prende o leitor e ensina algo, reforça leis, regras e pensamentos. Interessa-me perceber a existência de uma estrutura inconsciente que não é dada pelos sujeitos e sim pela plateia que escuta atenta, pelo leitor ou, neste caso, pelo pesquisador.

Igualmente sinto-me instigada por perceber ensinamentos da Ciência do Concreto (esclarecida alguns parágrafos a seguir) em histórias que podem ser interpretadas como mera metáfora, fantasia ou faz de conta, porém que ensinam muito do que aprendemos nas escolas, pelo modelo ocidental de educação escolar. Busco compreender o que há de subjacente nas histórias contadas e recontadas, ano após ano, e que conseguem seguir atuais e plenas em termos de conhecimentos e ensinamentos, provando que há muito mais para se considerar e estudar que vai além do simbólico, mais facilmente perceptível numa primeira ausculta/leitura.

Partindo da minha vontade em seguir estudando o tema das narrativas, como já havia feito em minha dissertação de Mestrado, para ingressar neste Doutorado busquei as histórias indígenas e, a partir delas, observei que algo maior estava presente ali, pude perceber que estas histórias eram mais que simples contos que os mais velhos, da cultura não-indígena, narravam para seus filhos antes de dormir. Era mais que isso.

Aquelas histórias portavam uma carga de conhecimento inestimável não só a nível pessoal e social, mas a nível de conhecimentos acadêmicos, destes que aprendemos nas escolas ou universidades. Percebi também que estas histórias reforçavam a identidade do povo enquanto grupo articulado e organizado que luta pelos seus direitos, mostrava hábitos, costumes, e mais do que isto, aprendi que estas histórias traziam conhecimentos de tempos imemoriais, de educação, de reconhecimento do território que a eles pertence, de sua dimensão, conhecimentos acerca de divindades indígenas, de aprendizados através da observação sensível da Natureza, dentre tantas outras possibilidades de apreender e conhecer sobre o mundo em que vivemos.

Aí residia, então, meu problema central e tema proposto para a pesquisa. Me propus para além de reconhecer o valor destas histórias enquanto Literatura e história oral, a selecionar um grupo (no caso o povo indígena *Tembé* que reside, atualmente, em Santa Maria do Pará, mais especificamente os indígenas das aldeias Jeju e Areal) e, trabalhar junto a eles para desenvolver esta pesquisa, tomando nota de suas histórias e me prontificando a tentar perceber de que maneira as narrativas atuam como ferramentas que confirmam sua pertença, informam acerca da identidade do povo *Tembé*, explicitando assim que isto caracteriza uma atitude política destes indivíduos enquanto indígenas que se organizam e reivindicam seus direitos à identidade, à terra, à educação e saúde específicas para indígenas, dentre outras lutas próprias deste povo.

A partir de episódios orais documentados em um período de pesquisa efetuado em Santa Maria do Pará, nas aldeias Areal e Jeju, juntamente com o período histórico presente em documentos preexistentes que auxiliaram na feitura deste estudo, pude ter acesso a mapas, textos, fotografias e construções que ajudam a entender a vida dos *Tembé* mais antigos até a compreensão de sua realidade atual.

Percorro o estudo das narrativas orais dos *Tembé* aproximando-me do que Maria G. Souto e Carlos A. Brandão (2012) denominam uma “Arqueologia das narrativas orais”, partindo da questão de que vale a pena saber se elas produzem deslocamentos e entrelaçamento das “bordas” para o centro através de várias vozes do Outro, enquanto discurso da “diferença”, admitindo como possibilidades:

Se o discurso das narrativas orais constitui espaço de construção de signos e significados, numa espécie de confluência entre o imaginário e o real. Se as vozes registradas saem do silêncio e mergulham no dinamismo do global enquanto instrumento intercultural em busca de afirmação da diversidade cultural. (2012 p. 40 e 41 Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/MITO_FICCAO_NARRATIVA_maRIAGENEROSALITTERIS9.pdf>)

Com a justificativa de que estas narrativas auxiliam na manutenção da pertença e da identidade, que contribuem para o entendimento de questões étnicas, religiosas, sociais e culturais desde o passado *Tembé* (a partir da colonização do Prata pela ordem capuchinha) até a situação atual deste povo, pude formular algumas proposições em relação à importância destas histórias existirem desde tempos imemoriais, ou não, até o presente hoje.

Primeiramente temos a situação destes *Tembé* num processo de etnogênese¹, levando em conta que eles precisam conviver com centenas de famílias de fazendeiros que tomaram suas terras e fixaram suas fazendas em território *Tembé*, neste caso as histórias serviriam como *forma de manter sempre presente sua cultura, suas crenças e seus hábitos*.

Em segundo lugar teríamos a possibilidade de re-contar as histórias como *instrumento para manter o povo unido e fortalecido*, lembrando sempre os parentes de seus deuses, das histórias do início dos tempos e da necessidade de estar junto para lutar pelo que lhes é de direito. E, finalmente, poderia se observar a necessidade de contar tais histórias até os dias atuais para *atualizá-las de acordo com a necessidade de acompanhar o novo ritmo de vida e elementos/objetos/situações novos(as) que agora fazem parte do cotidiano deste povo indígena*.

Neste sentido, a pesquisa se justifica pela relevância de um estudo antropológico ancorado no viés literário que abre novas possibilidades de investigação para estudiosos da antropologia, sociolinguística, literatura, geografia, história e sociologia. Assim pensando, a pesquisa tem como finalidade trazer à tona características presentes nas narrativas orais que possam contribuir para se conhecer o jeito de ser dos *Tembé* através de elementos do discurso cotidiano, dos mitos tradicionais recitados, da religiosidade, dos medos, da cultura local, regional e global e da condição socioeconômica, tudo isso para que se compreenda a realidade vivida por este povo indígena, bem como seus anseios e lutas atuais. Uma delas é de que o povo *Tembé* passa por um momento bastante peculiar, no qual eles entram

¹ Bartolome (2006) discute os processos de etnogênese (sim, no plural, porque etnogênese pode ser definida por mais de uma maneira) utilizando-os para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos.

A antropologia faz uso destes conceitos para pensar o desenvolvimento das coletividades humanas percebendo o que as diferencia de outros grupos e os faz pensarem-se exclusivos, a exemplo de seu patrimônio linguístico, social ou cultural. A etnogênese é um conceito que dá conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Atualmente, é um conceito utilizado também na análise dos processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill 1996 p. 01).

Frequentemente tem-se chamado de etnogênese o desenvolvimento de base étnica das novas configurações sociais que incluem diversos grupos participantes de uma mesma tradição cultural. Também já se definiu etnogênese como o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente "miscigenados" ou "definitivamente aculturados" e que reaparecem no cenário social reivindicando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (Rossens 1989; Pérez 2001; Bartolomé 2004).

Definiu-se, ainda, etnogênese como o surgimento de novas comunidades que, integradas por migrantes ou seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciar de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua autodefinição social, cultural ou racial. A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. (Bartolome, M. A. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In.: *Mana*. Vol. 12. Nº 01. Rio de Janeiro: Abril. 2006. p. 39-68)

novamente em contato com outros *Tembé* para aprender/relembrar suas histórias, passá-las às novas gerações e fazer dela um marcador de sua diferença face aos Outros.

O estudo sustenta-se em objetivos como registrar as histórias, lendas, causos, mitos que fazem parte da história do povo *Tembé* para observar e refletir o processo de construção dos sistemas de representações nas narrativas orais, apreendendo na diversidade cultural que constitui suas identidades, verificando a significação e a relação da memória individual e coletiva, apreender as relações de poder e as disposições sociais e políticas que constituem esta região.

Realizou-se a pesquisa através de conversas pré-estruturadas tendo atenção aos diferentes vieses que poderiam surgir durante as conversas com os *Tembé*. As narrativas são tratadas como literatura oral (Jolles, 1976) ou ainda como literaturas da voz (Zumthor, 2001) por definirem os elementos fundamentais da vocalidade e da performance. A pesquisa compõe-se de narrativas orais (re)contadas no cotidiano dos *Tembé*, nas suas intimidades com as aldeias, com as águas, as matas, os animais, a pesca, a caça, em suas labutas diárias, sua cosmogonia, seus prazeres, medos, crenças e perigos enfrentados.

Dito isto, começo a apresentar ao leitor alguns conceitos e pensadores que me serão úteis para este estudo das histórias *Tembé*. Um dos principais conceitos é o de Ciência do Concreto. Sobre tal Ciência pode-se dizer, de acordo com os estudos de Lévi-Strauss, que muitos autores exploraram a classificação de plantas e animais com o intuito de mostrar a incapacidade dos “nativos” (ou “primitivos”) quanto aos nomes abstratos, porém ao observar os estudos analisados, ele percebeu que estes ditos “primitivos” se utilizavam das classificações com frequência, tanto quanto os ditos “civilizados”, e observou também que os “primitivos” eram conhecedores de enorme número de espécies vegetais e animais, dos quais se utilizavam sistematicamente, contrariando assim a ideia de que um povo poderia ser intelectualmente inferior em relação ao outro.

É fato que cada indivíduo vê o que lhe possa ser útil de maneira diferente, ou seja, tanto o “pensamento selvagem” quanto o “pensamento civilizado” pensa e classifica, cada um a sua maneira. Lévi-Strauss (1989 [1962]) afirma, em *O pensamento selvagem*, que a Ciência do Concreto é uma bricolagem do abstrato e do real, que muitas vezes se fundem, ou tem seus limites e fronteiras borrados em prol de uma coesão maior que dá sentido à história do povo, de suas práticas e do seu cotidiano.

Sobre os mitos, este autor defende que são “fatos mentais responsáveis por constituir a tradução e o reflexo através de uma narrativa simbólica que é projetada sobre a realidade exterior a fim de introduzir ordem e significado no caos da nossa experiência bruta de mundo” (Lévi-Strauss 1989 [1962] p. 32), por isso é importante destacar que nenhum dos elementos que compõem o mito é arbitrário ou está lá por acaso, deuses, heróis, animais e plantas são agrupados em função de relações de simetria, afinidade e oposição, e as ações do mito são uma transposição dessas relações em termos de narrativa, mais ou menos à maneira dos sonhos, que também geram histórias a partir das estruturas inconscientes da psique.

Os mitos, ainda segundo Lévi-Strauss, desempenham papel ordenador em diversos níveis da vida humana, seja na organização da sociedade, nas estruturas de parentesco ou nas manifestações culturais e, tomados em conjunto, os mitos são uma linguagem através da qual os indivíduos e os grupos sociais exprimem e dão forma à sua visão de mundo, o que seria equivalente a visão cosmológica, tal como explica Tadval (2007 p. 40): “Assim, se descobre a cada dia que para interpretar corretamente os mitos e os ritos, se deve levar em conta a visão cosmológica apresentada pelo pensamento selvagem a fim de atingir sua estrutura”, deixando claro com esta afirmação que a cosmologia nos permite compreender a estrutura do mito e compreender as atualizações de significados que eles apresentam ao longo dos anos.

Os narradores transformam o tempo vivido em tempo pensado e narrado (Bachelard, 1988 p. 7) através de uma inteligência narrativa (Ricoeur, 1997 p. 70) que permite configurar e reconfigurar sua experiência em uma tradição narrativa, na qual a “arte de dizer” aparece como veículo de transmissão de um corpo de saberes e práticas destes *Tembé* sobre os espaços por onde moram e circulam.

O esquema de investigação utilizado para a feitura deste trabalho dividiu-se em três etapas. A primeira etapa consistiu na leitura de textos teóricos sobre mitos, tradição cultura e oralidade para melhor compreensão do histórico do povo *Tembé* e seu período de colonização com a presença da ordem religiosa capuchinha.

Na segunda etapa realizou-se a seleção do material empírico dos povos *Tembé* de várias regiões do país para confrontar dados do registro da oralidade com as leituras das narrativas orais. Na terceira etapa procedeu-se a identificação e análise das narrativas e sua compreensão enquanto “Alfabeto da Natureza” e “Ciência do concreto”, deixando claro que tais narrativas são de ensinamentos compartilhados intergeracionalmente sendo, portanto, formas de manter viva a história do povo *Tembé*, sua cosmologia e formas de compreender o mundo.

Para explicar este compartilhar intergeracional é necessário optar por uma abordagem dinâmica da constante “(re)invenção da tradição” (a Hobsbawm e Ranger 1984) que eles tem em relação às suas narrativas. Os *Tembé* de Santa Maria do Pará fazem esta reinvenção da tradição através de uma política identitária, articulando-se com os *Tembé* do Alto Rio Guamá, que os motivaram e ensinaram sobre as festividades (a exemplo da Festa do Moqueado), os cânticos e as danças do seu povo.

Lembrando que, esta pesquisa, leva em conta o fato de *texto* designar qualquer manifestação expressional portadora de conteúdo e passível de transcodificação, assim como *leitura* deve ser compreendida em sentido amplo, voltada para a transcodificação de imagens figurativas do imaginário individual dos narradores ou contadores de histórias.

No primeiro período da pesquisa (em 2013) foram realizadas Oficinas com os *Tembé* de Santa Maria do Pará com o objetivo de apresentar à comunidade o que cada membro do grupo de pesquisa² pretendia realizar em termos de pesquisa e trabalho. Como equipe de pesquisa realizamos atividades conjuntas entre nós, estudantes de pós-graduação, e com os *Tembé* de Santa Maria do Pará. No referente às narrativas, o incentivo se direcionou a recolher narrativas orais para registro e estudo futuro, como patrimônio imaterial, que se constituiu na base preliminar de minha tese.

A discussão dos trabalhos de todos os acadêmicos envolvidos nesse grupo de pesquisa referentes a temáticas *Tembé* buscam compreender as contribuições dos estudos culturais não apenas para a identificação da subjetividade do espaço cultural, mas para a percepção de eixos importantes como a globalização, os processos migratórios, a cultura como prática social e suas repercussões sobre o processo de construção e ressignificação das práticas *Tembé*.

A partir da aproximação com a antropologia, as narrativas orais passam a ser compreendidas como um campo de estudo voltado para os conjuntos complexos de saberes, crenças, visões de mundo e modos de vida. Percebe-se que as narrativas são expressões da

² A equipe esteve formada por pesquisadores interessados nas causas da luta *Tembé*, equipe esta coordenada pela Professora Doutora Jane Beltrão, o que facilitou minha inserção no grupo (pela afinidade do tema) e encorajou minhas idas a campo junto a esta equipe de pesquisadores (tendo em vista que nunca havia feito tal tipo de trabalho, apenas pesquisas de gabinete), bem como optar por esse tema de estudo pode auxiliar na multiplicação de saberes e conhecimentos entre os membros da equipe, uma vez que haviam pesquisadores de diversas áreas (arqueologia, direito, antropologia social e saúde) e isto nos motivava a conhecer mais sobre assuntos dos quais possuíamos apenas conhecimentos básicos. Mais adiante detalharei a composição e interesses da equipe. Posteriormente, passei a ir a campo com a Professora Doutora Rosa Acevedo Marín que em muito facilitou minha pesquisa no sentido de focar em temas mais voltados para a política identitária, as lutas indígenas e as ações de visibilidade cultural promovidas pelos próprios *Tembé*, o que em muito veio a somar na discussão da tese e enriquecer o tema para além das questões literárias e culturais da narrativa.

cultura de um povo em permanente transformação e que tais expressões brotam, através da palavra, nas narrativas, o que nos leva a pensar na ideia de Alfabeto da Natureza.

O Alfabeto da Natureza é um importante conceito, de Daniel Munduruku (2012), que utilizo para dar base ao estudo das narrativas orais. De acordo com o autor supracitado, este alfabeto consiste em um tipo específico de educação que foge aos padrões escolares utilizados cotidianamente. As narrativas são exemplo deste tipo de educação/aprendizado, pois o que nós chamamos de “mito”, para os indígenas são histórias narradas, contadas e recontadas, portanto, reelaboradas e atualizadas como forma de aprendizagem dos mais diversos temas da botânica, da biologia, da astronomia e de muitas outras áreas do conhecimento, mas esta educação não recebe os nomes que nós costumamos utilizar para diferenciar as diversas áreas do saber porque, para nós, é classificada como educação não formal. Sobre o Alfabeto da Natureza, lanço mão das palavras de Daniel Munduruku:

[u]ma das lembranças mais agradáveis que tenho da minha infância é a de meu avô me ensinando a ler. Mas não ler as palavras dos livros e, sim, os sinais da natureza, sinais que estão presentes na floresta e que são necessários saber para poder nela sobreviver. Meu avô deitava-se sobre a relva e começava a nos ensinar o alfabeto da natureza: apontava para o alto e nos dizia o que o voo dos pássaros queria nos informar. Outras vezes fazia questão de nos ensinar o que o caminho das formigas nos dizia. E ele nos ensinava com muita paciência, com a certeza que estava sendo útil para nossa vida adulta. Aos poucos fui percebendo que aquilo era uma forma natural de aprendizado e que tudo era real. Mesmo quando nos falava dos mistérios da natureza, das coisas que minha cabeça juvenil não compreendia, sentia que o velho homem sabia exatamente o que estava nos ensinando. Fazia isso nos contando histórias das origens, das estrelas, do fogo, dos rios. Ele sempre nos lembrava que, para ser conhecedor dos mistérios do mundo, era preciso ouvir a voz carinhosa da mãe-terra, o suave murmúrio dos rios, a sabedoria antiga do irmão-fogo e a voz fofoqueira do vento, que trazia notícias de lugares distantes. (2012. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>>)

Com este excerto, Daniel Munduruku nos faz perceber a importância da transmissão de conhecimentos de forma oralizada e em diálogo com a Natureza. Se trata de narrativa oral, ou ainda de literatura oral, e este tipo de literatura compreende a característica essencialmente humana de possuir aptidões renováveis com a finalidade de se comunicar com outras disciplinas, tornando a transmissão de conhecimento mais completa e tendo diversas áreas

dialogando e interagindo em prol da compreensão do mundo, da cosmologia, do funcionamento da sociedade, das leis da Natureza, de conhecimentos matemáticos, musicais, medicinais, entre outros.

As nomenclaturas disciplinares como Geografia, História, Matemática, Português, Física ou Química pertencem a nossa cultura e são referentes à nossa sociedade e meio educacional, não ao meio indígena, o qual possui uma forma totalmente distinta de aprendizado e transmissão de conhecimento. Tal forma e procedimento de aprendizado inclui todas estas já aqui supracitadas, porém de forma a ser percebida na prática das relações sociais, com exemplos da Natureza e, muitas vezes, com as disciplinas dialogando entre si.

Também pode-se perceber esta forma distinta de aprendizado se pensarmos que vivemos numa sociedade marcada pela hegemonia da escrita, numa sociedade na qual o ato de não saber escrever constitui, muitas vezes, fator de discriminação, enquanto a proficiência na escrita é fator de aceitação e de inclusão social. Quem a domina pode, legitimamente, participar dos rituais da sociedade letrada. Entretanto, para os *Tembé*, a forma de aprendizado e participação na sociedade se dá de maneira prática e oralizada. Aprende-se observando, escutando, fazendo, questionando e experimentando.

Neste sentido, Maurizio Gnerre (1998) afirma que “a linguagem é o arame farpado mais eficaz para impedir o acesso ao poder” (1998 p. 22) tendo em vista que a proposta de construir referências nacionais, que enfatizassem elementos comuns ao processo educacional de todo o território nacional, considerando, concomitantemente, as diferenças de ordem regionais, culturais e políticas - que caracterizam um país de dimensões continentais como o Brasil - comumente falha por não conseguir abarcar tamanha diversidade dentro do ensino das salas de aula, e menos ainda a diversidade em ensinar alunos indígenas e não-indígenas, os quais possuem formas de aprendizado e práticas culturais distintas.

Com isto, é possível explicar a diferença nas nomenclaturas dos saberes referentes à sociedade indígena e à não-indígena partindo da compreensão das práticas educativas para cada um destes grupos e percebendo que as práticas e festividades culturais influenciam no calendário destes povos e em sua disponibilidade para participar das aulas (tal qual nossas práticas e festividades também influenciam na nossa frequência para comparecer ou não às aulas da escola ou universidade).

Ainda sobre as narrativas orais como forma de literatura oral, percebe-se que a língua e seus significados se dão em todos os níveis das relações humanas e em todas as esferas da

vida. De acordo com William Cereja e Thereza Magalhães (2002) “a língua é o instrumento de comunicação, de ação e de interação social” (2002 p. 2), é neste sentido que o sujeito escuta, fala, escreve e vai sempre, de significante em significante, através do sentido, sem nunca o encerrar, sempre comunicando, interagindo e percebendo novos significados.

Este é um dos motivos para que o aprendizado oralizado seja tão enriquecedor e completo, sempre aberto a novas possibilidades e releituras, sempre sofrendo modificações, versões e inclusões conforme a experiência pessoal de cada narrador e sua forma de contar as histórias, e também da forma de cada ouvinte as interpretar.

É a forma de estar no mundo que aparece nas narrativas, bem como a maneira coletiva e individual de perceber os acontecimentos do mundo, deixando transparecer traços de um grupo ou da percepção pessoal do narrador. Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e variações nesse ponto de vista podem ocorrer dependendo do lugar que o indivíduo ocupa no tecido social.

Dados extraídos das narrativas mostram uma faceta de como esse grupo organiza o mundo. O que é recebido pela tradição oral é transmitido pelas mesmas vias. Para os *Tembé*, o narrador, ao iniciar sua fala, declara ser dos antepassados a autoria da narrativa utilizando termos como “antes”, “naquele tempo” ou “antigamente”, e ao decorrer da narrativa personaliza a sua versão com ajustes pessoais através de onomatopeias, entonações e gestos.

Através das narrativas, tem-se acesso aos valores que remetem a fatos realizados em um tempo remoto. Outro fator relevante no ato de narrar é o comportamento, expressão corporal e a dialética do narrador diante do seu público. Presenciando e compartilhando momentos da transmissão oral entre os *Tembé*, pude apreender valores do povo que apareciam de forma metafórica nas narrativas, tal qual a importância da união do povo e a valorização da própria história e de seus antepassados.

Os narradores destacadamente reconhecidos pelo grupo tem como característica desenvoltura corporal, facilidade em falar em público e expressar suas ideias, sabem utilizar-se de expressões faciais e corporais e usam recursos sonoros para imitar sons diversos e diferentes entonações dos personagens de suas histórias.

Em geral, estas encenações facilitam a visualização do texto e o público mantém-se em silêncio, com exceção das passagens mais engraçadas que acabam por arrancar risos principalmente nas crianças, as quais, por sua vez, sabem ouvir sem interromper até o fim das narrativas e possuem respeito pelos mais velhos do grupo. O silêncio também é conduta de

respeito durante as narrativas, sobretudo se o narrador é considerado um representante vivo do conhecimento ancestral, como é o caso do Cacique Miguel Carvalho da Silva. Este conhecimento passado oralmente mantém a identidade *Tembé*, sendo as narrativas um dos maiores instrumentos de ensinamento. Dentro do grupo há aqueles indivíduos que são reputados por sua sabedoria e são eles os “mediadores” da tradição.

Muitas vezes, seus descendentes se preocupam em conhecer as histórias referentes à tradição e mantê-la viva conhecendo as narrativas e as apreendendo para passá-las adiante futuramente. No caso dos *Tembé*, alguns jovens se preocupam em manter a tradição viva através das narrativas orais e, por este motivo, as ouviram e redigiram/gravaram em vídeo para buscar conhece-las melhor e ensiná-las às novas gerações.

Mas para além desta atividade de apreender as narrativas, vale ressaltar que a sabedoria vem com o tempo, com o escutar, razão pela qual costumam ser os mais velhos os representantes vivos da ancestralidade. O Cacique Miguel conta que “reaprendeu” as narrativas escutando outros *Tembé* quando participou do encontro realizado pelo povo indígena de Santa Maria do Pará com o povo indígena *Tembé* do Alto Rio Guamá. Outro destaque deste reaprendizado é ressaltado pelo cacique Miguel durante uma entrevista em setembro de 2015 quando relatou a experiência de conhecer histórias parecidas de povos indígenas da América do Sul na ocasião que participou de um encontro internacional no Salvador. Ao que aparece nas narrativas do cacique, entra em jogo uma dimensão simbólica compartilhada nas cosmogonias dos povos indígenas.

Para além da Ciência do Concreto e do Alfabeto da Natureza, destaco que a análise do discurso será imprescindível para a compreensão das narrativas e seus propósitos, ela será estudada a partir da proposição de Eni Orlandi (1996), em *A linguagem e seu funcionamento: as formas de discurso*, a qual diz que quando Lévi-Strauss coloca o mito como pertencente ao domínio da língua e da palavra, recupera o processo histórico-cultural pelo ponto de vista da análise do discurso, não excluindo o contexto social em que a fala é produzida. Com isso, pode se perceber que há aspectos que marcam o grupo de forma étnica e que, ao mesmo tempo, fazem parte do imaginário desse grupo.

Ao pensar na análise do discurso como marca de um grupo, há que se considerar a língua. Neste quesito, minha graduação em Letras e o Mestrado em Estudos Literários vieram para somar conhecimento, uma vez que Ferdinand de Saussure (2002), linguista e filósofo suíço, entendia a linguística como um ramo da ciência geral dos signos e propôs que esta fosse chamada de semiologia. A semiologia seria mais abrangente que a linguística (se

restringia ao estudo do sistema sógnico da linguagem verbal), portanto a semiologia teria por objeto qualquer sistema sógnico, envolvendo artes visuais, música, fotografia, cinema, culinária, vestuário, gestos, religião, entre outros.

Esta concepção ampla de conhecimento sógnico trazida por Saussure é essencial para o conhecimento amplo das histórias *Tembé*, uma vez que os ensinamentos presentes nestas narrativas permeiam uma gama de momentos vividos, experiências e ambientes bastante variados no cotidiano destes interlocutores, abordando hábitos, cotidiano, atividades como caça e pesca, música, rituais, divindades, dentre outros, necessitando assim de um olhar atento ao contexto e às variações de representações dentro de um determinado grupo de indivíduos.

Por sua vez, cito também Charles Sanders Peirce (2008), filósofo, cientista e matemático americano que concebia a lógica dentro da teoria geral dos signos, uma vez que é fundamental perceber a lógica presente dentro das histórias, dentro das narrativas e de toda a sua semiologia, que num primeiro momento pode ser vista como caos ou sem-sentido, sem-coerência, mas que é um todo ordenado e leva o ouvinte a refletir e tirar suas próprias conclusões e ensinamentos.

A língua é tão importante para a pertença de um grupo que, para determinados assuntos, em determinadas situações e quando a conversa é dirigida a determinadas pessoas, o uso da língua materna é preferida em lugar da língua apreendida por meio da colonização (no caso dos *Tembé*, a língua portuguesa), explicitando assim o caráter de identidade e unicidade de um povo através de sua língua, limitando quem a compreenderá e envolver-se-á nos assuntos que podem dizer respeito apenas aos que falam e compreendem tal língua.

Ressalto que o objetivo deste trabalho não é apenas o de ouvir e compilar as histórias *Tembé*, mas sim de mostrar que estas histórias são ferramentas poderosas no que tange à pertença, à sustentação da presença indígena *Tembé*, fazem parte da possibilidade de atitude política destes coletivos, bem como sua associação e ações de mobilização mediante as quais reivindicam seus direitos e em manter sempre presente e atualizado seus costumes, hábitos e formas de viver.

As histórias *Tembé* continuam a informar a identidade deste povo, bem como são ferramentas de cunho político e isto é festejado e afirmado com a existência da organização *Tembé*, intitulada AITESAMPA (Associação Indígena dos *Tembé* de Santa Maria do Pará), a qual é responsável por organizar, unir e fortalece-los, enquanto grupo, em prol da luta por seus direitos.

Proponho fazer algumas considerações sobre as narrativas orais enquanto gênero discursivo que se materializa através de um jogo que envolve memória, esquecimento e permanências. Essa materialização prática discursiva apresenta a particularidade de tomar, simultaneamente, como material, assunto e campo de atividade, performance, língua e imaginário.

A cada trabalho de campo realizado eu ia a Santa Maria do Pará em nova condição, ou seja, com outros dados e tendo outras leituras, o que conseqüentemente me fazia voltar a Belém com possibilidades novas para a escrita desta tese, novas questões levantadas durante as conversas com os interlocutores, novas narrativas, percebendo novos fazeres políticos, bem como compreendendo melhor suas festas e suas práticas cotidianas.

Pude ter a certeza de que mesmo estando as margens de uma estrada, no meio urbano, os *Tembé* de Santa Maria do Pará se fazem presentes naquela região como indígenas que se auto-reconhecem desta maneira dentro da cidade, que se orgulham da sua história e lutam na medida que protagonizam seu processo de territorialização. João Pacheco de Oliveira afirma que processo de territorialização:

[..] é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo –nas colônias francesas seria a "etnia", na América espanhola as "reducciones" e "resguardos", no Brasil as "comunidades indígenas"– vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (Oliveira 1998 p. 56)

Mesmo para os *Tembé* que vivem na aldeia do Jeju, localizada às margens da estrada e com mais dificuldade para conseguirem demarcações de suas terras por parte da Fundação Nacional do Índio (Funai), eles compreendem a importância e pedem pela demarcação de suas terras, mas também percebem o significado que a cidade tem para as suas vidas dentro do contexto em que atualmente se encontram.

Eles compreendem a relação do indígena com o não-indígena como negociação que se fez necessária ao longo do processo de crescimento do município em questão e da extensão da estrada, bem como percebem a presença da estrada como elemento que facilitou seu acesso a itens que, antes, eles teriam através de esforço e trabalho para seu próprio sustento, atividades estas que hoje não podem mais ser feitas de forma extensiva por conta de

todas as mudanças trazidas pelo crescimento da cidade em volta de suas aldeias, modificando a natureza e consequentemente seus hábitos e práticas.

A tese encontra-se dividida em três capítulos. Ao longo do texto, explicito a colaboração existente entre Literatura e Antropologia, bem como apresenta concepções teóricas e conhecimentos *Tembé* acerca do tema aqui proposto para estudo, abordando definições de narrativa e de performance. Apresento uma revisão bibliográfica citando teóricos das Letras, da Antropologia, do povo *Tembé* junto ao qual desenvolvi este trabalho e teóricos de outros povos indígenas que também estudam ou lidam com narrativas orais.

Apresento mitos recolhidos e, algumas vezes, analisados por Lévi-Strauss e Eduardo Galvão referentes aos *Tembé-Tenetehara*³ fazendo relação com as histórias que ouvi entre os *Tembé* de Santa Maria do Pará, mostrando que a análise de diferentes, atualizadas e ressignificadas versões possibilita o dinamismo das estruturas para a manutenção da existência e autoafirmação *Tembé*.

Por fim, destaco que as atividades por eles desenvolvidas focam na existência de uma política identitária. Assim, os *Tembé* produzem um processo político novo, (re)conceituando sua própria política identitária apoiada no vínculo com um passado territorializado e um presente que, por sua vez, atualiza sua territorialidade. Eles travam lutas indígenas e ações de visibilidade cultural promovidas por suas festividades e práticas do dia a dia como mecanismo de manutenção, negociação e permanência de sua cultura, aqui focalizada nas histórias/narrativas orais.

Reitero, o objeto de estudo é construído sobre as narrativas orais *Tembé* percebendo-as não apenas como representantes do movimento cultural deste povo indígena, mas como narrativas identitárias, ferramentas de auto-reconhecimento e de afirmação política dentro da situação atual em que se encontram no município de Santa Maria do Pará.

³ Os *Tembé* constituem o ramo ocidental dos *Tenetehara*. O grupo oriental é conhecido por *Guajajara*. Sua autodenominação é *Tenetehara*, que significa gente, índios em geral, ou mais especificamente *Tembé* e *Guajajara*. *Tembé*, ou sua variante *Timbé*, constitui um nome que provavelmente lhes foi atribuído pelos regionais. De acordo com o linguista Max Boudin, *timbeb* significa “nariz chato”. (Povos indígenas no Brasil. 2001. *Definição para o nome Tembé Tenetehara*. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Tembe/1021>>. Acesso em 5 mai. 2012)

1. ANTROPO-LETRAS: APRESENTAÇÃO DOS *TEMBÉ* DA ALDEIA JEJU E DA ALDEIA AREAL

*“‘Mitos’, já no nome, remete a ‘mentira’, mas são histórias que fazem parte da história do povo Tembê”
(Cacique Miguel Carvalho da Silva, aldeia Tembê do Areal)*

“O tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal.”

(Ricoeur, P. 1994 p. 17)

Literatura e Antropologia encontram-se em posição de colaboração e, por isso, foi a melhor opção de entrada que encontrei para vir da área de Letras para a área da Antropologia. As histórias, ou narrativas, encontradas na pesquisa de campo feita junto aos povos indígenas são uma forma de literatura, porém uma literatura especificamente oralizada, e que posteriormente pode vir a ser registrada na escrita, em vídeo ou gravação de áudio, mas ela é primordialmente de caráter oral. Portanto, a possibilidade de trabalhar com narrativas me fez adentrar na Antropologia pensando sobre a memória de um povo, sua pertença e sua literatura.

Adentrando a Antropologia, justifico minha escolha por estudar especificamente as histórias do povo indígena *Tembé* por ter percebido que existe considerável quantidade de trabalhos sobre este povo⁴, entretanto, no meu conhecimento, nenhum deles abordou a compreensão de suas narrativas orais, tema que dialoga com os estudos literários e a antropologia social.

Com as disciplinas antropológicas pude perceber que, ao tratar de narrativas orais como história, o que está em jogo, de fato, é a luta pelo controle da narrativa pois a fala dos indígenas está em constante atrito com as tentativas do dominador que tenta silenciar tal versão, mas também há as estratégias dos indígenas para desmascarar a versão “dominante” que se pretende fixar como verdadeira. Neste sentido, compartilho da afirmação de Lobo (2016), que escreve a propósito de outro grupo *Tembé*, os do Alto rio Guamá:

⁴ Cito dentre trabalhos recentes os de Aleixo, 2013; Alonso 1996, 1999, 2000; Boudin, 1978; Braga, 2011; Beltrão, 2012; Fernandes, Silva e Beltrão 2011; Barata e Beltrão 2014; Beltrão e Lopes, 2014a, 2014b; Fernandes, 2011; Fernandes e Beltrão, s/d; Garcia, 2014; Gomes, 2002; Lima 1954; Lobo, 2016; Lopes, 2012; Oliveira, 1998; Patrício, 2007; Rice 1934; Wagley, 1943; Wagley e Galvão, 1946, 1949.

Os *Tembé* padecem por serem considerados “menos indígenas”, sendo vítimas, como tantos outros povos indígenas, do processo de apagamento de sua alteridade por forças políticas que almejam, através disso, retirar direitos territoriais alcançados. (Lobo 2016 p. 46)

Após um passado de repressão e silenciamento, os *Tembé* se reestruturaram e reorganizaram para se apresentar como grupo que reivindica seus direitos e que mostra sua força, não mais permitindo serem repudiados, desafiados ou manipulados, eles reclamam seus direitos de narrar suas experiências, suas insurreições, suas memórias, suas tradições e suas histórias.

Ao longo de conversas com os *Tembé* pude anotar detalhes sobre a história desse povo que foi vítima das tentativas de catequização pela ordem capuchinha das famílias que viviam ali em Santa Maria do Pará na época da colonização. Tais histórias revelam a luta desse povo, como se atreveram a organizar-se, como desenvolveram suas estratégias de confronto com o poder e, finalmente, como conquistaram o reconhecimento oficial enquanto indígenas e, futuramente, pretendem conquistar o reconhecimento de suas terras. Suas histórias, expressas na oralidade *Tembé*, são de importante influência literário-narrativa e fundam novos mitos ao mesmo tempo que inscrevem o passado, a história vivida, o presente e o futuro deste povo, a diversidade de vozes que produzem uma identidade étnica.

Tais histórias lembram outras tantas que até hoje são narradas, passando ensinamentos a quem as ouve, exemplo disso são as histórias da literatura latinoamericana vindas, por exemplo, de temas como o realismo mágico (com nomes famosos de autores como o colombiano Gabriel García Marquez e os argentinos Julio Cortázar e Jorge Luis Borges) e que, hoje, são clássicos da literatura, mesclando o mundo real com o imaginário, trazendo cosmogonias e ensinamentos através de suas narrativas. Essas histórias seguem vivas, sofrem ressignificações, transformam-se em filmes e fazem estrondoso sucesso a cada releitura, a cada nova narração, deixando explícito o valor e força de histórias atemporais, tal como as histórias *Tembé*, tal como os clássicos da literatura.

As Professoras Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz afirmam em seu trabalho intitulado *Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil* que: “contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo. Superior à História, o sentido do mito existe na utilização repetitiva por grupos sociais que fundam sua unidade através de ritos que reencenam, de maneira intangível, o acontecimento da origem” (Almeida e Queiroz 2004 p. 251), deixando claro que as narrativas são uma ferramenta política e identitária que atualiza a

realidade *Tembé* e permite que seus conhecimentos sobrevivam apesar das adversidades e situações impostas a eles durante anos de tentativa de doutrinação, catequização, tomada de suas terras, bem como a opressão de seus hábitos, saberes e formas de viver. As autoras dizem ainda que: “Escrevendo seus mitos, os índios assumem justamente sua dimensão estética, entendida como vontade de fazer obra de arte” (Almeida e Queiroz 2004 p. 254), mostrando que para além da condição de ferramenta política e identitária, as narrativas orais são também expressão da arte, da literatura oralizada e do saber específico de um povo.

1.1 Sobre os *Tembé*

O povo indígena junto ao qual desenvolvo minha tese são os *Tembé*, situados no, hoje, município de Santa Maria do Pará, mais especificamente nas vilas do Jeju e do Areal. Este grupo foi um dos muitos que sofreu com a tentativa de retirar e anular sua cultura e narrativas, invalidando-as. Porém, apesar do processo colonial, isto não aconteceu, uma vez que os *Tembé* seguem recontando seus mitos, mas agora com as transformações de anos de influência, colonização e domínio do “homem branco” e, em alguns deles, podendo-se perceber claramente a presença de influências católicas ou protestantes, de acordo com quem narra a história.

Na dissertação de Edimar Fernandes (2011), ele relata como se deram as relações dos indígenas com o Estado e com a Igreja —representada pela ordem dos capuchinhos— procurando demonstrar a maneira como os *Tembé* se organizaram ao longo do tempo para reivindicar seus direitos. A realidade vivida pelos indígenas de Santa Maria do Pará se difere da maioria dos povos indígenas do Brasil, os quais apesar do contato com a sociedade não-indígena, continuaram, de uma forma ou de outra, organizados enquanto grupo étnico.

No caso dos *Tembé*, isso não foi possível, uma vez que eles tiveram, desde muito cedo, suas famílias desestruturadas por conta de projetos de desenvolvimento, aliados a projetos de evangelização previstos para os indígenas, a situação imposta fez com que, durante décadas, eles ficassem “invisibilizados” em meio aos não-indígenas, pois temiam se auto-afirmar (por vários motivos que comprometeriam a existência de seu grupo caso se identificassem como indígenas).

Rhuan Lopes (2015) afirma em *Os Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará: entre representações e diálogos antropológicos* que “[s]egundo os *Tembé*, durante muito tempo foi necessário ‘camuflar’ suas identidades, no sentido de protegerem-se das ações preconceituosas ensejadas com a presença de não-indígenas e ações do Estado (Lopes 2015 p.

222). O que reforça a ideia de que a chegada das rodovias, estradas de ferro, linha telegráfica e núcleos coloniais trouxe grande fluxo migratório para região. Com o surgimento da cidade de Santa Maria do Pará houve também a entrada gradativa dos indígenas para desempenhar empregos voltados à produção capitalista, e estes acontecimentos aceleraram a perda de espaço para suas atividades cotidianas como a caça e a pesca (principalmente pela modificação da natureza ao seu redor), obrigando também que os *Tembé* começassem a calar quanto às suas origens indígenas com receio da discriminação que sofreriam por parte dos não-indígenas que agora habitavam suas terras.

Dona Judite da Silva, moradora da aldeia do Jeju, nos fala que: "Em Santa Maria tem muitos *Tembé*, mas eles não vão falar para vocês [que são *Tembé*]. É uma discriminação que nunca vai mudar. Aí nós passamos por preguiçosos" (fala de Dona Judite de outubro de 2015), se referindo aos preconceitos que os *Tembé* sofrem por conta de julgamentos errôneos acerca do seu modo de viver e da sua história.

Rosani Fernandes também fala sobre formas de discriminação históricas e atuais dos *Tembé* em seu trabalho intitulado *Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará: formas de silenciamento étnico, resistências e luta por direito*, ela destaca que:

As palavras da Capitoa Maria Francisca denunciam a invisibilidade dos *Tembé Tenetehara* diante dos projetos do governo do Estado na década de 20 do século passado, “[d]epois disso foi que surgiu que não tinha ninguém lá na Colônia do Prata, foi que trouxeram os leproso pra lá, aí foi que se mudo todo mundo... mentiram que não tinha ninguém e trouxeram os leproso praí.”⁵ (Fernandes 2015 p. 09)

Aqui fica claro um dos preconceitos sofridos pelos *Tembé* junto aos quais desenvolvo este trabalho, eles são tidos, ainda hoje, como leproso (ou hansenianos) por estarem presentes na área referente ao antigo Núcleo Colonial Indígena do Maracanã, mais tarde renomeado Colônia Santo Antônio do Prata, no período em que a ordem capuchinha chegou a esta região para a missão de catequização dos indígenas e para o plano de colonização do governo paraense, a partir de 1898. Segundo Rhuan Lopes e Jane Beltrão “O objetivo era ocupar, através de núcleos coloniais, a fronteira econômica dessa região, tendo como uma das medidas a ‘civilização’ dos indígenas via educação conduzidas pelos padres Capuchinhos (Beltrão e Lopes, 2014). Posteriormente, diante das crises econômicas paraenses, a escola utilizada para que os padres lecionassem foi vendida ao governo federal e se transformou num

⁵ Fala da Capitoa Maria Francisca da Silva, em 14 de setembro de 2014.

hospital para hansenianos, passando de Instituto de Educação para se chamar Colônia do Prata, uma área fechada exclusivamente para tratar dos doentes portadores de hanseníase, área esta que era bastante similar a uma prisão e conhecida como “um lugar de horror”, como revela a fala de Dona Judite em julho de 2012, por envolver histórias sobre loucura dos doentes, queima de corpos, dor, sofrimento e famílias sendo destruídas por conta dos doentes serem afastados de seus parentes e levados a força para o tratamento na Colônia.

Fernandes fala ainda neste seu mesmo texto de 2015 sobre outro tipo de discriminação, esta sofrida pelos *Tembé* ainda em tempos atuais, que é a discriminação com as práticas deste com o uso de pinturas corporais em épocas de festividade do calendário indígena, uma vez que os jovens precisam frequentar escolas não-indígenas e as pinturas geram estranhamento em seus colegas. A autora diz que:

[...] não há escola específica para a comunidade *Tembé* em nenhuma das aldeias, os estudantes da Aldeia Jeju frequentam as mesmas escolas dos não indígenas, sendo sujeitos às diversas formas de preconceito e conflitos em função da reivindicação da terra. Na aldeia Areal a situação não é diferente, mas com o agravante da escola oferecer apenas a primeira etapa do ensino fundamental. A Escola Municipal Valdomiro da Costa é multisseriada, por essa razão, os estudantes da Aldeia Areal são obrigados a se deslocar até o município de Santa Maria para cursar a segunda etapa do ensino fundamental e o ensino médio. As narrativas de estudantes, pessoas da comunidade que trabalham na escola, lideranças e pais de estudantes, informam as muitas situações de preconceito e racismo a que são submetidos, os relatos indicam que alguns professores comparam as pinturas corporais *Tembé* Tenetehara à “coisa da besta fera”, conforme também denuncia Dona Maria, a Capitoa da aldeia Jeju: “... nessa aula agora, são discriminados, antes iam até descalço pra aula e não tinha defeito... A pintura também eles discriminam, que é o sinal da besta fera que eles dizem, porque os meninos vão pintado⁶.” (Fernandes 2015 p. 11)

Com este excerto é possível perceber que o não conhecimento da existência de indígenas nesta área, bem como a não compreensão de sua forma de vida, traz estranhamento e gera conclusões precipitadas acerca de suas práticas e costumes por parte dos não-indígenas que com eles convivem. Os jovens *Tembé* narram em nossas conversas de campo que gostam das festividades, das pinturas corporais, das danças, dos cânticos, das comidas e bebidas típicas preparadas por seus parentes, porém que se sentem constrangidos quando estas práticas

⁶ Fala da Capitoa Maria Francisca da Silva, a 17 de setembro de 2014, em sua residência na Aldeia Jeju.

não são respeitadas por não-indígenas que interpretam seus costumes como algo que não é bom, correto ou mesmo que não tem a aprovação de Deus e assim é interpretado como a marca da “besta fera”.

Porém, os *Tembé* resolveram superar todas as adversidades e, mais uma vez, mostrar que estão vivos e unidos, contrariando, assim, todas as estatísticas que mostravam a inexistência de indígenas neste município. Após sua organização enquanto associação com a AITESAMPA (Associação Indígena *Tembé* de Santa Maria do Pará), utilizaram seus conhecimentos acerca dos direitos indígenas de maneira articulada assumindo uma postura reivindicativa, mesmo sabendo que iriam enfrentar adversidades, dificuldades, discriminações, ameaças e outras formas de opressão. As histórias *Tembé* são contadas, recontadas, re-inventadas e atualizadas, mantendo presente a literatura oralizada baseada na história deste povo, relatando implícita ou explicitamente suas características, hábitos, costumes, crenças, apresentando divindades e ensinamentos coletados e compilados por eles durante gerações.

Neste sentido, a forma mais coerente e produtiva que encontrei para trabalhar as histórias *Tembé* foi através das narrativas orais, passando, obviamente, pelas histórias relatadas pelo cacique da aldeia Areal –Miguel Carvalho da Silva–, a capitoa da aldeia Jeju –Maria Francisca– entre outros interlocutores que narram fatos históricos e atuais da vida *Tembé*, além de trabalhar também com as histórias já publicadas por antropólogos e historiadores de temas relacionados a vida *Tembé* e discutir *performance* para melhor compreender no que a literatura clássica escrita contribui com as histórias orais narradas pelos indígenas e vice-versa, uma vez que as narrativas orais se equivalem ao que, na nossa cultura, se apresenta como literatura, porém uma literatura oral que não necessariamente precisa apresentar-se de forma escrita.

A partir da bibliografia já existente antes de começar minha pesquisa, bem como das narrativas de lideranças indígenas, foi possível traçar aqui a trajetória histórica do povo *Tembé*. Nestes documentos percebe-se que as frentes de expansão procuraram, durante muito tempo, se aproximar dos *Tembé* de diversas formas, sendo inicialmente bem recebidos os viajantes e padres da ordem capuchinha e, em outros momentos, são repudiados pelos indígenas.

Muitos destes relatos devem ser compreendidos de forma mais ampla, percebendo que eles foram feitos unilateralmente, ou seja, sem ter a visão dos próprios indígenas e sem tomar consciência de como todo o processo de ocupação territorial, colonização, educação,

doutrinação e civilização impactou suas vidas e os forçou a silenciar muito do que eram/são em prol de sua sobrevivência.

O processo de ocupação fez com que os *Tembé* saíssem dos seus territórios às margens do rio Pindaré (no Maranhão) entre 1800 a 1850 e se deslocassem para os rios Gurupi, Maracanã, Capim e Guamá (no Pará), posteriormente indo até as proximidades dos rios Prata e Jeju, no hoje, município de Santa Maria do Pará, na região nordeste do Pará.

Pesquisadores e viajantes dos séculos XVII e XVIII registraram a ocupação da região do Alto Pindaré, pelos *Tenetebara* desde 1613 (Gomes, 2002). De acordo com os estudos de Wagley e Galvão (1955), os que habitam o Estado do Maranhão eram chamados, pelos viajantes, de Guajajara, enquanto os que migraram para o Gurupi (originários do Pindaré), eram chamados de *Tembé*.

Abaixo, lanço mão de mapas de localização do município de Santa Maria do Pará, das aldeias Areal e a Jeju, e da Colônia do Prata. Entretanto, faltam referências como o povoado ou a vila de nome Anselmo, citada pelo Cacique Miguel.



Figura 1 - Mapa de Santa Maria do Pará. Disponível em http://pt.mapatlas.org/Brasil/Local_habitado/Santa_Maria_do_Pr./17812/estradas_e_satelite_mapa Acesso em 06 mar. 2013.



Figura 2 - Localização das aldeias Areal e Jeju, e da Colônia do Prata. Programa Google Earth. Disponível em <<http://earth.google.com/intl/pt>> Acesso em 13 out. 2013.

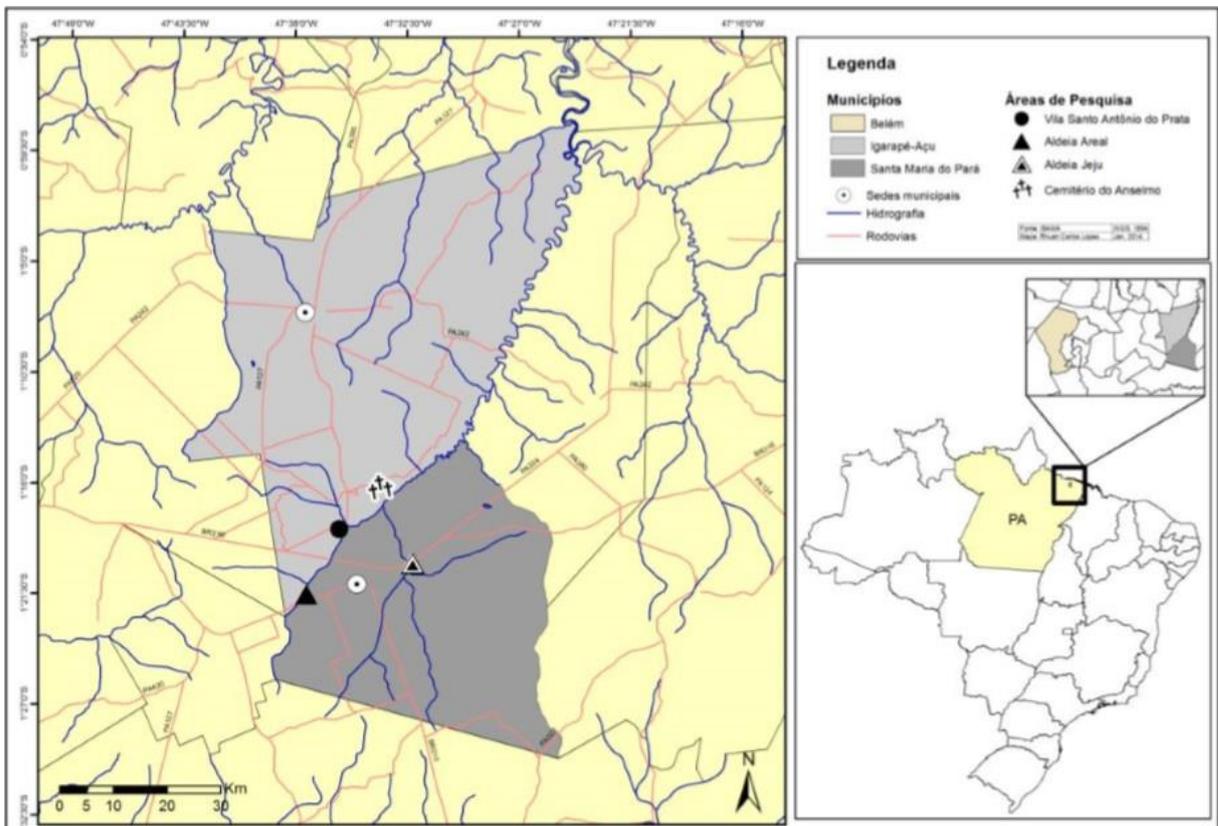


Figura 3 - Localização dos *Tembé* em Santa Maria do Pará. Disponível em Lopes, R. 2015, p. 224.

Conforme mostram as imagens acima, a aproximadamente seis quilômetros da Colônia do Prata, e 110 km de Belém (no atual município de Santa Maria do Pará), encontramos hoje as aldeias Areal e Jeju, pertencentes ao povo indígena *Tembé*.

1.2 Deslocamentos e violência

O processo de colonização por meio da catequese foi iniciado em 1653 com a entrada dos padres jesuítas na região e também com a formação dos aldeamentos missionários. Já no final do século XVIII o processo de integração dos indígenas à “civilização” do homem não-indígena passou a ser conduzido pela instituição das “Colônias” (a exemplo da Colônia do Prata). Mércio Gomes (2002) destaca, em relação à trajetória dos *Tenetehara*, que o processo de migração ocorreu por volta da terceira década do século XIX, rumo ao oeste, quando então eles ganharam o nome *Tembé* (Gomes 2002 p. 49).

Charles Wagley e Eduardo Galvão (Wagley e Galvão 1961 [1949] p. 24) também ressaltam que algumas das possíveis razões para estas migrações ocorrerem foram, primeiramente, a fuga para as matas (quando os indígenas se refugiavam dos caçadores de escravos); segundo, as difíceis condições de manter a atividade da agricultura e da navegação no Alto Pindaré (tendo em vista que os *Tembé/Tenetehara* eram caçadores, pescadores coletores e agricultores) e, finalmente, o fracasso do projeto de colonização na região do Alto Pindaré que também levou à fuga de indígenas, fato este que acarretou em levadas migratórias para outras regiões (como o oeste do rio Gurupi, Guamá e Capim) (Ponte e Aquino 2013 Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/66051>>)

A suposta passividade dos *Tenetehara* é característica que chama atenção nos relatos dos pesquisadores da época colonial, os quais informavam que o grupo vivia em paz com os missionários. Raros atos de agressividade relatados são incidentes provocados por revoltas em relação às práticas autoritárias de alguns religiosos (a exemplo, o massacre dos capuchinhos de Alto Alegre, em 1901, no qual os padres tomavam crianças indígenas de seus pais, além de impor castigos aos homens indígenas que possuíssem mais de uma esposa). (Wagley e Galvão, 1961 [1949] p. 27 e 32).

Uma das condições favoráveis para esta suposta passividade e facilidade de assimilacionismo, segundo Galvão, estão ligadas ao fato de que a língua falada pelos indígenas (dialeto do tupi-guarani) estava sendo modificada pelos catequistas e se transformando em língua geral, ou comum a todos, o que facilitava na comunicação entre

indígenas e colonos. Para Wagley, esta transição trouxe a primeira impressão desencorajadora nas pessoas que encontraram “índios que se vestiam com roupas comuns” no Posto Indígena, e por isto não lhe pareciam índios (Wagley e Galvão 1961 [1949] p. 15).

Pensando nisto, é possível compreender as razões pelas quais muitos pesquisadores da época falavam em extinção dos indígenas, no entanto, esta profecia não se cumpriu, já que os povos indígenas não são seres ou sociedades do passado, são povos de hoje que representam uma parcela significativa da população brasileira e que ajudaram/ajudam a construir o Brasil em toda a sua diversidade. Em partes, esta impressão de que “não havia índios” se modificou conforme as pessoas perceberam que os *Tembé* seguiam praticando suas atividades do dia-a-dia marcadas pelos costumes culturais de seu povo. Sobre isto, destaco a fala de Philippe Poutignat, em sua obra *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras*, acerca dos estudos de Fredrik Barth:

Barth observa através das fronteiras que os grupos étnicos não são estáticos. Mas ao contrário, na dinâmica das relações entre os grupos, ocorrerão trocas, rupturas e permanências. Essa interação, além de definir a identidade do grupo, são responsáveis também pela exclusão e inclusão sendo, desse modo, decisivo para verificar quem fica e quem sai. Para a compreensão das dinâmicas desses grupos étnicos, Barth salienta algumas características que são muito significantes para o grupo [...] características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida [...], padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas (Poutignat 1998)

Fredrik Barth analisa a existência de pertinências nas fronteiras a partir da observação das movências e do intercâmbio que limitam as posições dos indivíduos durante as trocas de relações. A delimitação dessas fronteiras baseia-se em estatutos étnicos e, para isto, Barth destaca três pontos principais dos grupos que devem ser observados, sendo eles as categorias de identificação dos grupos, a existência de processos que geram e mantêm esses grupos e a ênfase nas fronteiras e em sua legitimação.

Voltando ao passado histórico *Tembé*, mesmo diante dos obstáculos e disputas que estavam atrelados à execução dos projetos educacionais de catequização e doutrinação dos indígenas, no ano de 1898 o Convento dos Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte (localizado no estado do Maranhão) decidiu enviar o Frei Carlos de São Martinho para uma missão de catequese nas zonas do rio Capim e Guamá. Inicialmente foi denominado Núcleo

de Catequese Indígena Santo Antônio do Maracanã, a atual colônia de Santo Antônio do Prata.

O empreendimento teve por objetivos a catequese religiosa aos indígenas e o ensino escolar elementar de instrução moral e cívica e de trabalhos de agricultura, avicultura e indústria pastoril para as aldeias circunvizinhas da região. Posteriormente o Núcleo passou à categoria de Colônia e foram construídas a igreja em estilo renascentista, e a parte feminina do colégio, também construíram a linha telefônica, o telégrafo e a estrada de ferro que facilitava o contato da Colônia com a capital.

Apesar das metas “educacionais e civilizatórias” terem boas intenções, a história mostra que os resultados do contato foram desastrosos para a cultura e identidade étnica dos *Tembé*. Segundo Jane Beltrão (2012), para os padres relatavam que os hábitos e defeitos arraigados nos adultos indígenas não favoreciam a implantação do suposto processo civilizatório. Por esta razão, eles decidiram educar crianças e jovens num modelo de pedagogia nada cordial, com o intuito de salvar, educar e civilizar pelo menos as crianças.

Os padres retiravam as crianças indígenas da convivência com os pais e os catequizavam, promovendo, por meio da educação escolar, a opressão da identidade étnica dos *Tembé*. Fora o processo nada cordial de catequização e educação, a arquitetura e localização das casas na vila também eram de acordo com as vontades e hábitos dos colonizadores. O contexto trouxe situações de violência em que os indígenas se tornaram foco de condutas intolerantes e preconceituosas, no entanto ainda é possível encontrar relatos que se apoiam em uma linguagem naturalizante desta violência sofrida pelos *Tembé*. As manifestações de intolerância para com os indígenas devem ser compreendidas também enquanto exercício cotidiano da dominação e da hegemonia de um grupo étnico em função de outro, atuando como instrumentos para o estabelecimento de hierarquias sociais (Oliveira 2014).

Mais tarde, a escola onde os capuchinhos lecionavam foi vendida e tornou-se um hospital para tratar portadores de hanseníase. Foi aí que o local ganhou o nome de Colônia do Prata (por ser uma colônia agrícola com fins de manter o hospital sendo auto-suficiente, ou seja, sem que os doentes precisassem sair de lá, reduzindo assim o risco de contágio e também diminuindo as possibilidades de contaminação da doença). Este lugar segue envolto, até hoje, em falas de terror e medo do que acontecia ali dentro e também pelo horror que a doença causava ao fazer os doentes perderem partes do corpo quando a doença não era tratada a tempo.

Seu Jede destaca sobre a Colônia do Prata que: “Lá não tinha liberdade pra sair ninguém, lá tinha tudo, tinha cantina, tinha farmácia, tinha maquinário pra trabalhar, porque era difícil muito porque não tinha mão e não tinha pé né, mas tinha colônia assim de plantar arroz, plantar mandioca, tinha retiro, tinha cinema” e o cacique Miguel narra que: “Todos que tavam ali não tinham liberdade pra sair não, ficava como prisioneiro. Tinha nas famílias aquelas pessoas que iam visitar todo domingo, às vezes todo dia e a gente caminhava de pé mesmo, tinha que ir de pé ver eles que não tinha liberdade e sair dali todo dia. Tava perguntando pra um funcionário por que eles não tinham liberdade de sair da Colônia do Prata, eram prisioneiro, ninguém também ia visitar.”⁷

A Colônia do Prata funcionava como uma pequena cidade que se pretendia auto-suficiente e não permitia que os doentes saíssem de lá durante o tratamento. A Colônia possuía moeda própria e enfermeiros e médicos que residiam ali para evitar qualquer contato com o mundo externo às paredes da Colônia, tentando reduzir ao máximo as chances de contaminação e erradicar, de uma vez por todas, a hanseníase que havia se alastrado rapidamente sem que houvesse certeza de qual era o melhor tratamento para tal enfermidade.

A dominação dos não-indígenas oprimiu as características e cultura indígenas impondo o uso da língua portuguesa, repudiando e proibindo crenças e costumes, sistema de curas, hábitos alimentares, vestimenta, festas, entre outras representações, portanto, eliminaram a autonomia das atividades cotidianas *Tembé*, além de desestruturar socialmente esse povo.

Essas foram estratégias empregadas com o objetivo de dificultar a afirmação da identidade deste povo, impondo uma nova identidade (cristão, trabalhador, moralizado e civilizado), daí a ser admissível pensar em etnocídio, neste caso entendido como processo político imposto a uma etnia que compreende a forçosa desintegração cultural e linguística (que não necessariamente implica em destruição física, mas que se desenvolve em contextos de extrema violência ou de “cordialidade violenta”)⁸; e/ou ainda de genocídio, tomado como ódio racial e étnico cometido contra grupos, configurando-se como ação que corrói as relações interétnicas e conduz ao extermínio físico.

⁷ Ambas as falas de Seu Jede e do cacique Miguel foram escutadas em outubro de 2015, durante pesquisa de campo em Santa Maria do Pará.

⁸ Mais informações sobre etnocídio, consultar: Beltrão, J. *Histórias “em suspenso”: os Tembé “de Santa Maria”, estratégias de enfrentamento do etnocídio “cordial”*. Revista História Hoje. Vol. 1, N 2, ISSN 1806-3993, Biênio: Agosto de 2011 a Julho de 2013. Editora Responsável: Patrícia Melo Sampaio – UFAMP. P. 195-212.

A história do Instituto do Prata termina com a rescisão do contrato com os capuchinhos e a instalação da colônia correcional dos sentenciados da cadeia de São José (Belém) neste mesmo local. Posteriormente, fecha-se a colônia correcional e instala-se a colônia de tratamento para leprosos. Abaixo, foto do Instituto (hoje, em ruínas), na Colônia do Prata:



Figura 4 - Instituto da Infância Desvalida de Santo Antônio do Prata, junho de 2012. Foto: Mônica Vieira.

O prédio do Instituto encontra-se hoje em abandono e, lamentavelmente, ainda não adquiriu o reconhecimento documental para tornar-se patrimônio histórico pelo fato de que não houve pedido formal por parte dos moradores, nem por parte do governo. Se o instituto tivesse tal reconhecimento seria devidamente restaurado e cuidado, tornando sua história mais conhecida e acessível, bem como fortalecendo a história *Tembé* e todo o processo de colonização e doutrinação ali vivenciado.

O prédio é lugar de brincadeiras infantis, esconde-esconde, parabéns de faz-de-conta cantado para uma das crianças que assopra seu bolo feito com terra, gravetos e folhas das árvores. À noite, casais apaixonados vão ali para namorar escondido de suas famílias,

pichações nas paredes revelam palavras de baixo-calão, nomes de pessoas, histórias, reivindicações. Tudo isto se mistura a velhos objetos da finada escola, pedaços de tijolos quebrados, telhas caídas, fezes humanas, pacotes de preservativos e outros itens que facilitam as inúmeras histórias que ouvimos a respeito do prédio, histórias estas sobre assombrações, choro de crianças, gritos e tudo o mais que se faça digno de um verdadeiro palco de mistério e histórias do imaginário, ali a imaginação corre solta para as narrativas do passado e do presente.

Esta construção é conhecida pelos moradores do Prata como “a antiga escola” e possui um tipo de construção arquitetônica que chama a atenção pela grandiosidade, pé-direito alto, bem como a organização e quantidade das salas e gabinetes. Mesmo deteriorado não há como não se impressionar com a beleza do prédio e imaginar como ele um dia foi no seu ápice de esplendor e conservação.

Os primeiros que tentaram registrar a história de Santa Maria dedicaram-se a falar, basicamente, sobre os migrantes, deixando os indígenas apenas no detalhe da narração desta história, como se Santa Maria do Pará não possuísse memória. Os *Tembé* foram invisibilizados ou tratados, por muitos anos, como invasores, deixando a ideia implícita (ou explícita) de que eles não soubessem fazer bom uso da terra, fossem seres alienados e que representassem empecilho para o avanço, desenvolvimento e crescimento do município. Os *Tembé* de Santa Maria do Pará foram tratados pelo governo sem qualquer preocupação estratégica com sua cultura, pioneirismo ou tradição, por isto qualquer atitude de desprezo atual é mais que inadmissível e tem que sofrer reparação imediata.

A situação de invisibilidade dos *Tembé* persistiu até o final do século passado, quando os indígenas (os descendentes das pessoas contatadas pelos Capuchinos, ao final do século XX) começaram a se reorganizar procurando reunir os membros da comunidade para lutar pelos direitos e voltar à prática de seus costumes e tradições, os quais haviam sido forçosamente deixados de lado. Buscando construir estratégias de superação, a partir no ano de 2003 os *Tembé* decidem organizar uma associação (Associação Indígena *Tembé* de Santa Maria do Pará – AITESAMPA) para dar a este povo representação jurídica diante da sociedade não-indígena. Através da AITESAMPA os *Tembé* conseguiram seu reconhecimento como povo indígena e, hoje, lutam pela demarcação de seu território.

João Pacheco de Oliveira (1998), na apresentação do livro *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, sublinha a tirania da palavra “índio” que “para os brasileiros evoca uns fiapos da humanidade, dotados

de tecnologia rudimentar, morando em pequenos grupos e isolados nas matas, prestes a desaparecer diante do avanço da modernização” (Oliveira 1998 p. 07). Outras observações destacadas compoem as visões dos indigenistas, dos literatos, dos artistas de inspiração romântica, dos etnólogos, levando-o a afirmar uma questão fundamental: “Nesses textos não se fala dos ‘índios por si mesmos’, segundo arbitrários culturais distintos que permitam minorar os efeitos da destruição cultural e da subordinação econômica e política”.

Entende-se, portanto, que nas duas últimas décadas, a pesquisa antropológica e os dispositivos jurídicos acionam uma episteme e visão política renovada com a contribuição ativa de antropólogos, advogados e indígenas (entre os mais notabilizados). As questões dos processos de territorialização e os territórios etnicamente configurados destacam as relações com os recursos naturais e a cosmologia. A relação com a natureza é mais que mera relação, é também cultura, ou seja, seus projetos são maiores que apenas “sobreviver”, eles dizem respeito ao aspecto cultural⁹.

Os indígenas que vivem na cidade (ou no meio urbano), por exemplo, –caso dos indígenas da aldeia Jeju, em Santa Maria do Pará– não podem ter sua identidade diluída na cidade, pois estão inseridos num contexto específico e muito peculiar que lhes lega uma identidade distinta, não semelhante à dos indivíduos que vivem na cidade. Cabe, também, destacar que há indígenas no meio urbano desde a época da colonização, este não é um fato novo, o que é novo é o nosso interesse em compreendê-los e tentar entender a situação que eles vivem com esta cidade adentrando suas áreas de aldeia.

Povos indígenas é um termo que remete a política, a direitos (no caso, a Constituição Federal), a categoria jurídica, bem como enseja a idéia de direito a soberania e autonomia. O artigo 231 reconhece a organização social do índio, seus costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, delegando a competência à União para demarcar, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. O artigo 232 reconhece a legitimidade dos índios na defesa de seus direitos e interesses, e a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo. Terras tradicionalmente ocupadas em consonância com esses artigos remete ao termo “tradicional” como condição que não é apenas verificada no tempo, mas é verificada na ocupação que pode ser tradicional independente do tempo desta ocupação, ou seja, não necessariamente diz respeito ao tempo

⁹ Isto dito na *Enciclopédia dos Povos da Floresta*, de Manuela Carneiro da Cunha (2002), que visa focar na diversidade dos conhecimentos e saberes tradicionais destes povos, bem como numa série de questões que costumam passar despercebidas quando se tende a homogeneizar estes grupos tão distintos.

remoto ou indefinido, mas sim diz respeito à forma de insistência que mobiliza uma série de conhecimentos, os quais são diferentes na sua construção do conhecimento tecnológico ou moderno, sem que isso represente outro mundo ou uma posição artificial.

No ano de 2000 foi criada a Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA) encabeçada pelo cacique Miguel Carvalho e pela Capitoa Maria Cassiano que procederam a encaminhar à FUNAI solicitando o reconhecimento étnico e nos documentos protocolados exigiam ser reconhecido como indígenas, reparando assim “o esquecimento oficial” a que foram submetidos.

Em dezembro daquele ano, a AITESAMPA encaminhou nova carta reivindicando o reconhecimento étnico, o direito à terra e estudo antropológico da área que habitam. Fernandes (2013) informa sobre dois relatórios antropológicos de questionável consistência e posicionamento tutelar da FUNAI que continua a duvidar da autoatribuição dos indígenas Tembé. No total, portanto, são mais de 15 anos de luta por direitos étnicos e territoriais.

As lutas pela demarcação de terras e pelo reconhecimento por parte do Estado da identidade étnica do grupo partem da necessidade de laudos antropológicos exigidos legalmente. Estes laudos integram o processo de reconhecimento de sujeitos enquanto indígenas e os posteriores desdobramentos legais.

O trabalho do antropólogo que conduz a feitura destes laudos é extremamente importante e atua como parte da máquina administrativa do Estado. (Oliveira 2003), porém um trabalho tão importante como este teve críticas por parte dos Tembé em relação a antropóloga enviada pela FUNAI, Marlinda Melo Patrício, a qual produziu o *Relatório Informação/Técnica Jeju e Areal - Tembé Santa Maria do Pará* (Patrício 2007 p. 07).

Sua atuação foi vista pelos Tembé como insatisfatória, uma vez que eles relataram que Patrício esteve produzindo os laudos e entrevistando os moradores destas aldeias durante apenas dois dias. Isto não só os frustrou, mas também revelou conclusões de laudo comprometidas pelo escasso tempo de trabalho de campo levando a moradora do Jeju, Maria de Nazaré Silva a refletir: “Como ela pode estudar nosso modo de vida em apenas dois dias?” (Lopes 2015 p. 230). Esta fala de Maria de Nazaré deixa claro que os Tembé compreendem a importante função do fazer antropológico e que, se este trabalho dos laudos não for feito com a atenção que de fato requiere ser feito, pode prejudica-los em suas reivindicações.

1.3 Etnografia entre os *Tembé*

Em julho de 2012, juntamente com o grupo de Pesquisa: *Cidade, Aldeia e Patrimônio*¹⁰, fiz minha primeira aproximação junto ao povo *Tembé* de Santa Maria do Pará. No dia 9 (nove) desse mês, eu e uma equipe formada por Rhuan Carlos dos Santos Lopes, Telma Eliane Garcia, Edimar Antonio Fernandes e Almir Vital da Silva passamos cinco dias na vila do Areal e cinco dias na vila do Jejú. Na vila do Areal ficamos hospedados no Centro Cultural do Areal e na vila do Jejú nos albergamos na casa de D. Judite Vital da Silva, mãe de Almir Silva, também componente da nossa equipe.

Em ambas aldeias tivemos oportunidade de conversar com os *Tembé*, saber mais acerca das dificuldades enfrentadas por eles nos campos da saúde, educação, demarcação de território, preconceito por ser indígenas, entre outros temas. Pudemos vivenciar e participar de alguns dos hábitos de vida dos *Tembé*.

Nossa equipe buscou registrar conhecimentos *Tembé* presentes nas narrativas orais, nos mitos e nas histórias de vida desde o início da formação do povo. Tivemos a oportunidade de visitar a ex-colônia do Prata, saber mais sobre a igreja, o leprosário e o ex-Instituto da Infância Desvalida Santo Antônio do Prata. Registramos tudo por escrito, em fotos e com gravação em áudio.

Reunimos com os *Tembé*, uma vez na vila do Areal e outra na vila do Jejú, para ouvir o que eles necessitam, atualmente. Ministramos oficinas acerca dos direitos indígenas e indigenistas (ministrada por Edimar Fernandes), educação (ministrada por Telma Eliane), saúde (ministrada por Rhuan Lopes) e demarcação de território (ministrada por Almir da Silva). Nestas oficinas os *Tembé* puderam expressar o que pensam acerca destes temas, bem como opinar o que eles acreditam que se faz necessário para melhorar a vida em suas aldeias e ter acesso aos direitos específicos indígenas.

Foi um momento importante para conhecermos melhor uns aos outros, trocar ideias e perceber o que os *Tembé* pretendem receber retorno para as aldeias durante e/ou após nos auxiliarem em nossas pesquisas, ou seja, de que forma nós enquanto pesquisadores podemos nos fazer úteis para que eles continuem sendo protagonistas de suas próprias histórias e alcançando seus direitos específicos indígenas.

¹⁰ Os trabalhos do grupo buscam atender às demandas *Tembé* com pesquisas dos orientandos de doutorado e mestrado de dois programas da Universidade Federal do Pará (UFPA), sendo eles o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPA) e o Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD), coordenados pela Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão.

No último dia participamos de uma festa com dança (*kaê-kaê*), música, defumação, bebidas (leite da onça e caxiri) e comida (mingau de tapioca). No período que estive em campo, pude ouvir o que os *Tembé* tinham a dizer sobre as necessidades atuais de seu povo, e dentre várias colocações estava o reconhecimento da importância de terem suas histórias registradas na escrita ou em gravação de vídeo para transmiti-las às gerações seguintes; a importância do tratamento de saúde voltada especificamente para as necessidades e peculiaridades da saúde indígena; o reconhecimento de seu território e, finalmente, mas não menos importante, a vontade de ver construída uma escola aos moldes indígenas que abarque não só o aprendizado de conhecimentos acadêmicos ocidentais, mas também que dialogue com os conhecimentos e práticas indígenas.

Minha acolhida em ambas as aldeias focada no diálogo, na escuta atenta e no desejo de contribuirmos uns com os outros na construção de conhecimento. Percebi que, para identificar os teóricos junto aos quais desenvolveria meu trabalho, precisaria ir além da biblioteca, além da pesquisa de gabinete.

Para encontrar os teóricos da antropologia e das letras, bastava buscar em livros, publicações em jornais e revistas ou textos na internet, talvez referências com professores e amigos da área, porém para encontrar os teóricos *Tembé* eu precisava ir além, era necessário ir de casa em casa em ambas as aldeias, fazendo amizade, puxando assunto, conhecendo mais sobre a vida de cada morador e aproveitando para perguntar às pessoas a respeito do tema, para saber quem se identificava e se interessava pelas histórias, bem como descobrir quem era apontado e identificado como narrador/*performer*, ou quem possuía conhecimento acerca das narrativas.

Observei que o cacique Miguel era o interlocutor mais citado e recomendado, soube também que o nome dele aparecia com frequência porque muitos já não lembravam das histórias, mas o cacique recentemente havia estado com indígenas *Tembé* do Alto Rio Negro e teve a oportunidade de ouvir as histórias e reaprendê-las para contá-las nas aldeias de Santa Maria do Pará. O cacique Miguel era, então, o indivíduo responsável por avivar a memória *Tembé* acerca do que havia sido silenciado em forma de negociação para a sobrevivência deste povo.

Aproveitei o contato com as pessoas visitadas para aprender mais sobre a história *Tembé* e o que eles haviam vivenciado, aproveitei o contato com as pessoas citadas como narrador/*performer* (ou ainda, os teóricos que eu tanto buscava), para ouvir e redigir as histórias do povo e histórias pessoais dos moradores *Tembé*.

O Cacique Miguel e a Capitoa Maria Cassiano me foram apontados como especialistas nas histórias *Tembé*, talvez por serem mais velhos, talvez por terem entrado em contato com as histórias de outros parentes *Tembé*, mas principalmente pelo respeito que há em relação a estas duas figuras e que, mesmo alguém que alguém conheça um pouco das histórias, não tomaria o lugar daquele que eles enxergam como especialistas.

Conversar com estes teóricos *Tembé* me permitiu perceber que as histórias já lidas em trabalhos de Lévi-Strauss eram histórias diferentes, apesar de serem do mesmo povo indígena, eram histórias agora narradas com contextos distintos, ensinamentos atualizados, percepções de mundo modernas, conhecimentos ressignificados, e tudo isto sem esquecer em momento algum da história que este povo possui durante anos de vivência nesta região, suas histórias de tempos passados, o orgulho de suas raízes e de sua pertença, deixando claro que a antropologia das letras segue sendo atualizada. As histórias narradas estão vivas e tomam novas formas conforme a realidade e o contexto no qual estão inseridas também se modificam.

Não é mais possível desconsiderar a autoridade histórica, política e literária indígena, afinal eles detem conhecimento tanto quanto os teóricos acadêmicos, guardando as especificidades da intenção de aprendizado de cada um deles, claro. Mas eles não são mais meros informantes, eles são interlocutores que interagem, interferem e decidem o que vai ser dito, como vai ser dito e se vai ser dito a nós, dependendo da nossa entrada em campo, das nossas intenções e de como eles nos enxergam. Abaixo, foto da Capitoa Maria Cassiano e do Cacique Miguel da Silva:



Figura 5 - Capitoa Maria Cassiano, seu filho e dona Judite. Foto: Mônica Vieira.



Figura 6 - Cacique da Aldeia Areal, Seu Miguel Carvalho da Silva. Foto: Mônica Vieira.

Ambos liderança de suas aldeias, indivíduos apontados como importantes para a história dos *Tembé* desta região e profundos conhecedores das histórias deste povo. Tanto o cacique Miguel quanto a capitoa Maria Cassiano são vistos por seus parentes como pessoas detentoras de conhecimento, maturidade, que vivenciaram diversos acontecimentos durante os anos de luta do povo *Tembé* e são eles que melhor podem representa-los enquanto grupo.

Os jovens aprendem observando a Natureza, os animais, o curso das águas, a fala dos mais velhos, as histórias de seus ancestrais e das divindades de seu povo. O cacique Miguel é um dos indivíduos apontados como detentor do conhecimento das histórias. Ele narra diversas narrativas e, com o conhecimento de sua fala e performance é capaz de reunir numeroso grupo de *Tembé*, dentre crianças, jovens, adultos e idosos, para ouvir sua fala.

Da mesma forma que os *Tembé* dão valor ao que diz respeito ao modo de viver indígena, igualmente percebem a importância de compreender os meios para se fazer ouvir pela sociedade não-indígena. Por este motivo, importam-se em frequentar escolas do município (mesmo não sendo escolas voltadas especificamente para o ensino a indígenas) e

entendem que há membros *Tembé* que auxiliam, desde já, na implementação de serviços de necessidade básica para este povo à medida que frequentam universidades, cursos de pós-graduação e podem voluntariar-se para trabalhar em prol de seu próprio povo, desenvolvendo profissões na área da educação, justiça, saúde, agricultura, medicina ou engajando-se em movimentos e associações que visem a melhoria da vida *Tembé* em tudo o que lhes diz direito a alcançar o bem viver.

Para além das histórias, destaco também outros temas de reivindicações dos *Tembé*, temas esses que tornam imprescindível considerar o contexto para melhor compreender suas histórias e o lugar de onde são narrados. No que tange ao tratamento de saúde indígena, ressalto que Seu Miguel relatou, no dia 9 (nove) de julho de 2012, a situação precária de saúde que os *Tembé* de Santa Maria passam, bem como falou sobre os maus momentos que passou com seu filho Jobson Silva alguns dias antes de chegarmos para a pesquisa de campo, o qual teve complicações por conta de um abscesso na face direita, buco-lateral, e só teve atendimento adequado porque, no período, eu e Telma Garcia estávamos em campo e possuíamos locomoção até o Posto de Saúde mais próximo, em Castanhal, ainda assim bastante distante da vila do Areal.

Esse acontecimento revela muito acerca do descaso com a saúde indígena presente no município de Santa Maria do Pará e o quanto ainda se faz necessário melhorar para que os *Tembé* tenham atendimento digno e diferenciado, específico para atender às necessidades e especificidades indígenas. Por meio das ações da AITESAMPA, os *Tembé* podem e, de fato, organizam-se para reivindicar melhorias e mudanças neste setor referente à saúde no município dentro do qual ambas as aldeias estão situadas, o que em muito já facilita a vida dos moradores do Jeju e do Areal. No entanto, ainda há muito a ser feito por parte das entidades governamentais e, mais imediatamente, por parte da prefeitura.

Cito como exemplos a necessidade de implementar Postos de Saúde específicos para as aldeias com tratamento diferenciado para atender as especificidades da saúde indígena, bem como deve-se atentar para o fato de as aldeias localizarem-se distantes uma da outra e dos Postos de Saúde mais próximos, o que torna necessário disponibilizar veículos públicos gratuitos para transporte dos que necessitam de auxílio médico, dentre outras medidas que os *Tembé* ainda lutam, reivindicam, negociam e aguardam para que se tornem realidade.

Outro tema de destaque nas conversas com os *Tembé* diz respeito ao processo de demarcação do território e, por isso, destaco o que ouvi no dia 10 (dez) de julho de 2012, quando eu e Rhuân Lopes conversávamos com o cacique Miguel e outros dois rapazes que

discutiam sobre “a preocupação com os seus vizinhos não-amigos”, ou seja, segundo eles os fazendeiros. De acordo com o cacique Miguel, estes fazendeiros mostrarão suas verdadeiras caras quando tiver início o processo de demarcação territorial das terras indígenas *Tembé*.

O cacique relatou que, por ser liderança, poderia “ser puxado” (ser morto) a qualquer hora, ressaltou também reconhecer que o processo de demarcação será bom para os *Tembé*, mas que ele teme por esse momento porque “os arrumados de Brasília, da Funai, vem demarcar e passam uns cinco, dez ou quinze dias e vão embora”, mas depois que o processo de demarcação estiver instaurado “quem pega o chumbo grosso é quem fica” e, por serem poucos (os *Tembé* das vilas Jejú e Areal) não tem condições de lutar.

Deste relato se pode inferir que os *Tembé* querem que o processo de demarcação territorial ocorra, mas temem pela segurança, ou melhor dizendo, pela falta dela, neste momento decisivo para seu povo. Após conseguirem o reconhecimento dos *Tembé* enquanto grupo indígena, o próximo passo é conseguir o reconhecimento de suas terras através do processo inicial de demarcação territorial.

As terras tradicionalmente ocupadas partem de uma organização do território dividido conforme regras internas ou sistemas de usufruto, com base em regras consensuadas (como usar as lagoas, os rios, quais os espaços cedidos para roças, quais atividades são feitas com a ajuda de todos e quais dizem respeito ao desempenho individual, entre outros). Almeida aborda ainda neste mesmo texto a ocupação enquanto viés histórico:

Estes movimentos, tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais [...] o “tradicional” é considerado como atrelado a fatos do presente e às atuais reivindicações dos movimentos sociais [...] o saber tradicional (é) convertido em reivindicações ou mesmo num dispositivo jurídico. (Almeida 2004 p. 19)

Com isto, ele afirma que os movimentos dos povos tradicionais fazem valer o “saber tradicional” como ferramenta a ser convertida em reivindicação e/ou dispositivo jurídico. Isto se percebe no povo indígena *Tembé*, uma vez que eles se uniram na AITESAMPA, para discutir temas caros à comunidade, o que precisam para viver melhor, que direitos querem reivindicar e o que é necessário para manter os hábitos sociais e culturais dos *Tembé* vivos,

ou seja, convertem seus saberes em ferramentas de reivindicação perante a sociedade e a justiça.

Graças a esta Associação (juntamente com o auxílio de indígenas *Tembé* de outras regiões do país), conseguiram o reconhecimento de sua etnia e, agora, lutam pelo reconhecimento do território de suas aldeias, hoje tomado pela presença de fazendeiros que estão se apropriando do local e assentando suas fazendas inclusive em áreas sagradas para os *Tembé*, como o seu antigo cemitério, no qual estão enterrados seus antepassados.

Finalmente, no que tange à escola específica indígena, destaco que a maior preocupação dos *Tembé* é em tornar a usar sua língua materna, o *tupi-tenetehara*, e isto aparece em meu relato de diário de campo do dia 15 (quinze) de julho de 2012, no qual discuto o fato de eles terem relatado sobre a oficina que tiveram para ensino da língua materna, a qual na opinião deles foi de curta duração e, por este motivo, eles gostariam que existissem aulas permanentes, com dias e horários marcados em calendário previamente discutido e acordado com o povo *Tembé*, para poderem se habituar a utilizar palavras e frases no dia a dia, de forma segura e tendo boa compreensão do que lhes ensinariam.

Argumentei que eles deveriam motivar uns aos outros a usarem as palavras e expressões que aprenderam na oficina sobre língua materna, pois apesar de acharem que “não aprenderam nada” precisariam habituar-se novamente à língua e utilizá-la ao menos nas palavras e expressões referentes a situações e objetos do seu dia a dia. Pode parecer pouco, mas é uma forma de começar aos poucos, tendo em vista que o *tupi-tenetehara* esteve, por muitos anos, aguardando o momento adequado para voltar a fluir nas rodas de discussão, entretenimento e conversas *Tembé*.

Reconheço que o processo de aprendizagem de uma língua é trabalhoso, muitas vezes longo e, para ser apreendida, exige correspondência e significação com nossos hábitos diários. Falo isto com conhecimento de causa, uma vez que tenho formação em Letras com habilitação para os idiomas português, inglês e espanhol, e já trabalhei e estagiei, respectivamente, lecionando português e inglês. A língua é interpretada como uma das características do “índio de natureza”, do índio que utiliza a língua que utilizavam os mais velhos, antigamente. Ao perguntar pela língua que falam, o português, os *Tembé* respondem que isto aconteceu por oposição da língua *Tembé* em relação à língua dos brancos.

É comum o relato de indígenas *Tembé* que se lembram de os mais velhos falarem algumas palavras e expressões em *tupi-tenetehara*, mas por causa da vergonha e do medo de

serem reconhecidos como indígenas, simplesmente deixaram de falar na língua materna, ou mesmo porque os mais novos não se interessavam em aprendê-la, uma vez que já estavam inseridos (na escola) à língua dos brancos. A necessidade e a vontade de aprender a língua materna manifesta-se, dentro da proposta de voltar às práticas indígenas Tembé, como um dos critérios fundamentais de "autenticidade" para "voltar ao tempo dos antigos".

Os *Tembé* se preocupam em mostrar sua identidade para as pessoas de fora do seu povo, para "mostrar ao pessoal de fora que os *Tembé* tem cultura" (Alonso 1996 p. 161). A importância das práticas, do idioma, dos costumes e da terra demarcada, está diretamente ligada à defesa do território e à necessidade de mostrar para "os de fora" a "autenticidade *Tembé*", passando pela ideia de que a defesa de suas terras implica numa relação especial dos habitantes com o lugar, mostrando que aqueles que o habitam compartilham uma mesma cultura, hábitos de vida e ideias de luta indígenas para o bem viver do seu povo.

Dito isto, destaco que o reconhecimento do povo *Tembé* enquanto etnia desprende especial atenção às relações de negociação para sobrevivência deste povo, afinal o reconhecimento de sua identidade indígena também tem relação com as histórias que contam, uma vez que servem para a manutenção, renovação, reconstrução e reforço da identidade étnica do grupo, abordam valores individuais, valores de coletividade, ensinamentos, troca de informações do cotidiano, dentre outras informações de grande importância para que a comunidade mantenha-se viva e unida. Através das histórias pode-se perceber que, por mais que a identidade tenha sofrido alterações através das negociações feitas no contato, ela possui características que ainda podem ser vividas e preservadas pelo grupo como parte da identidade étnica.

2. CONTE-ME UM POUCO, LÉVI-STRAUSS & CIA LTDA.

“Se me pedissem uma definição de História, eu diria: é a narrativa da aventura do Homem no Universo e no tempo. Ou então: é um romance de aventuras que se passa na Terra e tem como personagem principal a Humanidade.”

(Veríssimo, E. 1987 [2001] p. 23)

Proponho o estudo das histórias de contato para tratar de aspectos que revelam a identidade e o modo de vida dos *Tembé* a partir de referências da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, autor este que define os mitos em *O Pensamento Selvagem* (1962) como sendo não uma coleção de histórias absurdas, mas sim um sistema. Lévi-Strauss adotou uma postura metodológica de cientista e se debruçou sobre a mitologia de vários povos, especialmente os povos ameríndios, para revelar a lógica que se oculta por detrás de sua aparente irracionalidade. Uma lógica que, embora diferente da lógica clássica, é à sua maneira tão rigorosa quanto um silogismo. Este estudo resultou na publicação de livros como *O Totemismo Hoje* (1962), *O Pensamento Selvagem* (1989 [1962]), e os quatro volumes enciclopédicos acerca de Mitologia: *O Cru e o Cozido* (2004 [1964]), *Do Mel às Cinzas* (2004 [1966]), *A Origem dos Modos à Mesa* (2006 [1968]) e *O Homem Nu* (1971).

Os mitos, como narrativas da genealogia mitológica e cosmogônica, estão entre os clássicos da literatura que devem ser revisitados, relidos, reinterpretados conforme adquirimos mais experiências de vida e perspectivas diversas perante o mundo. Lévi-Strauss redefiniu sua perspectiva sobre mitos, quando influenciado por Franz Boas, e assim passou a considerar a historicidade como um elemento importante, levando em conta a observância de áreas e regiões culturais para seu estudo, repensando o difusionismo de saberes, tendo em vista que há sim tal difusão, porém não de forma mecânica como se acreditava até então, mas de forma que depende das relações entre grupos que negociam e permutam saberes ao longo do tempo, o que tem a ver com a modificação de comportamentos e identidades.

Com isto, chega-se a compreensão de que o *ethos* e o *eidos* estão ligados a um contexto de linguagem, de diálogo e de interação que constituem perspectivas ético-morais e estéticas responsáveis por dinamizar a cultura e trazer à tona tais perspectivas através das relações sociais.

Lévi-Strauss diz que os mitos só podem ser compreendidos se analisados em conjunto. Mais especificamente, ele defendeu que os mitos não podem ser estudados isoladamente, uma vez que ele é composto de todas as suas variantes. Era preciso pesquisar como as narrativas tradicionais eram passadas de geração a geração, de uma sociedade a outra e, assim, se transformando.

Ao mostrar as possíveis semelhanças entre as culturas “primitivas”, que ele denomina como sociedades “frias”, e as culturas “modernas”, chamadas de sociedades “quentes”, ele conseguiu perceber que o mito se define como uma tentativa de explicação e compreensão da realidade natural e social por meio de um esquema, um sistema de oposições e correlações binárias que se expressa por meio da montagem de imagens registradas em uma narrativa, manifestando toda uma filosofia e concepção de mundo.

Dentro do mito temos a cosmologia, que é um elemento de papel importante para este trabalho, ela diz respeito ao conjunto de representações que, operando explícita ou implicitamente nos mais diversos aspectos da vida coletiva, formam a concepção que os membros de um grupo sociocultural e étnico tem a respeito do mundo, ou seja, relaciona-se à concepção de mundo (cosmovisão).

Segundo Marco Antônio Gonçalves (2001), em *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã*, a cosmologia é um substituto para “cultura”, “sociedade” e “organização social”, uma vez que é o conjunto de princípios, conceitos e categorias que orientam na interpretação do universo de cada grupo. Ele diz que a cosmologia envolve questões como “corporalidade”, “noção de pessoa”, “identidade” e “alteridade” e é a negociação entre indivíduos que tentam produzir significados baseados em suas experiências, com isso criando novos valores e interpretações sem excluir incoerências e contradições, ou seja, cosmologia é a construção permanente.

Toda essa rede de práticas tem por finalidade a comunicação e a representação de mundo. O tecido narrado ganha uma atmosfera condizente com a condição de produção, instaura um efeito de encantamento, constrói imagens que definem o sistema que permite arrancar o discurso passando de uma inércia e reencontrar algo de sua vivacidade perdida. Analisando a performance, o enunciado adquire vida e envolve a comunidade ouvinte.

O passado adquire novo valor na voz do narrador que emprega seu saber como forma de admoestação, entretenimento, ou mesmo organização dos demais membros da comunidade, perpassando a ideologia religiosa, cultural e grupal, afinal, como nos ensina

Michel Foucault (2002 p. 127), um único conjunto de palavras pode dar lugar a vários sentidos e a várias construções possíveis, pode ter entrelaçadas significações diversas, mas sobre uma base enunciativa que permanece idêntica.

A linguagem convida-nos para adentrar o seu turbilhão efervescente e caudaloso e, ao mergulharmos nessa corrente linguística, somos arrastados ao discurso, às suas regras de formulação e modulações, ao interior e exterior de um imenso corpo discursivo que varia, se modifica e se reinventa conforme utilizado por diferentes narradores, os quais possuem pontos de vista distintos e diferentes percepções de mundo.

Para a construção destas visões, concorrem as interpretações de dados históricos, arqueológicos, literários, tradições orais e vivências dos grupos. Relaciono o conjunto destas representações ao processo de elaboração da memória coletiva construída pelos *Tembé* de Santa Maria do Pará. Entende-se a memória coletiva como a produção narrativa baseada na reinterpretação do passado, visando a construção de imagens que se desejam mostrar de si ou do grupo ao qual se pertence.

As atualizações do passado *Tembé* expressas nas narrativas orais, relacionam-se à utilização das histórias no sentido da elaboração de uma aura de riquezas ligadas ao passado, à abundância de fauna, flora, pesca caça e coleta de frutos (tudo isto em conexão com a memória coletiva da região, representada como dinamizadora do presente), bem como estas narrativas orais servem para fins atuais, de ensinar as novas gerações, alertar, contar sobre os antepassados, fortalecer o sentimento de grupo, os valores *Tembé* e motivar as reivindicações deste povo.

O interesse antropológico e literário não é meramente o de estudar as narrativas orais pelos fins acadêmicos, mas sim o de ampliar nosso campo de reflexão sobre as percepções de mundo que possuímos, é lutar pelo deslocamento do *locus* de enunciação tendo como interesse a relocação.

Não se trata de “devolver o olhar” do indígena, mas de tentar mudar a origem do nosso olhar, exercitando o que Walter Mignolo (1995) chama de hermenêutica pluritópica, a qual visa colaborar no entendimento do passado, mas falando do presente, a partir de um discurso que relacione o tema, a audiência, o contexto de descrição e o *locus* de enunciação através do qual alguém fala e transforma, ou mantém sistemas de valores e crenças, permitindo ao indivíduo narrador se representar autonomamente.

Os *Tembé* tem lutado ativamente por esta representação autônoma, por serem autores de suas próprias vozes, mostrando desta forma que o período de silenciamento foi apenas um processo necessário de negociação para a sobrevivência de seu povo durante o período colonial.

Ainda sobre as narrativas orais, a noção de pessoa, a identidade e a compreensão de mundo presentes nessas narrativas não são fixas, pois lidam com a realidade e a realidade está em constante modificação. Há uma circularidade de valores, conceitos e crenças, ora avançando, ora recuando; ora sofrendo releituras, ora se reinventando e, nessa dialética, vai adquirindo status de valor. Não há enunciado que não suponha outros, não há enunciado que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e sucessão, distribuição de funções e papéis. O real não é representável, mas demonstrável. Nessa demonstração do real, a narrativa oral é uma forma de diálogo, de interação verbal que tem como função não apenas divertir e satisfazer as necessidades psicológicas do ouvinte, mas também interpretar o mundo, aprender, ressignificar e ensinar.

Pensando na construção permanente, desenvolvo este estudo baseado na metodologia de Lévi-Strauss, a qual se vale do contexto etnográfico para analisar as histórias *Tembé* recorrendo ao contexto de contato com o “homem branco” que estes indígenas vivem hoje em Santa Maria do Pará.

As histórias devem ser estudadas, pois como afirma Lévi-Strauss, assim como a língua e a palavra, o mito (história) é considerado um nível de linguagem definido por um sistema caracterizado pelos tempos reversível e irreversível de maneira conjunta (tal qual a língua e a palavra), o tempo mítico consiste num tempo sincro-diacrônico.

O mito se refere sempre a acontecimentos passados que formam uma estrutura permanente, a qual se relaciona com passado, presente e futuro ao mesmo tempo, ou seja, o mito possui uma estrutura histórica e não-histórica. Lévi-Strauss nega a ideia de que o desenvolvimento da consciência histórica seria um critério válido para distinguir os povos “primitivos” dos civilizados, uma vez que a própria noção de *fato histórico*, para o fazer antropológico, é falsa, pois a história só é percebida em situação, enquanto processo vivido. Portanto, o fato histórico é uma abstração criada pelo pesquisador/historiador e nunca independente do seu ponto de vista, por isso a história não pode pretender alcançar uma verdade objetiva.

A “verdade” do mito é o próprio mito, no qual se entrecruzam versões e coexistem vários discursos em equilíbrio tensional. O espaço do mito é a dimensão na qual a

significação se articula e os significados nunca deixa de referir-se simbolicamente à realidade, seja baseado na verossimilhança ou nas formas em que a realidade ganha nuances distintas.

Pensando na verossimilhança e no registro escrito feito por mim, enquanto pesquisadora, destas histórias, se perde muito da performance e da oralidade, tendo em vista que as histórias não podem ser observadas/interpretadas como simples transcrição, já que ao transcrever perde-se a movimentação, as atitudes e entonação do narrador e até mesmo as reações da audiência, que podem influenciar no desenrolar da história, dando mais ou menos ênfase a determinados aspectos ou mesmo revelando detalhes que antes não haviam sido revelados.

Para Lawrence Sullivan (1986), em *Sound and senses: toward a hermeneutics of performance*, é na performance que as expressões simbólicas concorrem para uma unidade dos sentidos (também conhecida como sinestesia e que tem muito a ver com a compreensão literária e linguística de ver e compreender o mundo, envolvendo uma gama de saberes e áreas do saber, não exclusivamente focando no que se lê/ouve em determinado momento, mas levando em conta o contexto), a qual habilitaria a cultura a entreter a si própria com a ideia de unidade de significados.

Fundamentalmente, no entanto, a performance é uma forma de hermenêutica, pois tem como fator principal sua ação de reflexividade, mas antes de refletir, ela está relacionada à própria apreensão da experiência. Sullivan afirma que “[...] o ato de compreender é performativo por natureza” (Sullivan 1986 p. 30, tradução minha), o que nos faz voltar ao círculo hermenêutico, segundo esta perspectiva, uma vez que a performance tanto dá forma quanto é formada pela experiência. Este trecho nos leva a refletir que a apreensão de conhecimentos e ensinamentos está fortemente relacionada ao ato de performatizá-la, vivenciá-la e experimentá-la para, enfim, poder compreendê-la e internalizá-la.

O autor Guillermo Gómez-Peña (2005), em seu texto intitulado *En defensa del arte del performance*, afirma que o corpo humano e o uso que fazemos dele representa muito não só do que somos, mais do que queremos ser, do grupo em que vivemos e da ideia que queremos passar para o público, ou para a plateia que escuta atenta às histórias. Gómez-Peña diz que:

[t]radicionalmente, o corpo humano, nosso corpo, e não o cenário, é nosso verdadeiro local para criação e nossa verdadeira *matéria prima*. É nosso lenço em branco, nosso instrumento musical, e livro aberto; nossa carta de navegação e mapa biográfico; é a vasilha para nossas identidades em perpétua transformação; o ícone central do altar, por assim dizer de alguma maneira. Incluindo os casos em que dependemos bastante de objetos, lugares e situações, nosso corpo segue sendo a matriz da peça de arte. Nosso corpo também é o centro absoluto de nosso universo simbólico –um modelo em miniatura da humanidade– e, ao mesmo tempo, é uma metáfora do corpo sociopolítico mais amplo. Se nós somos capazes de estabelecer todas estas conexões diante de um público, com sorte outros também as reconhecerão em seus próprios corpos. (Gómez-Peña 2005 p. 204, tradução minha)

Por este motivo é que afirmo ser o registro escrito insuficiente para abarcar a quantidade de representações, pormenores, minúcias e conhecimentos que vem junto à performance do narrador das histórias *Tembé*, no caso o Cacique Miguel. Por mais que eu me esforce em redigi-las com detalhes e o mais fiel possível à forma como elas me foram contadas, nunca será o mesmo que vivenciá-las no ato do contar e do refletir. E, sobre a performance, é importante dizer também o que Gómez-Peña ressalta em seu texto, que não estamos presos numa “camisa de força da identidade”, temos um repertório de identidades múltiplas e passeamos constantemente entre elas.

Em realidade, podemos reinventar nossa identidade diante dos olhos dos outros, e nos fascina experimentar com este tipo de conhecimento. Isto explicita também que uma mesma história não precisa ser contada sempre da mesma forma, uma vez que podemos utilizar outras identidades, acionar novos mecanismos, novos pormenores a cada história, a cada vez que a narramos. A variação depende muito do narrador, da plateia, do contexto vivido e do intuito do que se quer passar com a narrativa.

Diante disto, podemos pensar no que diz Paulo César Alves (2009), no texto *Narrativas antropológicas e literatura: diálogos e silêncios*, acerca dos saberes e das práticas cotidianas, os quais são importantes por serem resultado das experiências pessoais, das combinações e interações que os atores sociais desenvolvem em diferentes contextos. E destaca ainda, uma fala de Wolfgang Iser (*O fictício e o imaginário*, de 1996) na qual Iser afirma que a literatura pode ser apontada como sendo a articulação organizada do fictício e do imaginário, ou seja, muito do que não está presente em dados históricos emitidos pelas ciências sociais, pode estar presente nos dados que extraímos da literatura, e por que não dizer das manifestações culturais e do saber popular? O fictício e o imaginário fazem parte da

vida real e não se restringem à literatura, daí que este tipo de estudo oferece pistas significativas para analisar diversas manifestações históricas e tematizações sistemáticas do imaginário que reflete na ciência do concreto.

As narrativas contem noções. Tome-se a narrativa de Embuá, história que contem noção de valores grupais. Curuviana, história que contém noção de perigo por assombração noturna. Formiga vermelha, história que contem noção de conhecimentos climáticos. Ainda, temos as descrições: O Mundo dos Encantados, história que descreve um mundo subaquático com seres encantados, seres estes com os quais devemos ter cautela para não aborrece-los ao maltratar os animais que vivem na água.

O trabalho da mulher, história que contem descrição do motivo pelo qual o trabalho de casa feito pela mulher não tem fim), interpretações de eventos pessoais e coletivos (uma mesma narrativa pode ter várias versões, dependendo da interpretação de quem a está narrando. Assim, mudam as apresentações das personagens e o enredo na história da Matinta Perera, vista como má por fazer os caçadores se perderem na floresta, ou vista como boa pois protege os seres da floresta; interpretações estas que são uma forma valiosa de conhecimento de uma sociedade, além de exercer efeito sobre a formação do gosto, dos modos de pensar, da ideologia e das atitudes coletivas. Estas e outras histórias serão mais profundamente analisadas ao longo deste trabalho.

É neste ponto, então, que podemos compreender as manifestações subjetivas não apenas como objetos de estudos estéticos, mas como fonte para a compreensão da cultura de uma época, da cultura de um povo, é a percepção da necessidade de se levar em consideração o entendimento emocional dos fenômenos humanos oferecidos pela literatura e pelas manifestações culturais diretamente ligadas ao conhecimento concreto e sua prática. Antropologia e literatura, ambas —guardando suas especificidades— elaboram processos e estratégias de organização da realidade mediante o uso de textos narrativos, escritos ou oralizados, que estabelecem laços, relações e conexões entre os dados fornecidos da realidade e de “significações imaginárias”.

Narrar é como costurar um tecido, é tecer fios de conhecimento que formam um saber mais amplo quando compreendido em seu contexto e complexidade. Há muitos modos de fazê-lo, e isso implica propor sentidos e interpretações diferentes a partir do mesmo material “bruto” extraído de uma sucessão de fatos. Viemos ao mundo como animais simbólicos, nosso primeiro impulso é decifrar e tentar compreender o que percebemos a nossa volta, como se tudo o que existe no universo tivesse um significado.

Não tentamos decodificar apenas os sistemas de signos criados com esse propósito (como os alfabetos, hieróglifos, pictografias e gestos sociais), mas também tentamos “decodificar” e compreender os objetos que nos cercam, os rostos dos outros, nosso próprio reflexo, a paisagem em que nos movemos, entre outros.

O ser leitor deve estar disposto a mudar seus propósitos de leitura e decodificação de acordo com as consequências de suas novas descobertas, ele deve reorganizar, redistribuir, reconsiderar e redefinir não a partir de noções absolutas, mas de sua experiência cotidiana tanto individual como coletiva.

Com a memória dos narradores vem o ato de (re)contar e a noção de ressignificar. Esses atos nos levam à mitologia que é, até hoje, a prática mais antiga de (re)contar histórias e, através da memória, passar de geração a geração conhecimentos, alertas, práticas sociais, entre outros. Esta ideia da variação da performance e da interação com a plateia nos leva à compreensão da análise do discurso, proposta metodológica inscrita na perspectiva da enunciação (na linguística) que, por sua vez, se relaciona as orientações recentes do campo das ciências humanas.

Na linguística, um de seus precursores é Mikhail Bakhtin, que considera a relação com o outro o fundamento da discursividade. As reflexões de Bakhtin dizem respeito ao princípio dialógico, ou seja, ao caráter constitutivo da interação. Para ele, a linguagem é fundamentalmente dialógica e social. Regina Müller (1998) afirma sobre Bakhtin que “a substância da língua é o fenômeno social da interação verbal realizada através da enunciação” (Müller 1998 p. 274). É possível afirmar, portanto, que o processo da enunciação é uma atualização temporal e espacial do sujeito em seu discurso.

Pela teoria da enunciação não se analisa o texto realizado como um produto, mas se procura refletir sobre o ato de produção desse texto e, sobre este assunto, a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1978) e a antropologia da experiência de Victor Turner levam em conta a dimensão estética e sensível da experiência social e permitem a contextualização cultural do significado.

Geertz, em seu texto intitulado *A interpretação das culturas*, traz à tona a definição do que vem a ser esta contextualização, este estudo semiológico e sinestésico, explicando o que seria uma descrição densa para a antropologia e a clássica teia de significados. Ele analisa situações pontuais das sociedades junto às quais ele desenvolve seus estudos e propõe a seguinte definição de cultura:

O conceito de cultura que eu defendo (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (Geertz 1978 p. 15)

Esta definição é uma das mais recorrentes, é repetida até os dias atuais e cunhada, primeiramente, por Geertz. Ela serve perfeitamente para compreender os mitos, os quais são verdadeiras teias de significado relacionadas à vida, à cultura e à organização social de cada grupo. As histórias tem capacidade de fazer com que o leitor perceba, de forma lúdica, significados e explicações bastante complexas sobre o que ele tem a dizer.

As narrativas orais, por sua vez, aborda temas bastante complexos da sociedade que os possui, porém o faz de forma simbólica e lúdica para a melhor compreensão de seus ouvintes. Nisto também reside a definição de descrição densa de Geertz, a qual permite que o etnógrafo analise não superficialmente, mas profundamente um acontecimento que pode parecer sem grandes condições de agregar conhecimento ao estudo, ou a vida de um indivíduo, mas que de fato agrega esse saber de forma primorosa. O autor conclui que:

[A] a descrição etnográfica (...) é extraordinariamente “densa”. Nos escritos etnográficos acabados, inclusive os aqui selecionados, esse fato –de que o chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem– está obscurecido, pois a maior parte do que precisamos para compreender um acontecimento particular, um ritual, um costume, uma idéia, ou o que quer que seja está insinuado como informação de fundo antes da coisa em si mesma ser examinada diretamente (...) nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas. (Geertz 1978 p. 19)

Geertz sempre se preocupou em mostrar que a cultura é pública, uma vez que ela é feita a partir do comportamento, do pensamento e da memória humana – tudo isto envolto em ações simbólicas. O texto é construído pelo antropólogo por intermédio das fixações do sujeito que falou, ou seja, é um texto permeado pelos pontos de vista dos dois: do antropólogo e do informante. É por isso que todo conhecimento deve ser situado e pautado

em significados, porque ele fixa a sociedade para melhor estudá-la e compreendê-las, mas tem consciência que esta é apenas uma das muitas leituras possíveis.

Uma das frases que melhor sintetiza essa ideia de que a cultura pode ter várias interpretações é “A cultura é pública porque o significado o é” (1978 p. 22). Nisto, o que é interessante é que o autor forneça ao leitor que elementos ele utilizou para chegar a tal leitura, a tal interpretação dos acontecimentos, ou seja, ele deixa claro como construiu o seu saber.

Geertz sempre esteve tão a par dos acontecimentos de sua época que em sua *Interview with Clifford Geertz*, feita por Neni Panourgíá (2002), ele trouxe a debate um tema muito atual, o da tecnologia como ator, e não mais como “ator coadjuvante” ou “secundário”, uma vez que esta já desempenha fator primordial em nossas vidas e está integrada ao nosso cotidiano. O autor afirma que:

(...) não é possível considerar tecnologia como simplesmente o plano de fundo ou o quadro em que se assenta a sociedade. Ela está integrada a estrutura interpretativa da realidade e é (...) um ator –no caso, uma atriz– na sociedade. Dia após dia, tudo está muito mais envolto na tecnologia. Tudo o que fazemos. Houve um apagão em Nova York, outro dia desses, e ele mudou tudo. Então nós não podemos considerar tecnologia como mera estrutura passiva. (Panourgíá *apud* Geertz 2002 p. 430. Tradução minha)

Isto vale também para a necessidade que muitos grupos vêm, atualmente, em permitir que suas histórias sejam também registradas por escrito, ou em forma de vídeo ou áudio para serem lidas, vistas e escutadas por mais pessoas. Exemplifico esta reivindicação com a história a seguir, em minha primeira ida a campo, Edimar Fernandes aproveitou o fato de haver muitas pessoas reunidas e sugeriu que o cacique Miguel contasse uma história. As crianças e os jovens gostaram da ideia e Geiciane Sarmento (Geici) sugeriu que fosse uma história que envolvessem bichos, porque assim ela gostaria ainda mais, no entanto Seu Miguel estava cansado tendo em vista que havia tido um dia de muito trabalho e, por isso, não quis contar histórias.

Edimar Fernandes então sugeriu que mostrássemos vídeos feitos com as narrativas sendo contadas pelo cacique, bem como poderíamos também assistir vídeos das festas e danças *Tembé*. Todos adoraram. Este momento comprova que os *Tembé* tem consciência da

importância de suas histórias serem registradas, inclusive incentivando tal forma de registro, provando que a tecnologia realmente faz parte do dia-a-dia e da história tanto do homem branco quanto do indígena, e que converter o conhecimento das histórias por eles narradas para meios tecnológicos permite a sobrevivência e transmissão do saber *Tembé* para gerações futuras.

Lévi-Strauss sempre soube que a dificuldade residia nas formas de se conceber a história em seu primeiro sentido (isto é, como história dos homens e como historicidade), a vulgata também sempre o soube, porque com isso fica subentendido o suposto desconhecimento da própria historicidade. A novidade que Lévi-Strauss introduziu foi referente às formas de se pensar a historicidade através da diversidade, através do ponto de vista antropológico, considerando sempre que há tantas formas de historicidade quanto de parentesco ou de religião.

As distintas historicidades de cada sociedade/cultura refletem a forma pela qual elas reagem ao se situarem no tempo (ou no devir). Assim, tanto a "história dos historiadores" quanto a "filosofia da história" constituem nossa maneira particular de historicidade, maneira esta referente à dominante no Ocidente, isto significa que a nossa forma de reagir à temporalidade faz parte de uma reflexão sobre ela.

É aqui que reside uma das aproximações entre *mito* e *história*, pois trata de revelar que diferentes tipos de historicidade estão articuladas com diferentes tipos de reflexão, e estas articulações fazem parte do tipo de historicidade sobre a qual refletem. A história, como forma de saber e/ou autoconsciência, é então característica dessas sociedades que interiorizam o movimento progressivo histórico para dele fazer o motor de seu desenvolvimento. Lévi-Strauss, portanto, abriu o caminho para uma reflexão histórica afastada de evolucionismos e ideologias, livre das totalidades e filosofias da história.

A historicidade pode, então, reaparecer na forma do acontecimento e do devir, e a história pode retomar seus direitos como reflexão crítica, uma vez que, segundo apregoa Paul Veyne (1982), tudo é histórico e, portanto, a História, no singular e com maiúscula, não existe. Quem também traz à tona o olhar de Lévi-Strauss para a história é François Hartog (2006) em seu texto *O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história*:

A obra de Lévi-Strauss demarca meio século do debate entre a antropologia e a história. Mais precisamente, a discussão estabeleceu-se a partir e em torno de suas reflexões (...) ele formulou questões que os historiadores não se colocavam ou colocavam de outro modo. Se sua prática do olhar distanciado, tendo por objeto a história dos historiadores, às vezes chocou, suscitou mal-entendidos e resistências, ela também os convidou a um deslocamento de seu ponto de vista sobre seu próprio objeto. (Hartog 2006 p. 10)

Ainda sobre histórias/mitos, deve-se levar em consideração definições como “memória individual”, sendo a memória a partir do outro, memórias daquele indivíduo específico; e “memória coletiva”, sendo constituída por episódios importantes para todos os indivíduos de um determinado grupo, um momento histórico ligado à memória do povo, onde cada um lembra e relata o dado momento imprimindo suas perspectivas pessoais, as quais obviamente variam entre si.

Dentro da compreensão de memória individual e memória coletiva, é necessário mergulharmos na narrativa, como diria Walter Benjamin (1994), mergulharmos na perspectiva da memória, mas também considerando a memória histórica (aquela datada pelo historiador), desta forma, a memória coletiva que é uma “versão social” terá valor de historicidade.

Levando em conta, no caso das histórias/mitos, a interpretação pessoal do ouvinte, o qual não simplesmente retira da história narrada apenas o que está sendo narrado, mas também assimila a narração a fatos do seu cotidiano, e no caso do etnógrafo, a interpretação que ele faz das interpretações que seus informantes lhe fornecem, esta sim é uma atividade que exige fazer a etnografia no sentido de tentar ler “construindo uma leitura”, emendando suspeitas e comentários tendenciosos para chegar a melhor conclusão possível dos acontecimentos narrados.

Para compreender as histórias, faz-se imprescindível contextualizar, conhecer e perceber o contexto social no qual estão inseridas, ou da qual surgiram, qual é o contexto histórico do povo junto ao qual estamos desenvolvendo o trabalho, entre outros fatores. Há diferenças e peculiaridades não só da compreensão dos grupos e suas histórias, mas também nas histórias que as pessoas criam sobre si e sobre os outros, há uma troca, ou seja, uma via de mão dupla, porque um discurso está permeado pelo outro. O Outro também descreve o “eu”, e a partir do momento que o antropólogo consegue perceber isto, ele se dá conta que o seu próprio ponto de vista sobre a pesquisa é passível de mudanças, bem como compreenderá

também que enquanto desempenha seu estudo, outros estarão lhe interpretando e lhe “traduzindo”.

Luiz Eduardo Soares Soares (1998), no texto *Hermenêutica e Ciências Humanas*, defende que a compreensão e explicação do mundo não parte apenas da análise científica, mas também das emoções, dos valores, dos princípios, da afetividade, entre outros fatores, do ser humano, sendo que “cada ator social concreto acionaria múltiplas individualidades” (Soares 1998 p. 111). Isto vai perfeitamente de acordo com o que ele fala sobre a problemática de pensar um ator estável, já que não se deve estudar apenas o objeto, mas o próprio sujeito que desenvolve suposições para pensar o objeto. Sobre isto também recai o tema das narrativas (e destaco aqui as narrativas míticas), nas quais cada ator social aciona múltiplas individualidades. Soares segue explanando acerca do compromisso prévio com algum horizonte (Soares 1998 p. 114), afinal é a linguagem enquanto ato compreensivo e hermenêutico que constrói alguma coisa, que estrutura as diferenças. A ideia de horizonte aqui é tanto um limite, quanto uma projeção, pois está sempre em expansão e, quando os sujeitos entram na compreensão de subjetividade, estas várias perspectivas se atravessarão.

A fusão de horizontes se dá no jogo da linguagem, assim como, por exemplo, não só a entrevista em campo é interessante, mas o processo durante a entrevista também interessa, pois é ali que o indivíduo entrevistado está refletindo, criando sentidos, rememorando, é um momento de repensar e atribuir sentidos. É neste momento que passamos a usar o termo interlocutor e não informante, porque o Outro troca/dialoga com o antropólogo e, então, funde horizontes. O resultado da fusão é o resultado das trocas das experiências humanas (isto quebra a noção de hierarquia de conhecimento e de autoridade), e a compreensão advém da fusão de horizontes, daí a importância de pensarmos, construirmos e reconstruirmos não só ao Outro, mas a nós mesmos e, finalmente, de tecermos a fusão do horizonte do Outro com o nosso horizonte, à medida que nos modificamos e repensamos, mas também somos modificados e repensados pelo Outro.

No texto *Mundo do texto e mundo do leitor*, Paul Ricoeur (1997) desenvolve uma discussão interessante acerca da distinção entre mundo do leitor, mundo do texto e mundo do autor, discussão essa de grande importância para o trabalho envolvendo narrativas orais, tendo em vista que estes mundos se entrecruzam e dialogam entre si, e ele também destaca que o tempo histórico é de cunho memorável, por isso não pode ser observado, daí a sua rememoração vir a ser subjetiva:

Dizer que determinado acontecimento relatado pelo historiador pôde ser observado por testemunhas do passado não resolve nada: o enigma da passadidade é simplesmente transferido do acontecimento relatado à testemunha que o relata (...) [a] passadidade de uma observação no passado não é ela própria observável, mas memorável. (Ricoeur 1997 p. 273)

Fica claro que a rememoração envolve aquilo que se quer ser lembrado, e aquilo que se quer ser esquecido. Há lacunas e espaços específicos de significado e apreensão de uma determinada realidade vivida ou observada que são muito pessoais de cada observador e, por sua vez, de cada escritor. É partindo desta ideia que Ricoeur aborda as estratégias de persuasão, estratégias estas que possuem artifícios para convencer o leitor/ouvinte (este segundo no caso das narrativas orais) daquilo que o escritor/narrador acredita ser a verdade, ou seja, o leitor/ouvinte aqui funciona como alvo do escritor/narrador.

Ricoeur destaca que toda obra, toda narrativa, é uma resposta oferecida, mas também é uma fonte de perguntas novas, isto fica muito claro quando pensamos nas múltiplas possibilidades de interpretação de cada indivíduo leitor/ouvinte e, portanto, nas múltiplas leituras feitas e os distintos questionamentos colocados por cada um deles com seus diferentes horizontes e perspectivas.

O texto/narrativa e o leitor/ouvinte devem constituir uma relação de sinergia, na qual há tanto enfrentamento quanto ligação entre o mundo imaginário (do texto/narrativa) e o mundo efetivo (do leitor/ouvinte). Isto torna um texto amplo, não-findo, rico e uma ferramenta de possibilidades para novos questionamentos e novas respostas, igualmente como acontece nas interpretações múltiplas e infinitas de um mito, o qual pode ser interpretado de diferentes formas em períodos distintos da vida de cada homem, conforme suas vivências vão lhe agregando mais conhecimento acerca de si mesmo, do outro e do mundo em que vive. Com isto, percebe-se a importância de compreender os informantes como construtores ativos da realidade e dar destaque às múltiplas vozes que se querem descobrir.

Os processos de comunicação que compõem a cultura não são, de maneira alguma, estáticos como muitos pensavam ser quando se falou pelas primeiras vezes em “sistema de símbolos”. Nesse sentido, Max Weber (1992) sustentou em *Metodologia das Ciências Sociais* que a realidade é complexa demais para a descrição absoluta, e que a compreensão sociológica apenas se alcançaria através de comparações para problemas específicos. Aí

surge a ideia de o escritor ser como o poeta, no sentido de evocar experiências imaginativamente, fazendo a linguagem ser entendida como jogos nos quais o significado está na maneira como as palavras são usadas, em seu contexto, e não em denotações fixas.

Para Geertz (1978), compreender a cultura consiste em captar uma postura ou entender uma piada, ou seja, depende de alusões e associações para bem compreendê-la e tentar aproximar-se de uma percepção da totalidade das relações, dos sistemas e das instituições. Nós, enquanto antropólogos, somos então (também) poetas nos utilizando da palavra para mostrar nosso próprio ponto de vista, mas para isso devemos dar a ideia do contexto no qual estivemos inseridos, não apenas dando mais autenticidade ao que relatamos, mas também para facilitar a compreensão de nossos leitores.

Outra ideia interessante acerca dessa boa compreensão é a de Benjamin (1994), pois para ele a linguagem caracteriza a experiência e, por isso, contem sedimentos da história, de modo que o processo para compreendê-la consiste em “desfiar” os significados, camada por camada. Geertz (1978) diz que esta é a função do antropólogo, desfiar os significados, associações e conexões, para assim se referir ao modo como os símbolos surgem da realidade e, ao mesmo tempo, a moldam. Dito isto, adentro propriamente o estudo de campo e o que aprendi com o Cacique Miguel sobre suas histórias serem diferentes dos mitos.

Lembro de minha primeira inserção em campo junto aos indígenas *Tembé* do município de Santa Maria do Pará, quando o Cacique Miguel, da aldeia Areal, em uma de nossas primeiras conversas explicou: “ ‘Mitos’, já no nome, remete a ‘mentira’, mas são histórias que fazem parte da história do povo *Tembé*” e com isso começou a nos inserir no mundo das narrativas indígenas *Tembé* de forma muito descontraída e interessante, deixando todos da equipe ávidos por mais conhecimento, por mais uma história.

Essas histórias, longe de serem mentiras, dizem muito sobre a realidade vivida ontem e hoje por este povo guerreiro e que luta por seus direitos, mesmo com todas as adversidades enfrentadas por conta de um processo de ocupação territorial imposto e que os privou de seus hábitos, costumes, práticas cotidianas, festividades, cantos, danças, entre outras formas de vivenciar o que é ser *Tembé*. Com base na fala do Cacique Miguel e nos conhecimentos sobre mitos trazidos por Claude Lévi-Strauss em sua tetralogia intitulada *Mitológicas*, defendo que se deve mostrar o mito como um elemento vivo, tal qual a cultura; já que é, simultaneamente, produto e instrumento de conhecimento e reflexão sobre o mundo.

Os mitos são parte da tradição de um povo, no entanto a tradição é continuamente recriada, caso contrário, perderia seu sentido e seria apenas reminiscência e não memória de experiências passadas que são tornadas referências vivas para o presente e para o futuro. O simbolismo prolífico e as imagens ricas e diversificadas são concretude às noções abstratas e filosóficas que expressam a visão indígena do mundo. A memória presente na tradição oral não é apenas conservação, é tratamento da percepção, tensão entre perenidade e flexibilidade, utensílio para a construção e produto de um *ethos*.

Dominique Gallois (2008) reforça, em *Por que valorizar patrimônios culturais indígenas?*, que o registro desta memória e destas histórias “não poderá se restringir à descrição de um saber ou de uma técnica, mas das interpretações que a comunidade possui a respeito da origem de suas práticas e de como elas foram transmitidas e dinamicamente atualizadas até a atual geração.” (Gallois 2008 p. 35) É por este motivo que a documentação das histórias apresenta um sério risco de descontextualizar o bem imaterial, pois sabe-se que é o contexto que garante sentido para a tradição. O contexto de uso está sempre ligado a formas específicas de atualização, sem as quais a tradição se torna um bem inerte e sem valor para seus usuários.

Percebe-se que as histórias indígenas tratam de temas que remetem a essência do que significa *ser humano* e estar no mundo. Apesar do estranhamento inicial trazido por signos desconhecidos que carregam concepções inesperadas articuladas a teorias cuja tradução escapa à primeira aproximação, a comunicação é possível e se dá não só na pesquisa e na divulgação, como também fascina e desafia a quem a estuda, basta ter a caixa de ferramentas correta para isso (ou seja, saber com que autores trabalhar) e, melhor ainda, ter segurança em como usar tais ferramentas (ou seja, aplicar o conhecimento apreendido na prática de forma satisfatória).

No caso das histórias, utiliza-se o estudo da simbologia, e este estudo lida com a semiótica da cultura, com a teia de significados, onde o signo é o sentido mais estrito, a dimensão mais complexa. Há a comunicação entre os sujeitos de maneira contextualizada, onde o símbolo é evocado sempre de forma polissêmica e depende do contexto no qual está inserido, mas há também a percepção do símbolo como elemento que traça rotas interpretativas das mais variadas possíveis. É por este motivo que a antropologia se preocupa em tentar compreender o símbolo, uma vez que ele é a metáfora, é algo que não está presente. O símbolo deve ser interpretado, não explicado,

O símbolo é partilhado e sua significação também só tem sentido na relação, porque é polissêmico e evoca muitos elementos de uma só vez. Ele possui uma potência de evocação que nunca é ingênua, pelo contrário, sempre tem a ver com um contexto de diversidade humana, de caráter simbólico e que diz respeito à vida vivida. Se existem diferentes culturas, então também é verdade que existem diferentes lógicas, mas dificilmente existe i-lógica.

Da mesma forma existem diferentes formas de pensar que, por sua vez, geram diferentes hermenêuticas, daí é mais fácil visualizar o fato de existir ordem no caos, porque o que nos parece caótico, pode ser a forma de maior coerência para um determinado grupo. Mesmo o inconsciente apresenta certa forma não-linear, apresenta uma ordem contraditória que nos ajuda a organizar o mundo do devaneio por turbulências e dobraduras, ou seja, há desordem criativa e ordenadora.

Cada grupo possui um arcabouço com imagens de fundo específicas de seu grupo e de sua cultura, por este motivo é que as imagens devem ser interpretadas a partir da compreensão da cultura na qual estão inseridas (um exemplo prático disso é que um mesmo sonho pode ser interpretado de maneiras distintas em lugares distintos).

Para entender como se dá esta compreensão específica de cada lugar, observa-se que, durante o processo de socialização, o indivíduo é inserido desde pequeno numa dada sociedade, numa cultura e vai apreendendo seu lugar e as regras locais a partir da sua interação de mundo. Sobre este aspecto, Boas é um dos antropólogos que começa a pensar num método histórico com os sujeitos de sua pesquisa mais agentes que pacientes, ou seja, que modificam o mundo ao seu redor e, igualmente, também são modificados por este mundo.

O mito, portanto, como forma de representação do passado, possui então seu valor próprio e segue rumo ao conhecimento objetivo do mundo histórico, uma vez que observando a relação humana com o passado, o mito torna-se um elemento de compreensão também do presente e da história em si. Boas também tem função importante dentro da modificação do estudo do Outro, em especial no que diz respeito à valoração dos estudos culturais, ele se preocupa com a questão das áreas culturais permutando entre si e sendo responsáveis por pensar um grupo em relação a outros. Ele apregoa que as sociedades se transformam e, por isto, critica os evolucionistas, uma vez que, se a cultura não é estática, a sociedade também não o é.

Com isto, é importante perceber que o fato social existe em redes de sistemas, daí a importância de pensar o microcosmo e o cotidiano para compreender o macrocosmo das sociedades. O imaginário é estrutural e, necessariamente, coletivo, ele organiza arquétipos em símbolos e imagens que vem da ordem do inconsciente, no entanto, estes símbolos e imagens possuem significados deslizantes, pois não são os mesmos, nem possuem os mesmos significados de uma cultura para outra. A estrutura destas histórias é, até certo ponto, “móvel”, tendo em vista que as sociedades modificam-se e, necessariamente, sua estrutura também.

Tanto Marcel Mauss quanto Lévi-Strauss, no texto deste último autor, intitulado *Aula inaugural*, concordam em buscar “categorias do inconsciente” (Lévi-Strauss 1980: 211) uma vez que através da análise dos mitos, se considera o homem no devir histórico e em seu espaço geográfico percebendo o grupo e o seu comportamento total.

Ao observar mitos de fundação, por exemplo, é possível perceber homologias, o que não os torna obrigatoriamente iguais, justamente porque as sociedades são diferentes e faz-se imprescindível considerar as vivências de cada grupo, suas peculiaridades, o contexto no qual cada sociedade está inserida e as escolhas que ela faz enquanto sociedade, mas estas homologias ajudam também a conceber características universais que unem o Homem, ou neste caso que unem os *Tembé* enquanto grupo.

Sobre a estrutura, ela seria a representação d’ “o todo” e o sistema “acompanharia as partes”; a partir deste pensamento, se a estrutura remete ou subjaz ao inconsciente, ela vai mais a fundo e faz com que o antropólogo queira estudar justamente o que não é dito. Uma prova disto é quando o antropólogo estuda as histórias/mitos, crenças, práticas sociais, entre outros e pretende chegar ao pensamento e ao inconsciente do grupo dos indivíduos que estuda.

Compreender o pensamento pela palavra dita remete à linguística estruturalista de Ferdinand Saussure que estuda a vida dos signos dentro da vida social (Lévi-Strauss 1980: 213), tal como a antropologia estuda sistemas de signos através da linguagem mítica, dos signos orais e gestuais, das regras de casamento, dos sistemas de parentesco, das trocas econômicas, entre outros. O mito, especificamente, constitui a dimensão fantástica da memória que é re-situada a partir da vida vivida e internalizado na prática social, nos hábitos que temos, vivenciamos e nem percebemos que fazem parte do nosso cotidiano.

O mito faz uso de uma lógica de oposições binárias (masculino x feminino, sagrado x profano, puro x impuro, entre outros) que ajudam a organizar o pensamento, mas é imprescindível que pensemos em *oposições includentes* nos estudos atuais, pois sabe-se que a polaridade é importante para pensar a diferença, mas deve também abarcar o que diz respeito a novos arranjos e novas formas de pensar, percebendo a importância do que seria tido como *desviantes*, mas que não está fora da ordem porque este desviante também ocupa uma posição dentro do sistema.

As estruturas organizam o pensamento humano, existem enquanto totalidade e enquanto elementos que reagem e permutam entre si. A estrutura possui caráter de sistema, e se modifica um elemento dentro deste sistema, modifica todos os outros elementos, como em um efeito em cadeia, afinal, estes elementos estão em diálogo uns com os outros, por sua vez, as regras linguísticas ajudam a compreender as estruturas do pensamento. Edward Sapir (2013) e Benjamin Lee Whorf (2008) são estruturalistas linguistas e boasianos, eles percebem que a cultura se modifica mais que a língua, percebem também que a língua, enquanto pensamento, tem a necessidade de materializar e registrar a língua na estética, na pintura, no ritual, entre outros.

Percebendo todas estas representações eles observam que não há distância entre palavra e gesto, e passam a compreender a renovação do estruturalismo penetrando na hermenêutica. A partir destas representações é que o antropólogo faz comparações para discutir e descobrir o caráter universal entre os povos do mundo. Cabe ressaltar aqui que comparar não significa achar o universal como algo pronto, afinal a estrutura não está dada, o antropólogo é que vai construí-la. Ele constrói uma estrutura analítica para pensar o mito e compreender o universal, mas sabe que achar homologias, ou seja, estruturas comuns, não é achar homogeneidades, ele está atento para as transformações sobrevindas à espécie humana que cada sociedade sofre e compreende que exigir homogeneidade no ato de comparar seria deixar escapar o essencial.

A narrativa-mito não só resolve situações difíceis de ser explicadas (por exemplo, o incesto), como também traz à tona problemas e os pensa a partir do pensamento reflexivo, uma vez que o mito é uma narrativa atemporal e não só possui a função de encobrir ou explicar uma situação difícil, mas possui também outras funções. É por este motivo que não se deve esgotar a potência da imagem dentro de uma perspectiva folclórica, é necessário perceber que o mito, para quem o narra, é a vida, é algo naturalizado, vivido e “encarnado” e que, através de seus signos e símbolos, pode servir como alerta para inúmeras situações.

É necessário compreender que as culturas se organizam de maneira diversa e que o exercício do ouvir é necessário para conseguirmos mostrar a força presente na fala do Outro, não simplesmente “dar voz” ao Outro. Esta força traz a memória à luz e aparece na narrativa, portanto nós enquanto antropólogos, não resgatamos nada, apenas interagimos, instigamos o outro a falar, a pensar reflexivamente e estruturar seu pensamento (dialogismo). Aqui ressalto que interpretar o pensamento do Outro é trabalhar com tradução e diferenças, porque consiste na hermenêutica da hermenêutica.

A partir dessa hermenêutica dos mitos, a antropologia quebra a tensão entre real e ficção, mas isso só acontece se o antropólogo se compreender como tradutor de segunda ordem, percebendo que os símbolos devem ser pensados a partir de um contexto e dinâmica específicos, uma vez que são arbitrários e estão em rotação, como diz Jacques Derrida (2006), ou seja, possuem significados diferentes em diferentes contextos.

O estudo da simbologia lida com a semiótica da cultura, com a teia de significados, onde o signo é o sentido mais estrito, a dimensão mais complexa. Há a comunicação entre os sujeitos de maneira contextualizada, onde o símbolo é evocado sempre de forma polissêmica e depende do contexto no qual está inserido, mas há também a percepção do símbolo como elemento que traça rotas interpretativas das mais variadas possíveis. É por este motivo que a antropologia se preocupa em tentar compreender o símbolo, uma vez que ele é a metáfora, é algo que não está presente.

O símbolo deve ser interpretado, não explicado, porque ele é “incorporado” e como já foi dito anteriormente, adquire “carne”, pois é uma construção sócio-cultural. O símbolo é partilhado e sua significação também só tem sentido na relação, porque é polissêmico e evoca muitos elementos de uma só vez, ele possui uma potência de evocação que nunca é ingênua, pelo contrário, sempre tem a ver com um contexto de diversidade humana, de caráter simbólico e que diz respeito à vida vivida.

As histórias não necessariamente nos ensinam algo que não sabíamos, por vezes descobrimos algo que sempre soubéramos, mas não sabíamos o que ela/ele nos dizia. Esta surpresa dá uma grande satisfação para quem lê, pois é a descoberta de uma origem, de uma relação e isto estabelece uma relação pessoal com o leitor, ele se sente compreendido, pertencente e representado.

A melhor forma para obtermos o rendimento máximo do estudo das histórias é alternar esta leitura com a de atualidades, numa dosagem sábia para compreender um

determinado período e contexto no qual a história se originou e também relacioná-la com a atualidade, o período e o contexto no qual estamos agora inseridos.

Afinal, elas também servem para entender quem somos e aonde chegamos. Não só as palavras, mas os gestos, as pausas, os silêncios e os interditos ajudam a estruturar nossa compreensão da narrativa, uma vez que estas ações inserem valores e visões de mundo em quem ouve e, ao mesmo tempo, constroem valores e visões de mundo em quem narra as histórias.

As histórias são, portanto, elemento vivo –tal qual a cultura–, são simultaneamente produto e instrumento de conhecimento e reflexão sobre o mundo, são parte da tradição de um povo, no entanto aqui a tradição sendo compreendida como continuamente recriada, caso contrário, perderia seu sentido e seria apenas reminiscência e não o conjunto de memórias e experiências passadas que são tornadas referências vivas para o presente e para o futuro.

O arcabouço de conhecimentos que cada grupo possui, passa pela noção de Alfabeto da Natureza discutida por Daniel Munduruku, autor indígena que é escritor e professor pertencente à etnia munduruku, graduado em filosofia, história e psicologia, com Mestrado em Antropologia Social e Doutor em Educação. Para ele, este alfabeto consiste em tipo específico de educação que foge aos padrões escolares utilizados cotidianamente.

O mito é um exemplo deste tipo de educação/aprendizado, pois o que nós chamamos de “mito”, para os indígenas são histórias narradas, contadas e recontadas, geração após geração, como forma de aprendizagem dos mais diversos temas da botânica, da biologia, da astronomia e de muitas outras áreas do conhecimento, mas esta educação não recebe os nomes que nós costumamos utilizar para diferenciar as diversas áreas do saber porque, para nós, é classificada como educação não formal.

A Natureza se encarrega de ensinar o que há de mais importante para a sobrevivência dos povos indígenas, bem como ela dá exemplos de como viver bem em sociedade através da observação atenta dos seres que nela vivem, sejam seres animais, vegetais ou que vivem para além deste mundo carnal. Abaixo, uma jovem indígena *Tembé*, na aldeia do Areal, aprendendo desde cedo com o Alfabeto da Natureza:

Os *Tembé* sabem que a Natureza ensina sobre aspectos da vida que talvez humano nenhum soubesse ensinar. Daniel afirma que aos poucos foi percebendo o que era uma forma natural de aprendizado e que, nas histórias e no que se aprendia com a Natureza, tudo era real. Os mais velhos sempre lembravam os mais novos sobre histórias das origens, das estrelas, do fogo, dos rios e ressaltavam que para ser conhecedor dos mistérios do mundo era

preciso ouvir não só aos mais velhos, mas também ouvir a voz da mãe-terra, dos rios, a sabedoria antiga do fogo e do vento, pois todos os elementos, animais e seres tem algo a ensinar se soubermos observar e ouvir com atenção.



Figura 7 - Aprendendo com o Alfabeto da Natureza, junho de 2012. Foto: Mônica Vieira.

A imagem nessa foto não traduz toda a sinestesia do aprendizado que está presente no momento exato em que a Natureza e os interlocutores (ou narradores) estão proporcionando a possibilidade de aprendizado e transmissão de ensinamentos. É necessário uma escuta atenta, interessada, envolvida no que está sendo ensinado e buscando compreender o máximo do que se pode extrair de algo naturalmente deixado pelas divindades para as gerações indígenas futuras.

As nomenclaturas disciplinares indicadas pertencem a nossa cultura e são referentes a nossa sociedade e meio educacional, não ao meio indígena e, com isto, se pode explicar tal diferença nas nomenclaturas dos saberes. E por que usar esse alfabeto? Porque as pedagogias inclusivas para os indígenas não passam de meros arremedos na tentativa de solucionar a diferença entre a construção do saber indígena e a construção do saber institucionalizado, uma vez que tais pedagogias apenas salientam a falta de compreensão do que sejam povos indígenas e suas necessidades, acabando por não pensar, governamentalmente, a respeito do

tratamento que os diferentes grupos étnicos devem ter, não respeitando assim o caminho da memória e da tradição indígena em seu mais amplo sentido. Daniel ainda informa que:

este alfabeto, que a natureza teima em manter vivo; esta escrita invisível aos olhos e coração do homem e da mulher urbanos, tem mantido as populações indígenas vivas em nosso imenso país. Esta escrita fantástica tem fortalecido pessoas, povos e movimentos, pois traz em si muito mais que uma leitura do mundo conhecido...Traz também em si todos os mundos: o mundo dos espíritos, dos seres da floresta, dos encantados, das visagens visagentas, dos desencantados. Ela é uma escrita que vai além da compreensão humana, pois ela é trazida dentro do homem e da mulher indígena. E neste mundo interno, o mistério acontece com toda sua energia e força. (Munduruku 2012. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>>)

Portanto, o ideal seria considerar que os povos possam criar sua própria pedagogia, seu modo único de trafegar pelo universo das letras e do letramento. Sobre o letramento destaco que, em algumas sociedades, o primeiro passo para nos transformarmos em cidadãos é aprender a ler (ou seja, aprender o código da escrita na qual está codificada a história e memória de uma sociedade), depois faz-se necessário o aprendizado da sintaxe que comanda esse código e, por fim, deve-se obter o aprendizado de como as inscrições nesse código servem para conhecer de maneira profunda, imaginativa e prática nossa identidade e a do mundo que nos cerca. Parece simples, porém é um trabalho árduo e há sociedades em que a oralidade não só é de extrema importância como é a única forma de comunicação.

O que envolve a questão do letramento é mais que “decifrar” a junção de vogais e consoantes, ela perpassa compreender o texto e interagir com ele para perceber o mundo que nos cerca e assim nos permitir lutar pelos nossos direitos e pelo que consideramos correto. Ler e escrever, portanto, virou símbolo de poder, de domínio do “saber branco”. Não é à toa que a leitura é uma atividade pela qual alguns governos tendem a manifestar um limitado entusiasmo.

Nos séculos XVIII e XIX, por exemplo, aprovaram-se leis, no Brasil, proibindo que se ensinasse os escravos a ler até mesmo a Bíblia, posto que qualquer um que pudesse ler a

Bíblia poderia ler também um panfleto abolicionista¹¹. Os esforços e os estratagemas que os escravos idealizaram para aprender a ler são prova suficiente da relação entre liberdade civil e o poder do leitor, e também do medo que essa liberdade e esse poder infundiram em todo tipo de governante. Talvez por isso, ainda hoje, não se tenham suficiente número de escolas indígenas qualificadas para o ensino pleno que respeita os costumes indígenas, suas práticas de vida e seus hábitos.

Tendo apresentado os principais teóricos que abordam a temática das histórias/mitos, e deixando claro ao leitor que não há distinção entre teóricos das Letras, da Antropologia, ou os teóricos *Tembé* e indígenas (de forma mais ampla), sigo minha tese falando um pouco sobre a história dos *Tembé-Tenetehara*, como foi minha inserção em campo, a forma como fui recebida e de que maneira pude identificar os interlocutores-teóricos com os quais trabalharia e me auxiliariam na feitura desta pesquisa.

¹¹ ABREU, Márcia. *Cultura letrada. Literatura e leitura*. São Paulo: UNESP, 2006. Apud Josh Bowell. *Education of the lower orders: a second letter to Samuel Whitbread*, Esq. M.P. Londres. 1808, p. 102.

3. LÉVI-STRAUSS, WAGLEY, GALVÃO E NIMUENDAJÚ: CONSAGRADOS ETNÓLOGOS FALAM SOBRE OS *TEMBÉ*

“As artes são resultantes de processos expressivos, individuais e coletivos, através dos quais definimos emoções, gostos e redes de partilha social.”

(Campos, R. et al., 2008)

Pensando no estudo destas histórias, levo em consideração os conhecimentos de Lévi-Strauss publicados em *O cru e o cozido*, tendo em mente que a matéria mítica se trata de uma realidade instável, “permanentemente à mercê dos golpes de um passado que a arruína e de um futuro que a modifica” (Lévi-Strauss 2004 p. 21), na qual deve-se sempre atentar para especificidades e peculiaridades do funcionamento interno de cada cultura e, como já vimos, os *Tembé* de Santa Maria do Pará possuem uma história bastante distinta de outros povos *Tembé/Tenetehara* por conta de terem acionado atitudes de negociação para a sua sobrevivência perante a ordem de doutrinação capuchinha e, ainda hoje, viverem em meio à sociedade não-indígena por conta de suas aldeias terem sido praticamente tragadas pelo crescimento de estradas e cidades construídas pelo “homem branco”.

Os *Tembé* de Santa Maria do Pará passam, atualmente, por um processo de etnogênese, estritamente em termos de política identitária como já mencionei. No contato com o não-indígena eles buscaram extrair o que de melhor se poderia do contato interétnico, bem como dos projetos do mundo globalizado, buscando favorecer as condições do povo *Tembé* sem abrir mão de seus hábitos e crenças.

É por isso que as histórias devem ser tratadas em si, por si e segundo um método que lhes seja específico, por isso deve-se estudá-las dentro do contexto do povo em questão, respeitando a (não)lógica própria do estudo dos mitos e não esperando atingir um “fim conclusivo e fechado”. O mito não possui começo nem fim, são *in-termináveis*.

Dos títulos que mais me chamaram a atenção e são úteis ao tema das histórias *Tembé* foram a obra *O cru e o cozido* (2004 [1908]), de Lévi-Strauss, o texto de Palma Muniz sobre *O Instituto Santo Antônio do Prata* (1913), o artigo *Céu e Terra: relações em um mito juruna*, Cristina Martins Fargetti (1987) e a apresentação de Telma Souza intitulada *Relações Étnico-Raciais: pra que lado mesmo?* (1987), a obra *Etnografia e indigenismo — Sobre os Kaingang*,

os *Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*, de Curt Nimuendajú (1993), *Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaióá e índios do Xingú*, de Eduardo Galvão com edição e organização de Marco Antônio Gonçalves (1996) e *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*, de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961 [1949]).

Em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss discute a com compreensão da (des)ordem das narrativas míticas, já discutida algumas páginas antes aqui neste trabalho, citando histórias sobre a origem dos porcos-do-mato (M15, páginas 111, 114, 121, 128 e 131), a esposa da cobra (M51, páginas 153), a origem do fogo (M66, página 170), a vida breve (1) (M77, página 186, 187-88, 194), a vida breve (2) (M79, páginas 187, 188-90, 193-94), o sariguê e seus genros (M98, páginas 206, 239), a tartaruga e o sariguê (M102, páginas 209) e o tapir sedutor (M151, página 307), bem como associá-las a extremos e fazer correlações com outras histórias, estudando assim a cosmologia do povo *Tembé* aparenemente em toda a sua amplitude e especificidades.

Nisto, os trabalhos de Charles Wagley e Eduardo Galvão muito me são úteis, uma vez que eles falam sobre os *Tenetehara* (não os de Santa Maria do Pará, mas os do Maranhão), sua cosmologia e suas histórias escutadas e redigidas na primeira metade do século XX, tornando possível que eu possa observar as mudanças ocorridas nas histórias ao comparar versões do antes e do agora através dos meus trabalhos de campo.

Na obra de Wagley e Galvão, há informações sobre a situação de contato dos *Tenetehara* com o homem branco, o passado e o presente, a organização social (envolvendo a aldeia, os chefes de aldeia, a família — grupos de parentesco), a vida econômica (a agricultura, o fumo e a diamba, a propriedade, a divisão de trabalho, a caça e a pesca, a coleta), o indivíduo (o parto, a infância, a puberdade, o casamento, a vida sexual), a religião (os sobrenaturais, a cura, a feitiçaria, os cerimoniais, a festa do mel, a festa do milho), a mitologia e o folclore (a criação do homem, a origem da agricultura, como os *Tenetehara* receberam a farinha, o roubo do fogo, Maíra faz uma rede, os porcos-do-mato, Tupã cria a mulher, Tupã faz a lua, a estrela que acompanha a lua, Tupã faz a primeira canoa, Tupã traz a chuva, a voz de Tupã, Tupã e o menino doido, os gêmeos —Maíra-Yra e Mukwura-Yra, as aventuras de Wirai, o roubo da noite, o grande incêndio, a origem do milho e das favas, a cabeça roladora, o *Tenetehara* e a filha do Gavião, o *Tenetehara* comedor de gente, a mulher que se casou com o tapir, a mulher que se casou com a cobra, o homem que casou com o urubu, a filha do gambá, o jabuti e o gambá, o jabuti e o veado, os cunhados do jabuti, o

jabuti e a onça, o jabuti vai a festa do urubu, a onça e o coelho, a onça e a preguiça, a onça e o tamanduá, o marido-jacaré).

A respeito de sua possível origem, as narrativas *Tenetehara* podem ser agrupadas em três categorias sob o ponto de vista de sua função entre este povo indígena: (1) Mitos de heróis culturais que relatam a origem e a criação ou transformação do mundo, de conteúdo religioso e filosófico; (2) Fábulas e narrativas que apontam uma moral ao *Tenetehara* (por seu caráter dramático, variedade de episódios e estilo, tais histórias despertam grande interesse e sua função básica vai além do divertimento, serve também para suprir uma lição de moral); e (3) Contos de animais, como o ciclo do jabuti, são narrados com o objetivo principal de divertir, embora não raro deixem transparecer uma moral (os *Tenetehara* consideram estes contos como “anedotas” sempre bem recebidas e admiradas, não importa quantas vezes repetidas).

Em *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e índios do Xingú*, Eduardo Galvão fala sobre temas semelhantes aos que Wagley aborda em *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Galvão fala sobre a relação com os informantes, aldeias e cotidiano (aldeia, aldeia Januária, aldeia Jacaré, aldeia Lagoa Comprida, cotidiano), atividades econômicas (termos referentes à economia, caça, pesca, roça, alimentação, propriedade, herança), trabalho cultural (fiar algodão, feitura de rede, charutos de Tawary, fazer fogo, objetos de trança, extração de resina, extração de óleo de copaíba, ralar mandioca, tipiti, técnica desconstrução de canoa, indumentária, cerâmica, topoi parí, mamucaba, wazaiw, fabricação de cabaças, trançado feito de Guaruman, patrona, cofo, wererim), organização social, chefia e casamentos (organização social/chefia, chefia, comércio/chefia, casamento), vida e morte (gravidez e nascimento, socialização, corte de cabelo e pinturas corporais, doenças, casos observados de doenças, morte e enterro, restrições alimentares), relações interétnicas (Timbiras, Queixas, visitantes, comércio), cosmologia (o sol e a lua, eclipse, arco-íris, via láctea), espíritos e sobrenaturais (Aipitere, Azan, Azan e Piwara, Karowara, Kupe Lobo, Maranauwa, Wira Hu, Uwan, Zaware, Zurupari, Curupira), festas (festas do moqueado, festa do mel, arrasta-pé, música), pajé, sonhos (sonhos de Arthur, sonhos de Vaqueiro). Ele escreve, na introdução, que:

[o]s índios Tenetehara são umas dessas tribos em processo de assimilação. Representam um dos poucos remanescentes dos outrora numerosos povos tupi-guarani (...) A região que habitam (...) é ainda uma região de fronteira. (...) Suas aldeias se estendem de Barra do Corda, no rio Mearim, estado Maranhão, até os rios Gurupi, Guamá e Capim a noroeste do Estado do Pará. (...) Os Tenetehara constituem mais propriamente um povo unido por uma mesma língua e tradições comuns, do que uma tribo ou nação conscientemente organizadas em base política. (Galvão 1996 p. 27)

Galvão percebeu que os *Tenetehara* (e qualquer outro grupo indígena) não assimilam ou adotam traços culturais do homem branco por imposição ou persuasão. É necessário que em sua cultura exista algo que favoreça o empréstimo, ou que o traço introduzido corresponda a uma necessidade adquirida. Caso contrário, a troca cultural resultará em situação de choque que não só perturba como também anula o processo. A negociação de elementos culturais é lenta e gradual, subordinada a circunstâncias que variam desde a distância cultural até outras de menor importância ou ocasionais.

Ainda afirma o autor que os *Tenetehara* estão em contato com brasileiros e portadores de cultura europeia há muito tempo e que os pioneiros dessas relações foram “colonos portugueses de parco equipamento material e intelectual” (Galvão et alli. 1961 [1949] p. 11) e que, em sua ambientação ao meio geográfico, assimilaram do índio a técnica de agricultura, os hábitos de alimentação e alguns instrumentos. Outras influências apareceram na linguagem (enriquecendo o português com expressões indígenas), no folclore e na religião, unindo elementos lusos ou ibéricos a elementos de origem *tenetehara*.

Galvão diz ainda que o *Tenetehara* adotou instrumentos de ferro que substituíram com vantagem os antigos que eram feitos de pedra ou madeira. Seus costumes, suas narrativas orais e seu sistema religioso foram afetados pela convivência com o colono. A amalgamação de traços culturais não foi um processo indiscriminado, mas sujeito à configuração cultural das duas sociedades, o processo foi e continua a ser influenciado por fatores diversos, por isso a cultura *tenetehara* teve períodos de mudança mais acelerada e outros em que foi mais lenta. O conjunto desses fatores permitiu aos *Tenetehara* uma adaptação satisfatória e a sobrevivência como grupo relativamente numeroso.

Percebe-se que muito destas afirmativas podem ser aplicadas ao povo *Tembé* de Santa Maria do Pará, inclusive no que diz respeito à adaptação, na qual adquiriram novas necessidades e exigiu que reestruturassem o modo de produção, as regras de divisão do

trabalho e os conceitos de propriedade, modificações estas que se refletem sobre o resto da cultura e conduzem a mudanças mais amplas (esse processo continua, pois a cultura do brasileiro é, também, uma cultura em transição).

Telma Souza afirma em seu texto intitulado *Relações Étnico-Raciais: pra que lado mesmo?* (1987), são séculos de história de construção de um país em que a diversidade humana tem sido constituinte de nossa “identidade brasileira”, uma identidade plural e híbrida, que tanto permitiu a construção de uma singularidade nacional como negou o reconhecimento das múltiplas possibilidades identitárias amalgamadas na ideia desse singular. (Souza 1987 p. 7).

Exemplo disto é a situação relatada no artigo *Céu e Terra: relações em um mito juruna*, de Cristina Martins Fargetti, no qual ela narra o avesso do estranhamento experimentado pelo pesquisador enquanto ela trabalhava junto a um informante que, sendo agente de saúde alfabetizado em português, dizia certa vez, ao fornecer dados linguísticos: “Minha língua é torta, é diferente do português. Eu vou falar para você endireitando” (Fargetti 1987 p. 118). Procurava, então, enunciar as sentenças alterando a ordem básica das palavras — de SOV (sujeito-objeto-verbo) para SVO (sujeito-verbo-objeto), de modo a aproximar a sua língua do português, talvez tido por ele como melhor, ou como mais interessante para a pesquisadora, não falante de juruna. Fargetti diz:

esse juízo de valor, “a língua torta”, seria evitado se ele reconhecesse como uma possibilidade válida a diferença, se compreendesse que sua língua possui uma estrutura diversa da língua portuguesa, não constituindo isso um problema, uma defasagem. E também se percebesse (...) que não cabia à sua língua adaptar-se a nós (...), mas que nós, ignorantes sobre a sua língua, deveríamos a ela nos adequar e com ela procurar interagir. (Fargetti 1987 p. 118)

Ou seja, a unidade nacional plasmada no princípio da igualdade liberal na realidade não reconhece as “diferenças grupais” como um direito e enfatiza as diferenças individuais, definidoras da mobilidade e da própria hierarquia social. É por isso que as relações étnico-raciais devem ser valorizadas e estudadas tanto no plano acadêmico-intelectual, quanto no plano das lutas que a sociedade brasileira tem enfrentado na direção da superação da injustiça social, visto tais relações definirem desigualdades sociais e impedirem a dignidade de todos os humanos.

No caso narrado por Fargetti, cabe ressaltar que, ao estudar uma língua indígena, também se aprende um pouco da cultura e da história do povo que a fala, o que certamente se torna necessário em especial no trabalho de campo, uma vez que o estranhamento se origina, quase sempre, da dificuldade de aceitar as diferenças linguísticas e culturais como possibilidades equivalentes às que usamos. Uma língua não é melhor que outra, é simplesmente diferente e possui meios de inovações e mudanças, caso delas necessite para expressar seus pensamentos.

Outro dado importante diz respeito a trechos que narram a ex-colônia do Prata em *Etnografia e indigenismo — Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*, de Curt Nimuendajú (1996). O autor diz conhecer bem a Missão de Santo Antônio do Prata, pois lá permaneceu por alguns meses entre milhares de cearenses, norte-riograndenses e cerca de duzentos índios Tembé. Nimuendajú (1996) relata que a situação dos “pobres índios” teria sido muito pior quando chegou o avanço dos retirantes do meio norte na região se não fosse pela chegada dos frades Capuchinhos italianos e afirma que:

(..) os frades *não* exploram os índios, que protegem eles conforme podem (e compreendem), que garantem-lhes os seus lotes e que instruem os seus filhos. O que eu notei também foi que eles desistiram de tudo de procurar qualquer influência sobre os índios adultos, velhos, que quase não se importam mais com eles. (Nimuendajú 1996 p. 145)

Este trecho deixa explícito que tal “instrução” feita pelos Capuchinhos não era aceita de forma pacífica por todos os indígenas Tembé. Tal afirmação pode ser facilmente compreendida com o excerto a seguir retirado de *O Instituto Santo Antônio do Prata*, de Palma Muniz (1913):

A transição do índio dos costumes livres e desregrados, sem mais outro freio do que a sua vontade, para um regimen de ordem, de respeito a deliberações administrativas e regulamentares, não podia ter lugar sem varias tentativas de revolta, por parte de alguns já mais velhos e por isso mesmo difficeis de reduzir. É defeito conhecido aos nossos índios a vingança, sempre decorrente de actos que suppoem ferir-lhes os interesses e a dignidade. (Muniz 1913 p. 26)

Observa-se que os indígenas eram vistos como desregrados, vingativos e amantes da desordem, por isso os Capuchinhos enxergavam uma necessidade inadiável de instruí-los de acordo com a ordem e moral da igreja e do “homem branco civilizado”. Não é de se admirar que, sendo vistos dessa forma e tratados como incapazes e arruaceiros, os *Tembé* não aceitassem fazer as vontades dos frades, ou que tivessem a língua materna (o tupi-tenetehara) substituído pelo português e trocassem suas tradições pelas que eles queriam lhes impor.

Muniz fala sobre o instituto masculino e o instituto feminino (internatos) que sempre comportavam uma porcentagem grande de indígenas, a exemplo cito os números presentes na página 47: “33 meninos indígenas, 18 filhos de colonos e 5 enviados pela policia, ao todo 56, aos quaes faziam os frades estudar 5 horas por dia, e trabalhar em diversos misteres leves”, mas o que chama atenção não é apenas o número elevado de indígenas, é que eles estudavam junto com filhos de colonos e enviados pela polícia, e tal instituto também foi conhecido como *Instituto da Infância Desvalida de Santo Antônio do Prata*, ou seja, os indígenas não tinham seus valores culturais e tradições próprias reconhecidas como conhecimento de valor ou qualidade positiva, todo o ensinamento que eles recebiam de seus antepassados era reduzido a uma “infância desvalida” que precisava ser salva através da educação de ordem cristã.

Em seis de janeiro de 1905, instalou-se o Instituto Feminino, com matrícula de 25 meninas internas, sendo 20 filhas de indígenas e cinco órfãs (Muniz 1913 p. 61), em 1898, o Instituto Masculino também foi inaugurado e recebeu neste ano 25 meninos indígenas internos; em 1901, o internato masculino recebeu 57 internos, dos quais 33 eram filhos de indígenas; e a partir desta data, o documento de Palma Muniz para de mencionar filhos de indígenas nos internatos, o que supõe que foi o período em que os *Tembé* se deslocaram do Prata para habitar áreas próximas.

A imposição de costumes, hábitos, tradições, religião (entre outros temas) pela ordem capuchinha aos indígenas é observada em documentos, como estes que aqui abordo no presente trabalho, de maneira bem clara. Há muita informação nas entrelinhas, no que não é dito (escrito) nestes documentos, cabe ao antropólogo perceber nuances dentro dos trabalhos, relacionando-os, procurando preencher as lacunas que foram deixadas em branco para mostrar um pouco da visão do indígena diante de toda a situação sofrida durante este processo de contato interétnico repleto de imposições. Aqui cabe destacar que o contato interétnico trouxe transformações e negociações, novamente trazendo a ideia de que as sociedades se atualizam em prol de sua sobrevivência.

Sobre esse assunto, Maurice Godelier (2008) fala em seu texto *Comunauté, Societé, Culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, sobre o combate à ideia de imobilismo dos grupos, uma vez que há continuidade no tempo sim, mas se compreende também que, para além desta continuidade, as sociedades se transformam, uma vez que não são estáticas. O território, segundo o autor, é etnicamente configurado, porque cada grupo define seu território de uma forma (a partir da natureza de suas relações com o meio), aí a um mesmo povo (*Tembé*) poder diferir de aldeia para aldeia, de região para região do país, porque o tempo e a história são distintos para cada um deles.

Sobre território, Henry Acselrad (2010), no texto *Mapeamentos, identidades e territórios*, fala sobre o mapeamento “participativo”, elaborando uma reflexão sobre a cartografia social, levando em conta sua representação e espaço. Acselrad destaca que há estudos de caso acerca de mapas que alertam para questões problemáticas no que tange a questões ambientalistas, desenvolvimentistas, às lutas reivindicatórias/territoriais e à saúde. Acselrad destaca:

(...) num contexto dito de “multiculturalismo neoliberal”, em que o Banco Mundial internaliza afirma o “índio tolerado” numa estratégia de contenção da conflitualidade, no caso brasileiro, parece interessar às forças hegemônicas estabilizar o mercado de terras, mas precavendo-se de que os conflitos étnicos e fundiários não se politizem e provoquem “danos ao capital social”, tornando-se disfuncionais ao desenvolvimento do capitalismo. (Acselrad 2010 p. 32)

Neste trecho percebe-se que o capitalismo pode até perceber e mesmo reconhecer a presença de indígenas, mas dificilmente os reconhece como pessoas que fazem parte do processo de crescimento e desenvolvimento do país, por isso seus direitos só são postos em prática até determinado ponto, depois, quando para o governo lhe parece que os indígenas são um empecilho para o avanço do capitalismo, os direitos indígenas são desacelerados e até reduzidos.

Acselrad diz que, quando os grupos percebem que não só o governo pode criar mapas, eles passam a produzir sua própria cartografia, se preocupam em saber quantos são, qual a diversidade presente dentro do grupo, entre outros fatores. Pensando nisto, destaco que os indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará já produziram seu censo, tanto na vila do Jeju quanto na do Areal e, anualmente, efetuam atualizações para ter controle do possível

crescimento e modificações do grupo, bem como para ter acesso a alguns direitos que só lhes são dados perante a apresentação do censo enquanto documento, tal qual ocorreu quando nossa equipe de trabalho de campo conseguiu algumas vagas para os atendimentos médicos no Posto de Saúde existente próximo a estas vilas. Eles também já produziram um mapa mostrando até onde o território lhes é de direito e utilizando este instrumento, produzido por eles mesmos, como argumento cartográfico-histórico para reivindicar a demarcação de suas terras.

É importante buscar caracterizar a natureza das tramas territoriais¹² que dizem respeito às práticas de mapeamento, bem como a trama cartográfica em que estão envolvidos distintos sujeitos dos mapeamentos, assim como a interação entre esses dois planos (o da disputa cartográfica e o da disputa territorial). Por esta razão é que o automapeamento é importante por ser visto como uma possibilidade de poder produzir reivindicações territoriais, bem como lutar por direitos (como direitos ligados à saúde) que estão atrelados à questão identitária e/ou territorial.

Isto se encaixa no que se lê em *Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença*, no qual Glademir Sales dos Santos (2009) fala sobre o processo de reconfiguração étnica dos indígenas e afirma que essa se dá, principalmente, por meio de criação de associações que possibilitam a presença dos indígenas na cidade. Este processo se contrapõe a ideia de que os indígenas na cidade passariam por um processo de isolamento e passariam a não ser mais indígenas devido a uma despolitização. Os indígenas percebem que, isoladamente, não conseguirão seus direitos às terras, à saúde específica, à moradia, entre outros.

O autor cita Alfredo Wagner de Almeida, um dos organizadores de *Estigmatização e território: mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus*, juntamente com Santos (2009), alerta que é preciso relativizar o caráter absoluto das dicotomias correlatas ao dualismo campo-cidade, como substância necessária, quando se pretende caracterizar comunidades tradicionais e compreender suas manifestações étnico-culturais. Isto precisa estar vigente para pensar as aldeias indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará, uma vez que os indivíduos que residem na vila do Jeju moram à beira da estrada e estão

¹² Destaque para a definição de “tramas territoriais” dada por Acselrad: “Chamamos aqui de tramas territoriais ao movimento configurado pelos diferentes meios de produção social dos territórios e suas relações constitutivas –por apropriação direta, por instrumentos legais, por projeções identitárias, por mapas e outros meios representacionais. Esses processos situados exprimem redes de relações e práticas que conformam os territórios, sob a ação da cultura, de arcabouços jurídicos e de práticas políticas.” (Acselrad 2010 p. 10)

em contato constante com não-indígenas e relações com a cidade e seus habitantes. Podemos pensar também na heterogeneidade dentro do grupo, tendo em vista que o tipo de vila, de moradias e hábitos nas duas vilas (Jeju e Areal) são bastante distintas apesar de ambas serem *Tembé*.

As diferenças presentes em cada povo nos levam a pensar em dignidade humana, por isso lanço mão do prefácio de Deborah Duprat (2007) para o texto *Direitos dos Povos de Comunidades Tradicionais no Brasil*, no qual a autora destaca que as identidades estão sendo reforçadas pelo reconhecimento e pertença junto a outros grupos junto aos quais o indivíduo se identifica, tal como os indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará contaram com o auxílio dos *Tembé* do Alto Rio Negro, e a partir daí reivindica os direitos que lhe são recusados ou que ainda não estão sendo viabilizados de forma satisfatória.

Duprat assevera que o direito começou a ser contestado pela cultura, e mais especificamente pela diversidade cultural. Ela afirma que a diversidade cultural é elemento ético para o respeito à dignidade humana, bem como para a proteção e promoção das expressões culturais. Cultura, por sua vez, está vinculada às formas de expressão, formas de viver, formas de criar, maneiras de viver juntos, enfim, cultura se baseia no saber e há necessidade de um pluralismo jurídico para bem compreender isto.

No texto “*Novas Sensibilidades*” *Velhas Decisões: notas sobre as recentes transformações jurídicas recentes*, de Joaquim Shiraishi Neto (2010), o autor discorre sobre limitações e conservadorismos na legislação para aprovação de reconhecimento dos territórios indígenas destacando a necessidade da chamada “sensibilidade jurídica”. O autor diz que a “sensibilidade jurídica” representaria a tomada de atitudes práticas (uma vez que operam com aquilo que, de fato, resolveria a situação), já que esta sensibilidade leva em conta o contexto do povo que requiere determinado direito à terra.

Ele afirma que houve mudanças na legislação e que o governo se viu na necessidade de abrir direito aos povos e comunidades tradicionais. O autor afirma que é necessário o reconhecimento e prática de um “pluralismo jurídico”, o qual diz respeito à pluralidade social no Brasil. Sobre este pluralismo, Shiraishi destaca que:

[a] multiplicidade e complexidade social vêm contribuindo com a construção de uma nova “sensibilidade jurídica”. Em verdade, as “sensibilidades” não só expressam as variedades de direito, mas também o poder que exercem sobre os processos da vida social. (Shiraishi 2010 p. 81)

Portanto, o autor aponta que se apresentam possibilidades ao pluralismo, mas que há uma estrutura que não acompanha a própria formação jurídica ou elementos que permitam entender estes novos direitos, daí segue uma formação de manuais e compêndios que dificilmente conseguem compreender a sociedade e abarcá-la em sua totalidade. As atitudes práticas servem, então, para o gerenciamento de disputas, vistas à luz dessa nova sensibilidade jurídica. As atitudes não se resumem aos elementos jurídicos descritos, que vêm sendo incorporados à ordem jurídica, mas também a uma forma específica de construir a realidade social, apresentada como múltipla e complexa, diante dos novos sujeitos de direito.

O autor diz que não basta esperar que o direito faça algo pelos povos e comunidades tradicionais, é necessário que eles “descruzem os braços”, se organizem e reivindiquem o que lhes é de direito, caso contrário, serão massacrados pelo governo e pelo sistema jurídico. É por isso que vemos povos como os indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará (e como tantos outros indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu e faxinalenses) unindo-se para lutar pelos seus direitos. Assim, o autor pensa “liberdade e igualdade” em detrimento da dignidade da pessoa humana, pessoa esta que vai em busca do que lhes é de direito. Shiraishi destaca que as políticas de reconhecimento dos grupos são parciais porque vivemos num país que ainda está muito marcado pelo pensamento colonialista e que preza pela homogeneização.

Com os movimentos indígenas estamos reconhecendo grupos que produzem mobilizações que definem interesses, posições em relação ao Estado e constroem suas formas de relação não apenas partidárias, mas também suas organizações políticas. Estes movimentos tem organizações com desdobramentos de alcance internacional, sendo que o foco é sempre o do direito à diferença, uma diferença que corresponde ao reconhecimento de direitos étnicos.

Quando falamos em movimentos sociais e identidades coletivas, falamos de critérios políticos organizativos, os quais estão vinculados a diferentes estratégias de organização, desta forma saímos da perspectiva de um indivíduo atomizado para um indivíduo coletivo (ou coletivizado) e organizado em prol do que deseja alcançar para seu grupo. Eles definem

como agir, em que condições e utilizando determinados aspectos para, assim, conseguir alcançar sua visibilidade e reconhecimento de seus direitos.

Um dos direitos é o reconhecimento e respeito ao conhecimento tradicional do grupo. No texto *Os conhecimentos tradicionais como objeto de disputas no campo: a diversidade dos sentidos relacionais*, Sheilla Borges Dourado (2010) fala sobre os muitos significados da expressão “conhecimento tradicional”, uma vez que o Estado considera esta expressão como informação que envolve objetos de disputa no campo, já que se relaciona com a polissemia tanto da noção do termo “conhecimento” quanto da noção do termo “tradicional”.

A autora destaca que Michel Foucault e Pierre Bourdieu rompem com a ideia de mero estoque de informações, e diz que, segundo o conceito de Bourdieu, o termo “tradicional” implica em relação social (Dourado, 2010 p. 56). Rompe-se também com a ideia que se tem de “tradicional” como continuidade, uma vez que se mostra como algo descontínuo, independente de tempo linear e história, bem como pode ser uma “tradição inventada”.

“Tradição inventada” inclui as tradições que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo (às vezes se estabelecem com rapidez), esta tradição consiste num conjunto de práticas reguladas por regras tácitas ou aceitas, de natureza ritual ou simbólica, que inculca valores e normas através da repetição, ou seja, a continuidade em relação ao passado, ressaltando que o passado não precisa ser remoto. O objetivo primordial em cima desta “tradição inventada” é o de estudar o modo como elas surgiram e se estabeleceram.

Marshall Sahlins (2004) por sua vez, define que todas as tradições são inventadas no e para os objetivos do presente e, para evidenciar os efeitos desta abordagem, Dourado cita relatos da entrevista de Raymond Firth (1998) com Pa Fenuatara, em seu trabalho de campo intitulado *Nós, os Tikopias*. Nestes relatos percebe-se o conhecimento sendo produzido pelos próprios *Tikopias*, ou melhor, por um deles que é Pa Fenuatara.

É aí que cabe dizer que o ato de explicar o tipo de conhecimento por ele mesmo produzido não pode ser atitude acionada para desautorizar as reivindicações dos movimentos indígenas ou para levantar suspeitas sobre a fidedignidade de suas ações (Dourado 2010 p. 58), bem como os “conhecimentos tradicionais” não podem ser reduzidos ao dualismo cultural ou geográfico, a exemplo das oposições entre tradicional e moderno, passado e presente, ou selvagem e civilizado.

Sahlins (2004) afirma que o significado de “conhecimento tradicional” é afastado do evolucionismo, denotando autoconsciência cultural dos agentes sociais e tendo claro que esta autoconsciência é produto do processo de mobilização (processo este que tem a ver com a identidade coletiva). Portanto, construindo tal identidade se revela o *habitus*, que seria nada mais que as maneiras de ser que levam os grupos a resistirem ou se oporem às forças e ideias que dominam o campo de confrontos em que se situam, por isso a autora afirma ter constatado na fala dos representantes indígenas uma articulação entre a idealização do passado e a necessidade de se colocar como força político-organizativa no tempo presente, garantindo assim seu modo de viver e seus conhecimentos diante da lei e das medidas referentes aos povos tradicionais, ou seja, é “resgatar” o passado e a tradição do grupo ao qual pertence, mas atualizando-a para o presente e para as maneiras de ser que levam o grupo a resistir ou se opor às forças dominantes.

Portanto, pensar no conhecimento tradicional (chás que servem para a cura de diversos males, rede de pesca com musgo acumulado em seus trançados, fazendo-a pesar e romper, porém tal rompimento sendo atribuído a espíritos das águas, etc), e nas práticas do não-indígenas (deixar flores no cemitério para o ente falecido, ter uma planta chamada espada de São Jorge ou mesmo uma pimenteira na frente de casa para proteger a residência e a família, acreditar que sandália virada faz a mãe morrer, etc) destacam que os conhecimentos tradicionais são inventados sim, e que surgem de algum lugar e serão repetidos e acreditados, ou não, pelo grupo, estando sempre amparados em outras ideias que, por sua vez, amparam aquele saber (Sahlins, 2004 p. 58), uma vez que implica relação social entre as pessoas e são inventadas *no* e *para* o presente. Cabe destacar que os conhecimentos tradicionais perpassam áreas como línguas e tradições, as quais não são estanques, fixas e imóveis, pelo contrário, são dinâmicas, transformáveis e atualizáveis.

A partir destes esclarecimentos, lanço mão das histórias que ouvi durante minhas idas a campo para tentar interpretá-las de acordo com a situação atualmente vivida pelo povo indígena *Tembé*, junto ao qual desenvolvi esta pesquisa, fazendo referência aos estudos de Lévi-Straus (1980, 1989 [1962], 2004 [1964], 2004 [1966], 2006 [1968]), Wagley (1961 [1949])) e Galvão (1996) sem fazer distinção em relação aos conhecimentos do Cacique Miguel ou de qualquer outro interlocutor *Tembé* que tenha colaborado para a feitura deste trabalho.

Utilizo a aula inaugural e a tetralogia de Lévi-Strauss (*Mitológicas*), os diários de Eduardo Galvão e Charles Wagley (*Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e Índios do*

Xingu, Diários Tenetehara) e, especificamente, para poder fazer o relato escrito das histórias *Tembé/Tenetehara* já relatadas pela área acadêmica e, posteriormente, pensá-las junto às histórias *Tembé* recolhidas em campo, com suas devidas atualizações e permanências de temas.

3. 1 Estudo de narrativas, *O cru e o cozido* (2004 [1964]) de Lévi-Strauss

Neste estudo de diferentes narrativas *Tembé* utilizo histórias recolhidas por pesquisadores e antropólogos que buscaram compreender esse povo indígena durante anos, Eduardo Galvão, Charles Wagley e Nimuendajú. Destaca-se de que Levi-Strauss realiza ilações sobre os *Tembé* com base em leituras e não esteve realizando trabalho de campo entre os *Tembé*. Mais recente Braga fara uma tentativa de colidir as narrativas.

Sem desconhecer esse acervo, estarei utilizando as histórias que pude recolher em minhas idas a campo, com o intuito de demonstrar permanências e rupturas entre os *Tembé*, falar sobre *performance*, sobre os valores individuais e coletivos percebidos nessas narrativas orais e as diferentes percepções de um mesmo tema por diferentes indivíduos, porém sempre mostrando que algumas histórias permanecem ao longo dos anos, fortalecendo, propagando e ensinando sobre o modo de viver e as práticas *Tembé*.

3.1.1 Origem dos porcos-do-mato, *O cru e o cozido* (2004 [1964] p. 111)

Tupã (o herói cultural) viajava em companhia de seu afilhado. Chegaram a uma aldeia cujos habitantes eram parentes do menino, e Tupã entregou-os aos seus cuidados. Mas eles o trataram muito mal, e o menino se queixou a Tupã assim que ele voltou.

Furioso, Tupã manda o afilhado juntar penas e amontoá-las em volta da aldeia. Assim que atingiu uma quantidade suficiente, ateou fogo nelas. Cercados pelas chamas, os habitantes corriam de um lado para o outro, mas não tinham como escapar. Pouco a pouco, os gritos foram se transformando em grunhidos, pois todos se transformaram em caititus e outros porcos-do-mato, e aqueles que conseguiram fugir para a floresta foram os antepassados dos atuais porcos-do-mato. Tupã fez do afilhado, Marana ywa, o Senhor dos Porcos (Lévi-Strauss 2004 [1908] p. 111)

Nesta história observa-se que desrespeitar Tupã, ou qualquer um do seu convívio próximo, leva a punição por parte de quem o desrespeitou. Geralmente a punição resulta em

transformação do ofensor em animal, forma tida como primeva em vários povos. Cabe dizer que, em determinado momento, até os animais podiam falar, e neste caso podemos ver que “os gritos foram se transformando em grunhidos”, ou seja, os ofensores se transformaram em animais que sequer tinham a possibilidade de falar e se expressar, portanto uma punição mais grave ainda.

Também podemos frisar que essa história é uma das muitas que exemplifica que tudo na Natureza, para os indígenas, tem seu dono/Senhor, o qual zela, protege e rege os animais e/ou elementos e fenômenos naturais. Portanto, podemos extrair desta narrativa que se deve ter respeito para com Tupã, para com os que lhe são próximos e para com os Senhores da Natureza. Esse alerta sobre a necessidade de tratar bem as divindades indígenas ou os seres encantados pode ser visto também em outras histórias recolhidas por Lévi-Strauss e em narrativas orais por mim recolhidas nas pesquisas de campo.

A exemplo disso posso citar *O Mundo dos Encantados*, *Matinta Perera*, *Lobisomem e Curuviana*. Isso nos faz perceber que se os mesmos valores em relação a respeito e crença seguem atrelados ao modo de vida *Tembé* é porque suas histórias são a base de sua cultura, de seu modo coletivo de organizar-se, de compreender o mundo, de pensar a cosmologia e sua origem, passando por valores morais, religiosos e grupais, ensinando de geração em geração, desde as histórias compiladas por antropólogos que me precederam até os dias atuais com as histórias compiladas por mim e por outros estudiosos da área que ainda hoje se interessam pelo tema.

Pode-se perguntar qual é o estatuto literário dessa série de relatos agrupados por nós, pesquisadores. Seria, como José Carvalho (1998) afirmou em seu texto *O olhar etnográfico e a voz subalterna*, um “embrião de livro?” (Carvalho 1998 p. 137) e, logo em seguida, sugere que devemos reunir essas histórias e divulgá-las, com o consentimento dos respectivos povos que as relataram, uma vez que a sua soma revela a sabedoria dessas comunidades e, assim, poderemos construir juntos uma “peça polifônica aberta que se constrói no hiato entre o silêncio e a ação que visa libertar o sujeito de sua condição subalterna” dentro da sociedade não-indígena (Carvalho 1998 p. 137).

A estratégia mais comum da crítica cultural proposta pelos pesquisadores de literatura comparada tem sido a de sugerir releituras de obras escritas canônicas, consagradas ou silenciadas por algum motivo ideológico ou político, mas concordo com o pensamento de Carvalho de que nos proponhamos a ouvir e tentar inscrever as vozes ainda não inscritas no cânone. No caso desses relatos, eles exercitam a propriedade de identificar em sua análise da

textualidade humana a infinalizabilidade, uma vez que não se fecharam quando datilografados ou redigidos e transcritos, eles não se fecharam em meio a uma discussão teórica.

Uma das compilações de histórias mais conhecidas e estudadas até hoje é o *Popol Vuh* – conhecido como *O Livro do Conselho*, ou *O livro sagrado dos Maia Quiché*, facilmente encontrado para download na internet ou para empréstimo em bibliotecas. O termo *Popol vuh*, comumente traduzido do idioma *quiché* como “livro da comunidade”, é um registro documental da cultura maia, produzido no século XVI, e que tem como tema a concepção de criação do mundo deste povo.

Popol é interpretado como “comunidade” ou “conselho”, e dá a ideia de algo de propriedade comum. *Vuh* ou *wuj*, em *quiché* moderno, significa “livro”. Como os *maia* eram divididos em diversas tribos, faz-se necessário saber que, embora boa parte do conto fosse aceito majoritariamente no território *maia*, existiam especificidades entre as tribos e regiões. Acredita-se que o manuscrito original do *Popol vuh* tenha sido escrito por volta de 1544, em alfabeto latino no idioma *quiché*. No entanto, permanece perdido até os dias atuais.

Não apenas o *Popol vuh*, mas outras narrativas indígenas sofreram forte influência cristã durante o período colonial. Em aspectos gerais, os cronistas responsáveis pela compilação da cosmogonia atrelaram a ela valores e códigos que faziam sentido apenas à cultura cristã. Em certos trechos do *Popol vuh* é possível notar semelhanças com o discurso bíblico.

O texto aborda questões sobre a criação do mundo, dos homens e dos animais segundo a tradição maia. O manuscrito original não possuía divisões em capítulos, no entanto as edições atuais apresentam tais divisões feitas de acordo com a ordem cronológica e temática dos acontecimentos. Sobre esse tema, Carvalho destaca que nossa estratégia:

não é a de revisar o quadro de significação (sempre caótico) das obras literárias já de prestígio consagrado dos países centrais, mas inscrever as obras (conjuntos de fragmentos) anônimas de nossas populações. E o ato de inscrevê-las não deve ser entendido como um ato neutro, puramente acadêmico. O efeito das narrativas deve fazer-se sentir, primeiro de tudo, no próprio etnógrafo: ele deve deixar-se impactar por um discurso que se apresenta como estranho, distante, inacabado (...) porém desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irreduzivelmente universalizante. (Carvalho 1998 p. 140)

Dar conta de compilar as histórias de um povo trata-se de produzir gramáticas que possam ser utilizadas em um caminho emancipatório dos grupos postos à margem dos recursos do Estado ao qual estão legalmente atados. E, sendo as histórias voltadas para a área do expressivo, é nesse texto cultural que o indígena se torna mais poderoso por utilizar-se e apropriar-se das histórias com maior criatividade e força de persuasão.

Ao invés de arma de fogo usada pelos homens para eliminar outros homens (e não para transformá-los em seres humanos melhores), o indígena se utiliza das histórias e do conhecimento secular presente nelas para ensinar e aprender, mostrando que seu povo tem força, tem senso de organização e crença individual e coletiva, e que os narradores abrem nossas mentes sem torturar-nos, expandindo nossa percepção de mundo através das narrativas orais. É nesse momento que ocorre uma abertura do terceiro olho, uma passagem a um plano superior da humanidade que é o exercício da compreensão do Outro e da fraternidade, da solidariedade e da justiça ao tentar entender o que, para nós, é diferente.

Roland Barthes (1972) em sua obra *Elementos de Semiologia*, define o significado como a representação psíquica de uma “coisa” e não a “coisa” em si. Ou seja, devemos reconhecer o valor psíquico que a “coisa” carrega intrinsecamente. A partir desta definição, se faz imprescindível conseguir definir o significado das histórias narradas pelos *Tembé* pelo valor intrínseco e psíquico que carregam, com suas transformações históricas, suas modificações, negociações e persistências, com seus signos em rotação (Paz, O 2012 *Signos em rotação*) mostrando que os símbolos podem ser ressignificados de acordo com o contexto, com o tempo, com quem narra e com a interpretação de quem escuta.

Por sua vez, a perfeita relação entre o significante e o significado só será verificada em parte pelo contexto e, em parte, porque outros fatores deverão ser levados em conta, tais como as relações extralinguísticas espaço/tempo e sintonia entre interlocutores. O signo tem caráter arbitrário e só se realiza por associação nos atos de fala. As palavras não poderiam ser realizadas linguisticamente, mas quando aplicadas dentro de um dado contexto, ganham o que chamamos de significação, ou seja, o significado e o significante harmonizaram-se e convergiram. Esta abertura da mente e expansão da percepção de mundo se dá aqui graças às narrativas orais, e é por isso que as apresento aqui para os leitores. Passemos, portanto, para a interpretação da próxima história.

3.1.2 A tartaruga e o sariguê, *O cru e o cozido* (2004 [1964] p. 209)

A tartaruga desafia o sariguê a participar de uma competição de jejum. Ela se enterra primeiro. Durante duas luas, o sariguê vem todos os dias verificar o estado da tartaruga. Todas as vezes ela responde, com a voz firme, que pretende continuar. Na verdade, ela havia encontrado uma saída, e saía todos os dias para se alimentar. Quando chegou a vez do sariguê, ele não aguentou mais de dez dias, e morreu. A tartaruga convidou suas companheiras para comer os restos do sariguê. (Lévi-Strauss 2004 [1964] p. 209)

Com esta narrativa, ressalto a percepção do elemento "esperteza" por parte da tartaruga. Um dos passos para sobreviver na Natureza é saber observar os animais e a forma como eles vivem, uma vez que os animais são sábios no sentido de que tem muito a nos ensinar (se seguirmos os rastros dos animais podemos achar água, alimento, abrigo e esconderijo), podemos ter cautela em perceber que tipo de frutos e vegetais eles comem e quais não comem (porque provavelmente podem ser venenosos ou impróprios para consumo por conta do sabor desagradável), então a história da "Tartaruga e o sariguê" nos faz perceber que devemos ser espertos como a tartaruga para sairmos de situações difíceis e sobrevivermos mesmo quando o oponente pareça mais forte ou mais capaz de concluir uma tarefa que nós. De um ponto de vista simbólico e moral, isso significa que a inteligência pode vencer a força muscular (Lima et al. 2014).

Outras histórias nas quais se pode ver esse aprendizado através da observação dos animais e como eles agem é a história do *Embuá* e a história da *Formiga vermelha*, recolhidas por mim durante as pesquisas de campo. Novamente, percebe-se que o aprendizado através da observação da Natureza e dos animais seguem presentes na vida dos *Tembé* e, conseqüentemente, em suas histórias. Poderíamos dizer que os contextos histórico-culturais e singularidades indicam a confluência da tradição no presente, mas também sua recriação, ou seja, sua afirmação e reinvenção em uma tradição cotidiana. De acordo com Isabel Carvalho:

A (re)invenção da tradição só ganha sentido à medida que é capaz de entretecer os sentidos disponibilizados contextualmente com a substância viva da experiência do narrador. Assim, ganha destaque o valor da experiência como fonte e possibilidade da narrativa. (...) O laço indissociável entre a experiência e a sua (re)elaboração na condição narrativa enquanto abertura para revivificar e ao mesmo tempo recriar o vivido é central para a análise de relatos. (Carvalho 2003 p. 287)

Portanto, as histórias se modificam e se reinventam, sofrem adaptações. Elas podem não narrar mais sobre os mesmos animais, ou sobre as mesmas situações, mas isso é porque os tempos mudam, a fauna e a flora se modificam, os animais que eram mais comuns antigamente podem não ser os mais comuns de hoje naquela região, no entanto, a observação e o aprendizado através da Natureza e dos seres que nela habitam, seguem presentes e narrados nas histórias *Tembé*.

Se há modificações nas histórias, pode-se dizer que existe uma função narrativa pela qual se dá a inscrição da ação humana na temporalidade. O ato narrativo passa do nível do vivido e da experiência em mimese, para um tempo configurado simbolicamente pela composição narrativa em mimese, tendo em vista comunicar uma experiência a alguém. O tempo refigurado em mimese restitui à ação o tempo vivido do leitor completando o ciclo de operações narrativas, no qual o sentido nunca se encerra num fechamento ou cristalização. Sobre isso, Ricoeur (1994) afirma que:

não é apenas que alguém tome a palavra e dirija-se a um interlocutor, é também que ambicione levar à linguagem e partilhar com outro uma nova experiência. É essa experiência que, por sua vez, tem o mundo como horizonte. (...) Porque estamos no mundo e somos afetados por situações, tentamos nele nos orientar por meio da compreensão e temos algo a dizer, uma experiência a levar à linguagem e a partilhar (Ricoeur 1994 p. 119)

Portanto, se efetiva a ação narrativa enquanto experiência de compreensão humana, na qual uma situação de comunicação é a condição de um sujeito que leva à linguagem e compartilha com outrem uma experiência, um conhecimento ou um alerta. E como Ricoeur (1997: 428) ressalta, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas. A impossibilidade do domínio do sentido frente aos componentes não narrativos da ação e ao mistério do tempo não paralisam, mas sim movem a compreensão e a busca da identidade no tempo. Dito isto, passemos ao estudo da próxima narrativa.

3.2 Estudo de narrativa, *Do mel às cinzas* (2004 [1966]) de Lévi-Strauss

3.2.1 Por que a mandioca cresce lentamente?, *Do mel às cinzas* (2004 [1966]) p. 292)

Outrora os índios ignoravam a mandioca. No lugar dela, cultivavam o /camapu/. Certo dia, um índio preparava sua roça, o demiurgo Maíra apareceu e perguntou-lhe o que ele estava fazendo. O homem recusou-se a responder, com certa grosseria. Maíra partiu e todas as árvores que rodeavam a clareira desmatada caíram e cobriram-na com seus galhos. Furioso, o homem foi atrás de Maíra para matá-lo com seu facão. Como não o encontrou e tinha de descarregar sua raiva em alguma coisa, jogou uma cabaca para o alto e tentou acertá-la no ar. Mas errou o golpe, o facão furou sua garganta e ele morreu.

Maíra encontrou outro homem, que capinava seus /camapu/ e que respondeu educadamente quando o demiurgo perguntou o que estava fazendo. Então ele transformou todas as árvores que rodeavam a roça em pés de mandioca, e ensinou ao homem como plantá-los. Em seguida, acompanhou-os até sua aldeia. Mal chegaram lá e Maíra disse ao homem que fosse arrancar a mandioca. O homem hesitou, dizendo que tinha acabado de plantar. “Que seja”, disse Maíra, “você só terá mandioca daqui a um ano”. E foi embora. (Lévi-Strauss 2004 [1966] p. 292)

Novamente observamos a presença de um ser superior, poderoso e sábio, aqui Maíra e, no mito da “Origem dos porcos-do-mato”, Tupã. Maíra pede explicação sobre as plantações de /camapu/ para um homem que lhe trata mal e é punido tendo sua plantação desmatada e, por fim, morrendo ao desferir um golpe de facão em sua própria garganta. Quando Maíra pergunta sobre as plantações de /camapu/ a outro homem e este lhe responde sem grosseria, Maíra “o recompensa”, ou presenteia com plantações de mandioca e lhe ensina como cultivar esta planta. No entanto, quando Maíra o ordena a colher a mandioca num espaço extremamente curto de tempo, o homem se espanta e desacredita na palavra de Maíra, uma vez que a mandioca não poderia estar pronta para colheita em tão pouco tempo. Maíra, como punição, fez com que só existisse mandioca pronta para colheita uma vez ao ano.

Partindo desta narrativa, pode-se dizer que há diferentes formas de punir e em diferentes níveis. O primeiro homem agiu de forma grosseira e desacreditada desde o princípio, por isso teve sua plantação inteira destruída. Já o segundo homem foi gentil, respondeu a pergunta de Maíra, aprendeu a cultivar a planta e apenas desacreditou que a mandioca pudesse estar pronta para colheita num espaço tão curto de tempo, isto o fez ter uma punição menos severa/rígida –se assim se podem avaliar as punições–, porque ele

continuou tendo sua plantação de mandioca, o conhecimento de como cultivar tal planta, porém não mais teria uma plantação milagrosa que propiciava colheita quase imediata, mas sim colheita de ano em ano. Se pensarmos por este lado, a punição foi menos severa porque o segundo homem não foi de todo mal, grosseiro ou desacreditado. Lévi-Strauss afirma que:

[o] mito também compreende três sequências: a das injúrias, que realiza a transformação da roça em terra improdutiva e, portanto, dos /camapu/ em plantas selvagens; a das palavras corteses, que transformaram os /camapu/ em mandioca prodigiosa; finalmente, a das palavras que exprimem desconfiança e transformam a mandioca prodigiosa em mandioca comum. (...) Notaremos também que [este mito evoca] a perda de uma agricultura milagrosa, da qual a agricultura atual constitui o vestígio. Neste sentido, [outros mitos também] reproduzem a armação dos mitos de origem do mel, que também evocam sua perda, e que a atribuem igualmente a uma conduta linguística imoderada: pronunciar um nome que deveria ter sido calado e, portanto, deslocar a linguagem articulada para o lado do barulho, ao passo que seu uso correto a teria deslocado para o lado do silêncio. (Lévi-Strauss 2004 p. 293 e 294)

Observe que o calar e o silenciar são importantes na concepção indígena. Quando você desacredita e fala algo que não deve ao invés de dar crédito a quem, ou àquilo que você duvida, você acaba sendo punido de alguma forma. Ou quando você pronuncia um nome que não deve ser pronunciado porque trará desequilíbrio, desespero ou medo para o povo, você também é punido. Portanto, com esta narrativa podemos reiterar que não se deve nunca duvidar de Seres superiores, de seus conhecimentos ou de suas palavras, da mesma forma como podemos observar que é imprescindível sempre tratar a todos com cortesia, independente se o indivíduo lhe promete, ou não, algo em troca como recompensa por sua boa educação.

Tudo isso faz parte da história do sistema organizacional do povo indígena *Tembé* e a história do sistema está presente dentro da individualidade e do pensamento coletivo de cada um. As narrativas pessoais estão permeadas de intersubjetividades e, de acordo com Marre (1991 p. 89) é a partir da totalidade dessas intersubjetividades que se reconstrói a experiência vivida em grupo ou de tendência universal. Utilizando as palavras de Isabel Carvalho (2003 p. 296) destaco que os sujeitos são narradores e narrados, são formados pelas estruturas narrativas do seu tempo e dos campos de ação onde estão inseridos, por isso a história se torna uma sequência abstrata de eventos sistematicamente relatados.

A história é, ao mesmo tempo, linear e instantânea, por um lado experienciada como uma sequência e, por outro, percebida como um todo de uma só vez. As histórias dão sentido ao presente e nos tornam capazes de vê-lo como parte de um conjunto de relações envolvendo passado, presente e futuro. As narrativas mudam, todas as histórias são parciais, todos os sentidos são incompletos e, a cada novo relato, variam também o contexto e a audiência, com isso a história também é consequentemente modificada.

Sendo as histórias modificadas, pode-se afirmar que não apenas elas possuem significado na vida dos *Tembé* como também afirma-se que o valor de seus enredos assegura a pertença dos *Tembé* (pela parte delas que não se modifica, ou pela parte que sofre modificações em decorrência dos diferentes momentos vividos por esse povo), bem como pode-se afirmar que essas histórias são documentos da existência do povo *Tembé*, uma vez que são narrativas orais as quais vem sendo relatadas e transcritas, por indígenas e pesquisadores da área, ao longo dos anos, mostrando as peculiaridades, permanências e mudanças no modo de viver desse povo. Mais um exemplo de permanência com determinadas modificações está na história que estudo a seguir.

3.3 Estudo de narrativa, *A origem dos modos à mesa* (2006 [1968]) de Lévi-Strauss

3.3.1 A cabeça que rola, *A origem dos modos à mesa* (2006 [1968] p. 82)

Caçadores acampavam na mata depois de terem realizado uma verdadeira carnificina e seus moquéns desmoronavam sob o peso da caça. As cabeças, peles e entranhas cobriam o solo. Um rapaz cuidava do moquém, enquanto os outros homens caçavam. De repente, ele viu surgir um desconhecido que verificou a caça com ares de descontentamento, contou as redes e foi embora. Quando os caçadores voltaram, o rapaz contou a visita, mas ninguém prestou atenção. Mais tarde, à noite, ele repetiu a história para o pai, cuja rede ficava perto da sua, e conseguiu preocupá-lo. Os dois desamarraram suas redes e foram dormir na mata. Logo depois, ouviram gritos de animais noturnos, gemidos humanos e o estalar de ossos quebrados. Eram Curupira e seu bando, espíritos protetores da caça, que estavam massacrando os caçadores desrespeitosos.

Quando raiou o dia, os dois homens voltaram para o acampamento e descobriram, no meio das redes cobertas de sangue e de ossos, a cabeça cortada de um companheiro, que suplicou-lhes que o levassem. O pai disse para o filho ir na frente e amarrou a cabeça para

arrastá-la. Cada vez que, amedrontado, pensava em abandonar a cabeça, ela rolava para perto dele e implorava. O homem disse que tinha de fazer suas necessidades e afastou-se; correu para longe, cavou um buraco no meio da picada e cobriu-o de folhas. Como a cabeça estava ficando impaciente, os excrementos do caçador responderam por ele que ele não tinha terminado. ‘Quando eu estava entre os humanos’, observou a cabeça, ‘os excrementos não falavam.’ A cabeça moveu-se e caiu no buraco. O homem apressou-se em cobri-la de terra e voltou para a aldeia. Durante a noite, ouviram-se os berros da cabeça, que tinha conseguido livrar-se. Ela havia se transformado numa enorme ave de rapina, que devorou o primeiro homem que encontrou. Um feiticeiro conseguiu matá-la com uma flecha que entrou por um olho e saiu pelo outro. (Lévi-Strauss 2006 [1908] p. 82)

Aqui, observa-se que devemos ter cautela com a quantidade de alimento que extraímos da Natureza. Muita caça acaba por perturbar o equilíbrio natural da vida animal e aborrece os Seres que os protegem. Quando o “ser desconhecido” verificou o excesso de caça com “ares de descontentamento”, já era um indício de que o que os caçadores ali faziam não estava correto. Mas, ao invés de pararem, eles seguiram caçando, por isso foram punidos com a morte durante a noite.

Já a presença da “cabeça que fala” mostra o que acontece com quem acredita que pode infringir a lei natural dos animais e desobedecer à Natureza, ou seja, mesmo que o indivíduo sobreviva e fique vagando pela Terra em forma apenas de uma cabeça, ele será punido novamente sendo transformado em animal (a rapina) e, mais tarde, será morto por um ser superior a ele –no caso, o feiticeiro.

Com isto, podemos interpretar que há que se ter bom senso na quantidade daquilo que se extrai da Natureza, levando em conta o bom senso de tirar dali apenas o necessário para se viver bem, sem excessos e sem prejudicar os animais que ali vivem. Do contrário, os seres protetores responsáveis por este ou aquele, animal, vegetal, fruta, rio, etc, irá lhe punir.

Há relato de histórias sobre o Curupira também nas narrativas que recolhi junto aos *Tembé* de Santa Maria do Pará. Alguns elementos permanecem os mesmos, como acreditar que o Curupira protege os animais da floresta, porém outros mudam, como a parte que diz “ouviram (...) gemidos humanos e o estalar de ossos quebrados” levando a acreditar que o Curupira e seu bando de espíritos protetores da caça estavam massacrando os caçadores fica limitado, atualmente, a acreditar que o Curupira apenas faz com que os caçadores se percam na mata quando seguem os passos dos pés contrários do Curupira. No jogo polifônico das

histórias narradas pelos *Tembé*, o sentido não está nunca aprisionado numa intenção ou significado, mas é efeito imprevisível de um encontro de alteridades, portanto o sentido somente acontece numa situação de comunicação e está fadado às vicissitudes da recriação permanente. Recordar, repetir e (re)elaborar são atividades comuns aos narradores das histórias e não há repetição sem elaboração, assim como não há memória sem recriação.

É por esse motivo que, entre a busca da verossimilhança nas narrativas orais e a criação deliberada da narrativa literária, há mais continuidades do que supõe uma nítida demarcação dos territórios do real e do ficcional. Lembrar e contar são sempre ações que exigem reorganizar e reconstruir uma identidade narrativa. Percebe-se a reorganização e reconstrução da história sobre o Curupira em alguns detalhes que mencionarei no estudo a seguir.

3.4 Estudo de narrativa, *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu (1996)*, de Eduardo Galvão

Eduardo Galvão também escreveu sobre o Curupira, Ser que protege a Natureza. Ele relata que o Curupira não pode morrer pelos tiros desferidos pelo caçador uma vez que ele não é atingido por balas e, para proteger os animais que vivem na floresta, o Curupira faz os caçadores se perderem ao deixar rastros que levam a lugares equivocados, já que possui os pés virados para o lado contrário, ou seja, suas pegadas são em sentido inverso. A seguir, destaco o trecho do diário de Galvão em que ele fala sobre o Curupira.

3.4.1 Curupira

Equivalente do *maranauwa* entre os sertanejos, diferindo-se em que o curupira tem os pés em sentido inverso e fuma cachimbo. Apresenta a mesma deformação nos escrotos, que carrega no ombro. Causa a perda de rumo às pessoas que o encontram. Não é atingido por bala. (Galvão 1996 p. 140)

Percebe-se que este Ser que protege as florestas também existe no imaginário dos sertanejos, mas neste caso atende pelo nome de *maranauwa*. O Curupira protege os animais, fuma cachimbo e confunde os caçadores fazendo-os se perder. Mais uma vez, pode se fazer referência a ter cautela no que se extrai das florestas, mesmo que seja o animal como caça

para a sobrevivência dos que dependem da floresta, mas não se pode extrair mais que o necessário porque o Curupira está sempre atento para proteger o que ele tem a zelar.

Ouvi narrativas sobre o Curupira em minha ida a campo para as aldeias Areal e Jeju, no município de Santa Maria do Pará, o que confirma que de 1996 (ano de publicação do diário de Galvão) a 2013 (ano da minha ida a campo), o Curupira continua presente nas histórias dos indígenas *Tembé/Tenetehara*, assim como outras narrativas, tais quais a da Matinta Perera, da presença de Maíra, entre outras. Seu Jede, morador da aldeia Jeju, disse que: “para se livrar do Curupira, entidade da floresta que protege os seres que ali habitam, deve-se dar voltas enrolando um pau de bambu ou palha enquanto reza” e disse isto destacando para nós que há formas de se livrar do Curupira caso ele queira fazer-nos perder na floresta, pois de acordo com o relato de alguns, o Curupira pode querer fazer as pessoas se perderem não a troco de maus tratos à floresta ou a retirar caça em excesso, mas mera e simplesmente pelo indivíduo ser não-indígena.

Com esta multiplicidade de interpretações já percebidas nos estudos feitos até aqui com as histórias *Tembé* recolhidas por estudiosos que precederam minha tese, lanço mão a seguir do que ouvi e pude transcrever em meus diários acerca das informações narradas que tive em campo durante conversas com os *Tembé* de Santa Maria do Pará.

3.5 Estudo de narrativas dos *Tembé* do município de Santa Maria do Pará, segundo registros feitos em pesquisas de campo nos anos de 2012 e 2013

Aqui as narrativas foram especificamente coletadas durante pesquisas de campo feitas junto aos *Tembé* de Santa Maria do Pará e vem a somar com as narrativas já coletadas, lidas e estudadas através das publicações de estudos anteriores feitos por outros antropólogos sobre este povo indígena.

A partir deste momento do trabalho estamos lidando com narrativas escutadas diretamente dos interlocutores das aldeias Jeju e Areal sendo que, algumas delas, já foram inclusive publicadas em pequenos livros com coletâneas de histórias indígenas (não apenas *Tembé*) de encontros dos quais o cacique Miguel participou durante os últimos anos com diferentes etnias.

3.5.1 Embuá

O Cacique Miguel deixou clara a sua preocupação com seus vizinhos não-amigos (os fazendeiros), os quais mostrarão suas verdadeiras caras quando começar o processo de demarcação do território. Ele relatou sua preocupação por ser liderança e poder “ser puxado” por qualquer R\$500,00. Ele disse também que quando começar o processo de demarcação, será bom para os *Tembé*, mas que ele também teme muito por esse momento, porque os “arrumados” de Brasília e da FUNAI vem demarcar e passam tempo como nós, pesquisadores, passamos –ficam por cinco, dez ou quinze dias– e vão embora, mas depois que o processo de demarcação está instaurado, quem pega o “chumbo grosso” são eles que ficam, e eles são poucos, mas “o povo *Tembé* é igual o embuá, depois que se enrola, se junta, pode tentar matar que não dá mais.”

O que é interessante perceber com esta narrativa é que, o embuá, animal que poderia passar despercebido para qualquer um de nós, fez-se metáfora importante para comparar a força do povo *Tembé* quando se une, pois assim ninguém o consegue destruir. Esta imagem mostra como um animal pode tornar-se símbolo de resistência para os que se preocupam com as dificuldades que enfrentam e enfrentarão em decorrência do processo de demarcação territorial. E mais, o embuá, de fato se enrola numa espiral achatada (alguns podem enrolar-se em forma de bola), e se finge de morto quando é importunado e quer se defender, é neste momento que ele pode secretar pequenas quantidades de líquidos tóxicos voláteis por poros ao longo de seu tronco (podem expelir um odor forte contendo iodo e cianeto¹³) para afastar os predadores ou o humano que tenta matá-lo a vassouradas, pisadas ou chineladas. A placa dorsal de seu corpo quase envolve todo o corpo cilíndrico, e esta placa dorsal é rígida porque contém sais de cálcio, daí a quando ele está espiralado ser difícil pisá-lo ou matá-lo, pois esta camada de cálcio o enrijece e protege, dificultando destruí-lo.

Além disso, os embuás são animais detritívoros, ou seja, se alimentam de restos vegetais e animais presentes no solo, especialmente em áreas de floresta e áreas úmidas, sendo essenciais na reciclagem de nutrientes dos ecossistemas –função essa diretamente relacionada à abundância vegetal da região onde existem–, o que traz benefícios diretos e indiretos ao Homem e, mais especificamente, à agricultura¹⁴. Portanto, mais uma vez observa-se a importância de aprender a defender-se, proteger-se e cuidar da Natureza,

¹³ Ruppert, E., Fox, R., e Barnes, R. (2005) *Zoologia de Invertebrados*. São Paulo: Editora Roca. Ed 7.

¹⁴ Costa-Neto, E. (2007) *The Perception of Diplopoda (ARTHROPODA, MYRIAPODA) by the Inhabitants of the County of Pedra Branca, Santa Teresinha, Bahia, Brazil*. Acta Biol. Colomb. V. 12, N. 2. Disponível em <<http://www.scielo.org.co/pdf/abc/v12n2/v12n2a10.pdf>> Acesso em 13 mai 2013.

observando os animais. Sigo para a próxima narrativa, a qual também envolve animais na história.

3.5.2 Guariba, origem familiar ou “Como era o canto do meu pai?”

O Cacique conta também sobre a guariba, a qual tinha curiosidade em saber quem era seu pai, por isso, saiu perguntando a vários animais da floresta a respeito de como era o canto do seu pai (o canto sendo o único vestígio de seu pai que tinha na sua mente). Vários animais tentaram representar o canto do pai-guariba, mas nunca a sonoridade do canto condizia com o canto verdadeiro. Até que, depois de muito perguntar e muitos cantos ouvir, a preguiça representou o canto do pai da guariba exatamente como era, e assim a guariba se sentiu finalmente acolhido, inteiro e pleno, porque percebeu que havia descoberto sua origem familiar.

Abaixo a narrativa na íntegra retirada do livro *Nossas histórias – Segundo Encontro Interestadual de Líderes Espirituais de Pará-Amapá-Maranhão*, gentilmente cedido para fotografar pelo Cacique Miguel:

A guariba e a preguiça

A guariba perdeu todos seus pais, seus “avôres”, ficou sozinha no mundo. Era ainda pequenininha, aí foi crescendo, chegou, ficou rapazinho. Só que ela não sabia como era que seu pai cantava, como era que seu pai fazia. Aí saiu procurando pros outros animais. O macaco sauim. Então encontrou o macaco sauim e perguntou:

- Parente, cê sabe como é que meu pai cantava?

- Ah, eu sei.

- Como é?

- Era assim: fi-fi-fi-fi!

A guaribinha disse:

- Não, não é assim, meu pai não cantava assim. Não era assim.

- Então não tem outro meio!

Aí saiu, quando chegou na frente encontrou com o macaco prego:

- Parente, cê sabe como é que meu pai cantava?

- Sei.

- Como era?

- Era assim: fó-fó-fó-fó!

- Ah, não é assim! Meu pai não cantava assim!

- É, se não é assim, não tem outro jeito!

Ele vai. Quando chega mais na frente, encontra com o cuxiú, macaco cuxiú, daqueles grandes, aí:

- Como é que o meu pai cantava?

- Sei. Era assim: cuxi! cuxi!

- Ah, não é assim!

- É, se não é assim, então não tem outro meio.

Ele saiu andando, e já triste, aí encontrou, passou na casa da preguiça, a preguiça real. Ela estava se penteando. A guaribinha encostou lá e disse:

- Ô parente preguiça!

- Que foi?

- Eu encostei aqui pra saber se a senhora não sabe como era que o meu pai cantava!

- Sei!

- Então a senhora vai me ensinar a cantar, pra mim.

- Então espere aí um pouco. Deixe eu terminar de pentear o meu cabelo.

Todo mundo sabe que a preguiça tem o cabelo bem penteadinho, no jeito. Aí, quando terminou de pentear, disse:

- Agora nós vamos pra ali, subir num pau alto. E ficaram os dois lá.

A preguiça começou a cantar:

- Lá á á á á...

Aí a guaribinha se animou e disse:

- Muito bem! O meu pai cantava dessa forma!

Aí se abraçou, chorou, se despediu da preguiça e disse:

- Agora eu vou-me embora.

- Não, você não vai, eu tenho uma filha, e você vai casar com ela, porque é pra se transformar numa nova geração.

Aí a preguiça casou com a guariba e se transformou numa nova geração, justamente como acontece em nossa história: eu como outros índios, que somos sozinhos, e estamos buscando as nossas culturas, nossos resgates, nossos modos de viver, com os outros nossos parentes, que são mais antigos. E essa é a história.

(Miguel Carvalho da Silva, *Tembé* da aldeia Areal, Santa Maria do Pará p. 41 e 42)



Figura 8 - O folheto, cedido pelo cacique Miguel, apresenta abaixo da narrativa d'A guariba e a preguiça um desenho dos dois animais em gesto de encontro e celebração (o autor do desenho não é identificado).

Porém cabe aqui mostrar que a mesma história narrada pelo cacique Miguel durante nosso trabalho de campo apresenta maior tenacidade em mostrar uma política identitária. O cacique conta que todos os parentes da preguiça haviam sido mortos e, a preguicinha ainda criança, vai à procura do seu cântico, ou melhor, do cântico do seu pai. O cacique relata: “Aí foi procurando quem sabia. Perdeu o cântico, né? Justamente que nós não sabia como era o nosso cântico, né? A nossa cultura um pouco. E aí a guariba foi e se encontrou com a preguiça arriá.” A seguir, lanço mão das palavras do cacique Miguel narrando a história d`A guariba e a preguiça em versão transcrita de nossa gravação de áudio da fala do cacique:

Então, o mito da guariba foi o seguinte, é que a guariba perdeu todos os familiares, mataram os pais dele tudinho e ele ficou sozinho no mundo. Aí ele ficou criancinha assim, foi se formou, ficou um rapazinho, isso mito do povo *Tembé*, né! E aí foi procurando quem sabia, perdeu o cântico né? Justamente que nós não sabia como era o nosso cântico, né. A nossa cultura um pouco. E aí a guariba foi e se encontrou com a preguiça arriá. A preguiça arriá ela canta que nem a guariba, só que ela não dobra, né? E aí quando chegou na casa da guariba, disse: “Parente, você sabe como é que o meu pai cantava?” Eu digo “Sei!”, ela tava se penteando. Ela disse: “Deixa eu terminar aqui de pentear meu cabelo que nós vamos, vou ensinar como é que o teu pai cantava”. E aí, quando terminou de pentear o cabelo foi pra uma árvore grande, né. Chegou lá começou se balançar e cantar. “La l ala la”, porque ela não dobra, né. E aí a guaribinha ficou muito feliz, porque ouviu a voz, estava transmitindo a voz do pai dele. Ficou maravilha! Aí se abraçou-se com a guariba, chorou e se despediu. Disse: “Agora ele vai embora”, disse: “Não, você não vai embora não, agora você vai casar com a minha filha”. Aí a preguiça casou com...a guariba casou com a filha da preguiça e transformou a outra família de guariba com preguiça. (risos) Aí no final da história eu disse: “Olha, idêntico a nossa luta, porque a nossa luta é idêntica à história da guariba, porque nós não sabia, eu não sabia qual era o meu povo, né. Com a luta eu descobri que eu sou *Tembé*, porque devido aquilo que eu sei da fala né, é da minha língua, né. Que combateu com outro povo *Tembé*, que eles vieram lá do Gurupi visitar aqui a gente. Aí, debaixo de um pé de jaqueira que tem bem ali, que tá só o toco lá, que tocaram fogo, quer dizer, que cortaram porque tava atrapalhando aí o fio da energia. Aí ele disse: ”Rapaz, tu é *Tembé*?”, eu digo: “Eu sou!”. “Como é que tu chama isso aqui?” “Cigarro, isso é pitin”, “Ah, rapaz, tu é *Tembé* mesmo! (risos)” (fala do cacique Miguel da Silva, áudio transcrito de fala gravada em outubro de 2015)

Nesta narrativa pode-se perceber a importância que os *Tembé* atribuem a saber sua origem e reconhecer seus familiares, saber de onde vem suas raízes. Isto se percebe nas duas versões apresentadas acima. Porém, na versão contada pelo cacique Miguel em nossa ida a campo, fica claro que ele quer ressaltar o fato de os familiares da guariba terem sido mortos, provavelmente aqui fazendo referência às mortes sofridas por seus parentes desde a chegada do não-indígena e dos conflitos que se intensificaram com esta aproximação. Percebe-se também que a guariba se tornou órfã muito nova e sentiu a necessidade de sair em busca de suas raízes, no caso, de reconhecer e reaprender o cântico do seu pai para, então, reconhecer-se e fortalecer-se. O cacique ressalta que este é um conto *Tembé*, da história do seu povo, e que tal narrativa foi reconhecida por outros *Tembé*. Ele destaca:

Ah, o [mito] da preguiça arriá com a guariba, saiu o mito, tem no livro aí. Esse livro, quando eu fui pra Brasília eu vi um Guarani, ele disse: “Rapaz, eu tenho um mito de um *Tembé* daqui do Pará e eu vou te mostrar. É bonito o mito”. Aí eu disse: “É mesmo rapaz”. Ele disse: “E tá aqui ele, olha!”. Porque ele perguntou: “Rapaz, tu é. Qual é tua etnia?” Eu disse: “Eu sou da etnia *Tembé* sou *Tupi Guarani*”. “Ah, eu também sou *Tupi Guarani*”, que o *Guarani* lá do São Paulo é o mesmo Tronco, né. Só o que muda, só que o povo que não é do Tronco *Tupi Guarani* é o *Kaiapó*, é do Tronco *Jê*, né. E os *Munduruku* também. E aí ele disse: “Eu vou te mostrar”. Eu disse: “Rapaz, esse mito aqui é meu, rapaz”. “É mesmo?”. Eu digo: “E é, rapaz. É o meu”. Eu disse: “Olha, esse nome que tá aqui em baixo é o meu. Miguel Carvalho da Silva. *Tembé*. Santa Maria do Pará”. Ele disse: “Rapaz, pois é paraense. Então parabéns pra ti”. Então vamos. E aí ficou rolando porque foi idêntico. A história da guariba foi idêntica a nossa luta, que surgiu, foi um espanto pra sociedade, e surgiu. De repente surgiu esse povo, mas que já existia há tempo, anos atrás, né. (fala do cacique Miguel da Silva, áudio transcrito de fala gravada em outubro de 2015)

Esta fala reafirma o conceito de etnogênese já aqui apresentado através das idéias de Bartolome (2006). Quando o cacique Miguel diz: “A história da guariba foi idêntica a nossa luta, que surgiu, foi um espanto pra sociedade, e surgiu. De repente surgiu esse povo, mas que já existia há tempo, anos atrás, né.” deixa claro que é uma das definições de etnogênese referente ao processo de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill 1996 p. 01) e, ainda, ao ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente “miscigenados” ou “definitivamente aculturados” e que reaparecem no cenário social reivindicando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de

direitos e recursos (Roosens 1989; Pérez 2001; Bartolomé 2004). Estes povos que “ressurgem” reivindicam seu patrimônio cultural, sua autoidentificação, a demarcação de seu território e provam que há um dinamismo nos agrupamentos étnicos que revelam a capacidade adaptativa de negociarem sua posição e a execução de suas práticas cotidianas mesmo dentro de um contexto histórico de dominação e repressão para, assim, conseguirem sobreviver e ressignificar a si mesmos diante de novas realidades que lhes foram impostas.

No final de ambas histórias narradas acima, há um ponto em comum, o casamento da guariba e da preguiça expõe uma outra lógica de união matrimonial dominada pela política identitária *Tembé*. De acordo com Lobo (2016) “a fórmula básica de embrião de uma nova aldeia constitui-se de um chefe de família extensa com muitas mulheres casáveis a oferecer a aliados potenciais” (p. 106).

Não é de se abismar que os *Tembé* das vilas Areal e Jeju estejam vivenciando, atualmente, um processo de etnogênese, buscando novamente a prática de seus hábitos, costumes, cantos, danças, pinturas corporais entre outras práticas de seu povo. O próprio Cacique Miguel nos contou várias destas histórias dizendo que as aprendeu num Encontro *Tembé*, feito juntamente com os *Tembé* do Alto Rio Guamá, e lá ele pôde ouvir as narrativas de seu povo, aprendê-las e reconta-las em sua aldeia. Portanto, fica claro que a busca pela origem familiar é dos fatores de maior importância para o presente momento destas aldeias junto as quais desenvolvo meu trabalho.

Para Fredrik Barth (2000), em *Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades*, os grupos étnicos possuem características autoatribuídas que são empregadas pelos próprios atores, ou seja, o que diz que uma pessoa é ou não indígena, por exemplo, gira em torno do que o grupo construiu para marcar sua pertença àquele determinado grupo étnico, não necessariamente sendo estas características iguais a outro grupo indígena daquela mesma etnia. Isto se vê em casamentos entre *Tembé* e não-indígenas, sendo que estes não-indígenas muitas vezes respeitam as práticas indígenas daquele grupo muito mais que os próprios *Tembé* que não tem interesse em assim se definirem.

Isto nos leva a pensar acerca do contexto de sociedade destacado por este autor, no qual ele afirma que “em nossa sociedade, as minhas relações e as dos outros são mantidas em seus respectivos lugares por uma multiplicidade de atores e agências com os quais não tenho qualquer contato social, mas que moldam o meu comportamento.” (Barth 2000 p. 169) Por isso Barth não concorda que sociedade possa ser definida unicamente como o agregado de

pessoas e as relações entre elas (Barth 2000 p. 167), tendo em vista que muitas vezes mesmo pessoas sem relação alguma se agregam.

Para esse autor, sociedade não é um agregado de indivíduos, nem um agregado de instituições, nem a relação dos indivíduos com o meio e tampouco é uniforme e homogênea, ele define a sociedade como um todo formado por indivíduos agregados, num ambiente delimitado geograficamente, onde há o contexto de ações e de resultados de ações, percebendo assim que as “ideias, considerações e intenções diferem entre as pessoas que participam das interações” (Barth 2000: 186), estabelecendo um modelo dos processos resultantes e das propriedades desordenadas geradas e do fluxo generalizado que decorre deste processo. Com isto, a sociedade se constrói e se atualiza de maneira consciente e inconsciente, ela não é meramente substancializada e estática.

Para Barth ocorre a “reconstrução” da identidade que se dá-pelo vivenciar das relações e experiências do cotidiano, neste processo adotam-se estratégias e ações que asseguram uma inserção na vida social. Dito isto, na medida em que aprofundam as relações com a sociedade, os grupos se reorganizam, reconstróem suas identidades e conseguem perceber como adquirir maior participação na cena política, criando associações, reivindicando seus direitos e, inclusive, se predispondo a estudar determinados cursos nas universidades que os possibilitem penetrar nos meandros da máquina estatal, seja como agricultores, enfermeiros, médicos, professores ou advogados, podendo assim ser atuantes nas áreas de seu próprio interesse, de suas próprias reivindicações.

O antropólogo encara o sistema como um “resultado, não como uma estrutura preexistente à qual a ação deve se conformar” (Barth 2000: 176), portanto percebe-se que a estrutura do sistema é dinâmica e pré-moldada pelas atitudes e pontos de vista dos atores e dos intérpretes, ela nunca está fechada e finalizada, pelo contrário, está constantemente sendo (re)construída e está em movimento. Outra história que aborda as origens do povo *Tembé* está na narrativa a seguir.

Os grupos se formam com a intenção de ter um sentimento de pertença e de fortalecer sua identidade coletiva, talvez não mais pela subjetividade, mas como ponto de segurança em meio aos conflitos e tensões nos quais se percebem enredados. A volta ao passado e a reinvenção da identidade trazem consigo a transformação de relações comunitárias e pessoais. O que se observa, atualmente, é a formação de comunidades que, ao se organizarem em favor de suas próprias motivações, articulando-se politicamente e economicamente em detrimento de seus objetivos.

A formação de comunidades étnicas está fortemente relacionada com o uso e a apropriação do território enquanto lugares políticos e identitários, nos quais os indígenas reconstróem seu espaço social de maneira a destacar suas diferenças em relação aos demais agentes sociais, marcando as fronteiras de sua etnicidade e mantendo alguns sinais particulares que assinalam a sua identidade coletiva.

Neste sentido, de acordo com Almeida (2009), ocorre um processo peculiar de territorialização na cidade (Almeida 2009 p. 69), cujas expressões de organização e formas de ocupação que são pensadas como inerentes à área rural despontam dentro do próprio perímetro urbano, levando os estudiosos a relativizarem as dicotomias “rural/urbano” e “nômade/sedentário” na caracterização das chamadas “comunidades tradicionais” e no reconhecimento de suas expressões identitárias. Os valores e conhecimentos tradicionais somam, agora, com o saber “atualizado” pelos próprios sujeitos no novo espaço social urbano e junto ao não-indígena, deixando claro que foram mantidos determinados aspectos do conhecimento *Tembé* juntamente aos conhecimentos trazidos pelo homem branco.

3.5.3 O nascimento de Maíra

Outra história contada pelo Cacique é a da origem da vida do povo *Tembé*, o qual surge com um nó que se formou ao redor do tronco de uma árvore e, deste nó, nasceu Maíra e sua esposa. Eles tiveram dois filhos (gêmeos). Maíra viveu no tempo em que os animais falavam. A esposa de Maíra foi devorada e os filhos gêmeos armaram uma emboscada para matar quem devorou a mãe deles como forma de vingança.

Esta, mais do que a história anterior, é uma das que visivelmente mais emociona o Cacique. Ele começa a narrativa com um convite: “Vocês já ouviram a história da origem de Maíra, do nascimento dele? Não, é muito bonita, muito bonita mesmo, deixa eu contar para vocês.” Não há dúvida da importância desta volta às práticas culturais de seu povo. O fato de poder narrar a sua origem e perceber que seu povo sempre esteve ligado, de alguma maneira, aos elementos da Natureza, vivendo em perfeita harmonia com os animais, plantas e rios, só reforça o que há muito eles já sabiam, que eram indígenas *Tembé* e lutariam por este reconhecimento até o fim de seus dias, afinal, eles nunca deixaram de existir, apenas se calaram como forma de negociação para sobreviver ao processo colonizador que fora instaurado há anos nas terras do nordeste do Pará.

De acordo com Eliane Camargo (2002) “o narrador faz referência ao tempo dos antepassados, mostrando a sua posição de mediador do conhecimento sociocultural que lhe foi/é transmitido” (Camargo 2002: 19), essa forma permite-lhe tomar distância em relação ao fato relatado, remetendo-o a eventos históricos e deixando claro que o que enuncia provém de um conhecimento que lhe foi transmitido, ou seja, ele expressa que não é o autor do enredo da história que irá narrar, mas sim que a história será narrada tal como ele aprendeu pela transmissão oral.

Por mais que o narrador seja a fonte do conhecimento para um determinado povo, ele deixa claro que o que narra provém do conhecimento coletivo e que ele apenas desempenha o papel de mediador que transmite uma mensagem. Ele emprega diferentes onomatopeias que nos ajudam a visualizar diferentes movimentos, dispondo assim de alguns dos recursos que a língua oferece à dinâmica da narrativa, o que nos faz apreender cada um dos passos como se fôssemos espectadores.

Além das onomatopeias, podemos citar também marcas da fala, frequentes nas narrativas orais, como repetições de alguns signos linguísticos, a exemplo cito a conjunção coordenativa aditiva (e), o advérbio (aí) e a função fática (né) funcionando como elos enunciativos que instauram a coesão discursiva, costuram os fios da narrativa oral e realizam um pacto funcional adotado pelo narrador e o ouvinte para testar seu canal informativo. O narrador, a cada instante, confirma e reconfirma o dito com a comunidade ouvinte que, encantada com o desenrolar dos fatos, envolve-se nas palavras do narrador.

A seguir apresento uma das histórias mais atuais no sentido de ter elementos de mudança que condizem com o cotidiano, não só indígena como ao não-indígena também, dos dias atuais.

3.5.4 O trabalho da mulher

O Cacique Miguel conta que a mulher foi desgraçada por ter agido mal, de forma que Jesus a puniu com o trabalho doméstico, que é um tipo de trabalho que não acaba nunca. O Cacique ressaltou “quando ela acaba de lavar toda a louça, já aparece mais para lavar, nem que seja um copo! Não acaba nunca, pode reparar!”

Uma das narrativas que mais me identifiquei, confesso, foi essa do trabalho da mulher. Observemos que, mesmo longe da realidade indígena, muitas mulheres do mundo em que vivemos hoje podem se ver nesta realidade do trabalho doméstico sem fim e compartilhar de

toda uma cosmovisão vinda do povo *Tembé*, mas também cabe ressaltar que esta cosmovisão já está perpassada pela imagem de Jesus, muito provavelmente trazida pela ordem jesuíta que fez parte da colonização desta região.

Ainda hoje, muitos moradores *Tembé* destas duas vilas, são evangélicos e frequentam os cultos da igreja, portanto, em algumas narrativas já será possível perceber elementos trazidos pelo contato com o não-indígena e, talvez, a imagem de um Deus (ou, neste caso, Jesus) como Ser superior que pune quando o indivíduo age mal ou fora dos preceitos ditados por determinada religião. Isso reflete em como as histórias por eles narradas mais uma vez mostram atualizações na vida dos *Tembé*, bem como como provam o valor dos enredos das narrativas como documentos de existência, permanências e modificações desse povo.

Nos relatos transcritos por Lévi-Strauss, Galvão, Wagley ou Nimuendaju até podemos encontrar trechos que assimilam-se a histórias bíblicas, mas também havia muito da influência de quem transcreveu tais histórias, não necessariamente que os *Tembé* possuíssem em suas origens formas organizacionais religiosas parecidas com a ordem católica-cristã, mas sim que quem ouvia as histórias e as escrevia poderia estar fazendo associações com a sua própria cultura e religião por, assim, ser mais fácil de compreender a cultura e religião do Outro.

3.5.5 O Mundo dos Encantados

O Cacique fala também sobre o Mundo dos Encantados que existe embaixo d'água, no encontro do rio Jeju com o rio Maracanã (perto do Livramento) e que lá, as pessoas podem ser enfeitiçadas se não respeitarem os seres desse mundo encantado subaquático. Ele relatou também que ali há Seres encantados que protegem os animais que vivem na água.

Ressalto que o elemento água, dilúvios e o Mundo dos Encantados (no caso, um mundo subaquático) é recorrente em narrativas não só dos *Tembé*, mas de outros povos indígenas também. Outros elementos como o fogo, a captura do fogo, a origem de certos animais são outros temas recorrentes, deixando explícito que são assuntos que interessam a diferentes povos, independente da época em que viveram ou do lugar que habitaram.

Sobre a narrativa, assim como há Seres que protegem as florestas (a exemplo do Curupira), há seres que protegem o Mundo dos Encantados, ou seja, o mundo das águas. Inclusive houve relatos de filhos de moradores da aldeia Jeju que disseram já ter presenciado indivíduos tendo visagens, tonturas e fortes dores de cabeça quando tentaram pescar nesta região onde se situa o Mundo dos Encantados.

Uma das características relevantes das histórias *Tembé* é que suas narrativas possuem um sentido social e, este, é muitas vezes revelado através de figuras de sintaxe, do conhecimento coletivo, da prática social e não precisa ser explicitado. Nesse caso, os *Tembé* sabem e alertam uns aos outros sobre a confluência entre os rios Jeju e Maracanã, onde situa-se o Mundo dos Encantados, lugar este que exige atenção especial quando vão exercer a atividade da pesca.

A atenção redobrada trata-se de cautela por saberem que alguns indígenas já se sentiram e sentem-se mal ali, como que estando sob efeito de feitiço, tontos ou sendo puxados pelas águas dos rios. Pude escutar relatos de diferentes indivíduos dizendo para ter cuidado ali naqueles rios, e entre uma história e outra, percebi que o alerta seguia sendo passado adiante como aprendizado individual e coletivo, sempre uns preocupando-se com os outros através das narrativas orais.

Mas as histórias *Tembé* não servem apenas para alertar sobre perigos, servem também para repassar conhecimentos sobre observações de fatos que, muitas vezes, não prestamos atenção e deixamos passar despercebidos, ignorando quanto podemos aprender apenas observando a Natureza e os seres que nela habitam, exemplo disso é a história que apresento a seguir.

3.5.6 Formiga vermelha

Mais um conhecimento escutado da boca do Cacique Miguel: “Quando a formiga vermelha aparece, é indicação de chuva.” Recentemente pude ler e pesquisar¹⁵ através da Agência Internacional de Notícias EFE, que a Universidade de Duisburg-Essen, na Alemanha, está desenvolvendo um estudo sobre formigas vermelhas que presentem terremotos, então, por que elas não poderiam presentir chuva?

A pesquisa - feita em uma área sismologicamente ativa da Alemanha - classificou as formigas e analisou suas reações aos movimentos tectônicos, o que revelou os comportamentos incomuns antes e durante tremores superiores a uma magnitude de dois graus na escala Richter. Gabriele Berberich, pesquisadora desta universidade, em entrevista coletiva em Viena durante a Assembleia da União Europeia de Geociências, disse:

¹⁵ Para maiores informações, ler Berberich, G. (2013) *Red wood ants as bioindicators for active tectonic fault systems in the West Eifel (Germany)*. Universität Duisburg-Essen. <<http://www.mdpi.com/2076-2615/3/2/475>> Acesso em 10 abr. 2014.

Antes de um terremoto, a “formiga vermelha da madeira” (*Formica polyctena*), que costuma viver em florestas, muda hábitos e interrompe sua fase de descanso noturno e mantém o comportamento atípico até que o terremoto passe. A pressão muda a estrutura dos gases e as formigas são capazes de detectar essa alteração porque são muito sensíveis a estas reações, assim como as variações eletromagnéticas. Monitorar essas formigas foi um grande passo para entender os processos geotectônicos e diagnosticar alguns precursores (de movimentos sísmicos). Iniciaremos grandes projetos interdisciplinares para determinar com mais detalhes que é o que faz com que as formigas mudem seus hábitos dessa maneira. (Berberich 2013: <http://www.mdpi.com/2076-2615/3/2/475>> Acesso em 10 abr. 2014)

Ou seja, se formigas vermelhas percebem a alteração dos gases que ocorre momentos antes da ação dos terremotos, muito provavelmente elas podem sentir as alterações climáticas momentos antes das chuvas ocorrerem, por isso podem ser vistas como predecessoras das chuvas. Outra vez percebe-se que a observação da Natureza e dos seres que nela habitam são fonte de conhecimento dos *Tembé* que repassam tais conhecimentos em suas narrativas orais.

A observação do comportamento de determinados animais ajuda não só a prever aproximação de chuva, ou terremotos, ou qualquer outro fenômeno climático/meteorológico, mas também auxiliam na sobrevivência em florestas se o indivíduo se perder e não souber onde encontrar bebida ou comida, ou ainda se não souber o que pode e não pode beber ou comer, basta observar os animais e seus hábitos para manter-se vivo por mais alguns dias, até mesmo semanas, e buscar ajuda ou encontrar seu caminho de volta para onde caminhava antes de perder-se.

3.5.7 Matinta Perera e Curupira, os protetores da floresta

Sebastião, morador da aldeia Areal, explicou que a Matinta protege os animais que vivem na floresta e faz os caçadores se perderem. Dona Judite, moradora da aldeia Jeju, disse que a presença dela é característica quando se ouvem assovios na mata. Seu Jede, também morador da aldeia Jeju, ressaltou que não devemos nunca responder qualquer assovio sem ter certeza de onde ele vem porque pode ser a Matinta. Flávia, moradora da aldeia Jeju, afirmou que há uma reza específica a fazer enquanto se gira a chave de casa para prender e capturar a Matinta. Véinha, moradora da aldeia Jeju, foi uma das poucas que descreveu a Matinta como “boa”.

Mais um Ser protetor das florestas, aqui uma protetora, no sexo feminino. A Matinta, assim como o Curupira, pode ser vista como aquela que protege os animais que vivem na floresta e a floresta em si, mas também pode ser vista como aquela que “brinca” com os indivíduos que adentram seu território de zelo e poder, assoviando para assustá-los, confundir e fazê-los se perder. Abaixo lanço mão da fala do cacique Miguel sobre o Curupira, nomeado em sua narrativa como Caruara, ser encantado que aparece no conto d’ O Caçador:

A história do caçador, um chega lá, foram caçar, porque aqui, nosso povo, hoje não...porque não é mais fácil, hoje tem que ralar pra ir lá no mercado pra trazer pra cá. Um formava aquele grupo e ia pra mata caçar, fazia, matava veado, paca, tatu, cutia, guariba, macaco, vamos supor. Aí moquiava tudinho durante aquela, vamos passar quinze dias lá caçando, aí moquiava, botava dentro de um jacá e trazia. Quando chegava aqui era só..., tava ali moquiado, não podia também pegar com a mão, mas tirava com uma coisa pra não ficar ruim, né. Aí era só fazer o fogo, esquentava, naquela época não tinha negócio de fritar nem cebola, nem tomate, nem pimentão. Não, era só a pimenta e o limão, e fazia o sal, fazia o molho com a farinha, o caboco comia e ficava buchudinho, né! Bom, e aí quando chegamos lá, tinha umas caça no moquém que tava dando dó, como os outros foram caçar e a mulher ficou em casa, ficou lá no barraco, foi quando chegou uma pessoa e disse assim: “Mas rapaz, não comeram tudo essa carne aqui que tava aqui, não comeram tudinho? Olha como é que tá esse resto aqui, tão estragando. (?) a gente tira a forra aqui”. Quando a mulher, quando o marido dela chegou, ela foi e disse: “Olha, veio uma pessoa que tava escondida, veio uma pessoa aqui e ficou achando estranho esse negócio aí de, e disse que ia tirar a forra”. Aí a mulher disse pro marido: “Então quando os outros chegar, a gente vai avisar que a gente vai se embora”. Aí, quando os outros chegaram, o marido dela falou pros companheiros. Um disse: “Rapaz, quem vai em conversa de mulher, rapaz? Tá mentindo. Isso é conversa. Da onde é que vem alguém aqui?” Era o dono do mato, a Caruara. Nós, da nossa língua nós chama de Caruara, né. Hoje chama de Curupira, né. E aí ninguém acreditou, mas o marido dela acreditou. Então bora se afastar, bora sair fora porque..., deixar só os (?) mudar as redes mais pra longe. E quando foi uma alta noite, chegou um bando de coruja, só coruja enorme! E começou a atacar o povo, o povo era só gritando e elas comendo, porque coruja come mesmo. (fala do cacique Miguel da Silva, áudio transcrito de fala gravada a outubro de 2015)

Na fala do cacique Miguel a Caruara, ou o Curupira, protetor da floresta não ficou feliz em ver que o grupo de caçadores havia caçado mais animais do que precisava para se alimentar. A Caruara percebeu que havia carne estragando no acampamento. O fato de caçar mais do que de fato necessita para saciar sua fome faz com que os animais morram sem

motivo e, com isso, a fauna começa a diminuir, portanto os indígenas sabem que só devem caçar o que lhes é necessário para viver bem, não para os excessos. Como no acampamento dos caçadores da narrativa havia carne em excesso, a Caruara os puniu para que os homens aprendam a proteger os animais e conviver em harmonia com eles, apenas caçando se for imprescindível para a sua sobrevivência e não para prejudicar a natureza.

Voltando a interpretação da personagem Matinta Perera, David Maybury-Lewis (1990), em *O selvagem e o inocente*, pensa na possibilidade de uma de suas interlocutoras – Estiva – ser vista como a bruxa muito provavelmente porque era figura estrangeira no contexto xerente, ela era uma *Kraho* e os xerente não sabiam que tipo de “estranhos poderes” eles controlavam em suas aldeias (Maybury-Lewis 1990: 97). Isto reflete que a figura da bruxa, ou da Matinta Perera, por exemplo, é comumente atribuída ao elemento estranho ou estrangeiro, que veio para a aldeia por aliança/casamento.

Para os *Tembé* de Santa Maria do Pará, tanto D. Judite da Silva (D. Judite) que nos recebeu em sua casa quando fizemos trabalho de campo na vila do Jejú, quanto Flávia (moradora da aldeia Jeju), suspeitam que a Matinta Perera seja uma das moradoras do Jejú. O que me parece interessante é que esta moradora de quem elas desconfiam ser a Matinta, protetora da floresta e brincalhona, passou alguns bons anos vivendo na cidade grande porque foi até lá buscar estudo e trabalho, e talvez este seja o elemento que a torna estranha ou estrangeira, portanto, diferente dos demais.

Sobre este assunto, destaco também o que Bourdieu (2009) sugere no sentido de não simplificarmos o que não é simples dentro de um grupo, e que busquemos os exemplos intermediários dentro dos extremos e dos exemplos binários. É por este motivo que a incerteza e a imprecisão são importantes na compreensão das práticas de um determinado povo, uma vez que os esquemas observados são opacos a si mesmos e sujeitos a variar segundo a lógica da situação e do ponto de vista daquele momento específico.

O fato de visualizarem uma moradora do Jejú como Matinta Perera e, por sua vez, essa moradora também ter sua opinião e sua própria forma de descrever e opinar sobre este ser encantado que é a Matinta, são dados importantes para pensar o intermediário dentro dos extremos da definição deste ser mágico aqui descrito.

3.5.8 Lobisomem

Segundo Dona Judite, tanto a Matinta quanto o Lobisomem são pessoas normais que, à noite, se transformam. Ela disse que o Lobisomem é comedor de ossos. Naza, moradora da aldeia Jeju, afirmou que já viu Lobisomem se transformando de homem em bicho.

Observa-se que diferente do Curupira (que, ao que se percebe, “nasceu” Curupira e fica nesta forma o tempo todo, 24 horas por dia), a Matinta e o Lobisomem não ficam nesta forma “encantada” o tempo todo, pelo contrário, eles são seres humanos normais como nós, porém que se transformam nestes Seres, a seu grado, ou não. As narrativas orais dizem que o Lobisomem só se transforma em Lobisomem em noites de lua cheia, já a Matinta não houve confirmação, ainda, se há um período específico para ela se transformar ou se ela apenas se transforma em Matinta quando sente que precisa proteger as florestas e os seres que nela habitam.

3.5.9 Curuviana

Sebastião, morador da vila Areal, contou que a Curuviana é uma assombração feminina, vestida de preto, que faz frio aos visitantes não indígenas a partir das 2.30h am.

Observemos novamente que estes seres tem certa preferência por atacar, punir ou amedrontar os indivíduos não-indígenas. Lembro que Sebastião muito se divertia em me assustar com as histórias da Curuviana, e se divertia mais ainda ao ver meu desespero sabendo da preferência da assombração pelos não-indígenas. Após perceber o terror estampado em meu rosto, alguns de seus parentes tentaram me tranquilizar dizendo que era possível que eles pedissem a Curuviana que ela não atacasse ou amedrontasse nosso grupo (mesmo sendo um grupo no qual a maioria dos componentes era não-indígena), porque éramos considerados amigos e ela não precisaria fazer mal à nossa equipe. E, mais uma vez, a Curuviana apenas amedronta para proteger a área que habita, ligada basicamente à proteção das florestas.

Estas três últimas histórias (Matinta Perera, Lobisomem e Curuviana) encaixam-se nas narrativas de encantações e assombrações. Estas histórias são contadas tanto pelos adultos *Tembé* quanto pelas crianças e, mesmo que as crianças não saibam narrar com toda a desenvoltura dos performers reconhecidos pelo povo, elas conhecem bem os personagens das histórias e o que eles fazem, como agem e o que dizem. Por sua vez, as histórias ligadas as divindades, a cosmologia e ao início da formação do povo *Tembé* são narradas unicamente pelos indivíduos mais velhos e reconhecidos pelos demais *Tembé* como líderes e profundos conhecedores da trajetória desse povo, a exemplo o cacique Miguel e a capitã Maria.

3.6 Sobre práticas, festividades *Tembé* e narrativas

Quando questionados sobre histórias (de Matinta, Curuviana, Curupira e outros Seres), Seu Diquinho e Seu Pedro disseram que viriam à noite para reunir conosco e conta-las, porque “não se pode contar essas coisas de dia, se não o rabo cresce!”

Dona Judite e Naza narraram que quando os meninos e meninas se pintam (para as festividades *Tembé*), há uma energia diferente e eles ficam mais fortes –até as vozes ficam mais fortes–. Eles sonham com os antepassados, sonham que conversam com animais e que, durante as danças e cantos nestas festividades, é possível perceber uma bola de luz forte próxima a eles (essa bola de luz costuma aparecer nas fotos feitas durante estes momentos de danças e cantos).

É possível perceber que há recorrências nos mitos escutados e redigidos desde a época das pesquisas feitas por Lévi-Strauss até os dias atuais, tais como observar as atitudes inteligentes (ou "espertas") dos animais para utilizá-las a favor dos homens, ou pelos homens; narrar a origem dos animais; contar o início do povo *Tembé* a partir de Maíra; observar o respeito à figura de Maíra e à sua palavra; o respeito à Natureza e a quantidade de caça que dela se retira; os Seres que protegem e são responsáveis por animais e/ou elementos e fenômenos naturais; a força do povo em se manter unido e passar conhecimentos e alertas de geração a geração; mostrar mitos como o que narra o trabalho da mulher em casa, que são mitos bastante atuais e cabem para qualquer mulher do mundo moderno que se vê imersa, diariamente, num sem-fim de trabalhos domésticos; além de observar que há certo respeito e zelo para contar tais narrativas, uma vez que “contá-las durante o dia, e não durante a noite, faz o rabo crescer”, e obviamente ninguém quer ser punido sendo transformado em animal.

Com este estudo, pude compreender que as culturas se organizam de maneira diversa e que o exercício do ouvir é necessário para conseguirmos mostrar a força presente na fala do Outro, não simplesmente “dar voz” ao Outro. Esta força traz a memória à luz e aparece na narrativa, portanto nós –enquanto antropólogos– não resgatamos nada, apenas interagimos, instigamos o outro a falar, a pensar reflexivamente e estruturar seu pensamento (dialogismo). Aqui ressalto que interpretar o pensamento do Outro é trabalhar com tradução e diferenças, porque consiste na hermenêutica da hermenêutica.

A partir dessa hermenêutica das histórias, a antropologia quebra a tensão entre real e ficção, mas isso só acontece se o antropólogo se compreender como tradutor de segunda

ordem, percebendo que os símbolos devem ser pensados a partir de um contexto e dinâmica específicos, uma vez que são arbitrários e estão “em rotação”, como diz Jacques Derrida (2006), ou seja, possuem significados diferentes em diferentes contextos.

Não se deve esgotar a potência da imagem presente nas narrativas orais dentro de uma perspectiva folclórica, é necessário perceber que essas histórias, para quem as narra, são a vida, são algo naturalizado, vivido e “encarnado” e que, através de seus signos e símbolos, pode servir como alerta para inúmeras situações de acordo com o momento que se vive e as dificuldades e adversidades que se enfrentam neste determinado período, sejam elas alertas para perigos da vida, para sobreviver na floresta, para ensinar costumes do povo em questão, para manter o grupo unido, para repassar crenças, cantos, danças, formas de se pintar, ou ainda para preparar os indivíduos para as situações que virão a acontecer por conta do processo de demarcação territorial. As histórias se modificam conforme a necessidade e a realidade atual do povo que os narra e vivencia.

As histórias aparecem em temas de estudo que dizem respeito à memória e identidade. Sobre esses dois temas, Jacques Le Goff (2003) ressalta que identidade é um reflexo dos processos sociais, é nela que a história se representa, imprimindo, através das linguagens, os reflexos comportamentais e ideológicos dos homens. Assim, a memória é considerada “um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje” (Le Goff 2003 p. 469).

Histórias são também responsáveis por constituir a tradução e o reflexo através de uma narrativa simbólica que é projetada sobre a realidade exterior a fim de introduzir ordem e significado no caos da nossa experiência bruta de mundo. Lévi-Strauss (1989 [1962]) pretendeu decifrar as relações entre o ser humano, a natureza e a cultura, e defendeu que, para entender uma cultura, é necessário não impor os valores de outras culturas em relação àquela. Como pode se observar no seguinte trecho de seu livro:

A ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos “primitivos”. Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento; é por isso, portanto, que ela jamais está ausente. Quando cometemos o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que, para ele, seu próprio desejo de

conhecimento parece melhor equilibrado que o nosso (Lévi-Strauss 1989 [1962] p. 17)

A compreensão de muitos aspectos do comportamento e das ações dos indivíduos só se dá pelo entendimento das configurações as quais eles fazem parte, é preciso olhar a trama de relações em que um indivíduo está inserido para poder compreendê-lo. Por sua vez, a estrutura psíquica individual é então moldada pelas atitudes sociais. Norbert Elias (1995), em seu livro *O Processo Civilizatório*, critica severamente a falta de conceitos comunicáveis entre as ciências biológicas, sociológicas, históricas e psicológicas. Para ele, compreender o indivíduo em sua identidade é compreender e conectar aspectos oriundos de diversas áreas do conhecimento. É preciso entender o desenvolvimento do indivíduo como um processo sequencial que, sem a memória, não poderia ter continuidade.

O que Elias pretende apresentar de maneira simples e clara, são as ligações entre as mudanças na estrutura da sociedade e as mudanças na estrutura do comportamento e da constituição psíquica, por isso, é pertinente que nos lancemos aos caminhos investigativos (principalmente dos Estudos Culturais) para que possamos acompanhar um estudo rigoroso, criterioso e entremeado de fatos corriqueiros na constituição da memória e da identidade de uma comunidade. Por este motivo é que hoje sabe-se que as culturas humanas desenvolvem várias lógicas históricas, maneiras de pensar, de relacionar-se e de viver os processos históricos.

A recorrência de assuntos, noções, figuras e imagens nas mitologias indígenas sul-americanas foram objeto da obra consagrada de Lévi-Strauss (1989) *O Pensamento Selvagem*, a qual revelou por debaixo e através das variações locais, problemáticas comuns. Simetrias, inversões, valorações antagônicas que se alternam, homologias, alteração de ênfases são mecanismos da lógica do mito e da lógica do pensamento humano. Ambos postos em movimento para propiciar a reflexão sobre oposições tais como natureza/cultura, vida/morte, homem/mulher, particular/geral, identidade/alteridade.

A imagem só se explica, e se aplica, pelo fato de ter sido ela que me levou a questionar sobre como melhor enxergar ou visualizar o fenômeno sociocultural que denominamos identidade. Daí a importância de estudar os mitos/histórias para compreender não só acerca da memória e da identidade de um povo, mas também para compreender toda uma organização interna dos povos indígenas que acabam por transparecer em suas histórias, narradas através

de geração após geração, para perpetuar conhecimento, sobrevivência, valores e questionamentos sobre a vida.

Cabe também destacar que a mitologia *Tembé* precisa ser mais estudada no sentido de ter suas interpretações dispostas a esclarecer o sentido de sua existência, principalmente no que diz respeito à simbiose que eles possuem em relação a natureza. Seus cânticos e suas histórias de mitos, ou apenas do tempo passado de quando os *Tembé* habitavam esta mesma região do hoje município de Santa Maria do Pará, possuem estreita relação com a natureza, relação esta que mostra proximidade entre o homem e o meio ambiente que o cerca. E é por este motivo que recuperar o território *Tembé* significa muito para este povo, uma vez que o território enquanto espaço físico garante a perpetuação da mitologia do povo e renova o sentido da vida indígena, carregando consigo o tempo passado, o presente e o futuro.

4. SÓ SEI QUE SOU *TEMBÉ*: CONTANDO HISTÓRIAS PARA SABER QUEM SOU

“Porque estamos no mundo e somos afetados por situações, tentamos nele nos orientar por meio da compreensão e temos algo a dizer, uma experiência a levar à linguagem e a partilhar.”

(Ricoeur, P. 1994 p. 119)

A longo prazo, as identidades e autoidentificação continuam presentes nas histórias *Tembé* e seguem informando, como mostrou este estudo, a respeito das identidades dos *Tembé* de Santa Maria do Pará. É por este motivo que as histórias tornam-se um ato político e, ao mesmo tempo, festejam sua pertença e permanência através dos anos, pelas ações da organização de sua associação (Associação dos Indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará - AITESAMPA) que reivindica os temas mais caros aos *Tembé*.

Levando em conta o que é dito dos *Tembé*, juntamente com a literatura antropológica e a literatura das letras me permitem afirmar, com todas as tintas, que as narrativas sustentam uma pertença e que estas histórias são de fundamental importância para a atitude política dos *Tembé* no sentido de lutar pelo que lhes é de direito, seja no que tange ao território, à demarcação, à escola específica, ao retorno do uso da língua materna ou ao atendimento de saúde específico indígena.

A valorização dos conhecimentos indígenas, do Alfabeto da Natureza, da profundidade de suas histórias, da complexidade de sua forma de viver, caçar, pescar, nunca foi devidamente reconhecida e é por isso que, até hoje, há necessidade da luta pelo reconhecimento e prática dos direitos indígenas, respeitando as diferenças étnico-raciais e ensinando às novas gerações, desde cedo, que nosso país possui identidade plural, pluralidade esta que não só merece como deve ser reconhecida e respeitada por todos.

Para Isabel Martínez, em seu texto *Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos*, natureza e cultura são duas esferas contíguas cuja relação será determinada por encadeamentos lógicos, correlações e oposições (Martínez 2009 p. 72). A exigência de ordem do universo, que é a base de todo pensamento, se sustenta em uma lógica, ou seja, em uma instauração de relações necessárias. Evidentemente, esta ordem lógica e a estrutura que implica possuem um caráter teórico e prático, exemplo disto é a

Ciência do Concreto formulada n' *O Pensamento Selvagem* por Lévi-Strauss utilizada neste trabalho.

Particularmente na proposta levistraussiana, quando se fala de natureza-cultura o autor tenta mostrar a relação que o ser humano mantém com tudo aquilo que o rodeia e entende esta distinção como um dispositivo lógico para organizar a presença deste indivíduo em relação ao mundo que habita, aos lugares que está inserido e aos seres que o rodeiam. O autor se mostra consciente da transformação social, das modificações na história e das restrições no meio ambiente, uma vez que a história humana e a ecologia aparecem emaranhados como um todo significativo, por isto os *Tembé* falam tanto na diferença do meio em que eles vivem hoje em relação a como este mesmo ambiente era anos atrás. As modificações ecológicas do meio que habitam implicaram em mudanças na forma de viver, caçar e pescar. Atividades que antes serviam de sustento, hoje não mais suprem as necessidades das vilas do Areal e Jejú.

É preciso perceber que as modificações ecológicas, os animais, as plantas, os fenômenos naturais, os seres encantados e as relações sociais representam formas de organizar o universo *Tembé* e influenciam na maneira como os *Tembé* interagem com o mundo e com o homem branco, uma vez que se encontra inserido na realidade da cidade e dela também retira bens de consumo para seu bem viver. Martínez (2009) afirma que somente o estudo empírico destas relações pode chegar a revelar-nos a estrutura peculiar de cada sistema, portanto não podemos entender o abstrato sem o concreto, ambos formam uma unidade indissolúvel.

A partir desta afirmação é possível perceber que mudanças nas histórias *Tembé* possuem significado não apenas abstrato, mas diretamente relacionado a vida e ao cotidiano *Tembé*, levando em conta as modificações que ocorrem no meio ambiente, nas relações com o homem branco, na relação vila-aldeia e nas relações entre *Tembé* e com outros grupos indígenas, tudo é relatado nas histórias para que tal registro dos fatos passe de geração a geração.

Ao parar para refletir sobre a relação do ser humano com o meio ambiente, abre-se um campo de indagações sobre o estudo do vínculo entre o ser humanos e o cosmos ao acrescenta à dicotomia natureza/cultura um terceiro elemento, a sobrenatureza. Por sua vez, a organização social e a cosmologia não trata apenas de mitos, ilusões e ideologias, trata de princípios que operam ao nível de estrutura social (Seeger et al. 1979 p. 3) no que tange à pessoa, às interações da pessoa com o entorno físico e às interações com outras pessoas, o

que pode vir a modificar as histórias de um povo por conta de contato, inserção de novos elementos e/ou escassez de outros. Por este motivo, reconhecer a importância das histórias *Tembé* pode reorganizar a estrutura do poder e redesenhar fronteiras no que diz respeito ao reconhecimento de pertença ao povo *Tembé* e à demarcação territorial de acordo com as informações trazidas nas narrativas orais, as quais servem como prova e documento da história *Tembé*.

Outro tema que interessa aos *Tembé*, além do processo de demarcação territorial, é o do uso da língua materna, tendo em vista que desde que tiveram contato com outro grupo *Tembé* puderam ouvir seu idioma e identificar palavras e expressões utilizadas por seus pais e avós nos “tempos antigos”. Walter Mignolo afirma em *The darker side of the Renaissance* que a influência e a internacionalização crescentes das organizações indígenas vem tendo um impacto notável sobre a política linguística e a educação (Mignolo 2003), fazendo-nos pensar sobre as línguas e sobre as histórias de um determinado povo no que diz respeito à realocação de saberes e reconhecimento de sua forma distinta de ensinar, explicada aqui pelo *Alfabeto da Natureza* de Daniel Munduruku.

Raul Nieto Calleja e Eduardo Nivón Bolán, em *Etnografía, ciudad y modernidad: hacia una visión de la metrópoli desde la periferia urbana*, discorrem sobre o estudo da cultura entendida como trânsito (trânsito no sentido de movimento e também de modificação) de significados que permitiu construir um mapa de relações intersubjetivas, cujo sentido é a compreensão da ordem social em que o indivíduo está inserido. Isto vale para o estudo das histórias *Tembé* no que possibilita perceber como o grupo se organiza nas vilas Jejú e Areal e como as mudanças ocorridas ao longo dos anos também aparece representada nas histórias deste povo.

É de grande importância reconhecer que os *Tembé* de Santa Maria do Pará tem consciência que suas histórias estando presentes até os dias atuais permite discutir temas de seus antepassados e da atualidade, discutir e ensinar seus conhecimentos e passá-los adiante para as novas gerações, permite que sua trajetória de lutas e resistência seja escutada, interpretada e vivida por eles e pelos que ouvem ou leem suas histórias. A apreciação de espaços subjetivos da cultura, tal como as diversas interpretações das histórias de um determinado povo e das dimensões cotidianas de sua cultura, é onde as grandes explicações não dão conta de alcançar as transformações da vida social e, para além disto, a cultura só pode ser modificada e constantemente reconstruída e ressignificada teoricamente a partir do

momento que se põe em jogo distintos níveis de ações social, institucional, comunicativa e histórica.

Desta forma, o estudo do tradicional e do moderno, do público e do privado, do individual e do coletivo, do centro e da periferia, e de muitas interrelações de todos estes níveis de análise, não possuem sentido em si mesmas, mas sim à medida em que serve para que nossa sociedade construa uma ordem de convivência, de compreensão e tolerância, de consciência dos entrecruzamentos e mesclas que se fazem presentes diariamente (Calleja e Bolán 1993 p. 71), ou seja, deixando claro que as histórias possuem correspondência com a história de vida deste povo, com seu cotidiano, com as mudanças por eles enfrentadas, com sua cosmologia e sua forma de se posicionar no mundo e na sociedade em que vivem.

As histórias narradas e as que por eles já foram escritas e colocadas em livros são uma forma de representação da história e da etnografia, visando expressar a justaposição das vozes, a denominada “multivocalidade”, ou ainda “verdades parciais” (a do colonizador e dos colonizados, ou a do historiador nativo e do pesquisador ocidental). Sara Alonso, em seu texto *First Time. The historical vision of an afroamerican people: Reflexões a respeito da construção do objeto e procedimentos analíticos usados por Richard Price*, esclarece que, partindo do pressuposto de que as entrevistas ou trabalho de campo são inseridos dentro do contexto de relações sociais criadas entre pesquisador e pesquisado, é possível tentar compreender as condições sociais de produção do material ou dos contextos e situações de produção da entrevista no que diz respeito a quem são os sujeitos (pesquisador-entrevistado), de onde estão falando, sobre o que estão falando e para quem. (Alonso 2010 p. 157)

É por isto que, neste trabalho, utilizo relatos de diferentes indivíduos, os quais explicitam a multiplicidade de contextos de produção das narrativas ou situações diversas de entrevista, porém todos com a finalidade de comunicar as versões sobre o conhecimento histórico dos *primeiros tempos* (referindo-se aqui ao início da ocupação dos *Tembé* neste território que, hoje, é Santa Maria do Pará e, mais especificamente num período anterior, à ocupação do Prata) e também à cosmologia *Tembé* que dá significado ao posicionamento destes indivíduos no mundo. As versões de multiplicidade são expressões que manifestam a consciência dos *Tembé* sobre sua experiência coletiva de vivência histórica e fonte de força para mudar sua realidade atual lutando por seus direitos e mantendo sua cultura, costumes, festividades e língua em uso cotidiano.

Apesar de parecer bastante contraditório ter vilas indígenas como Jejú e Areal envoltas pelo crescimento de uma cidade como Santa Maria do Pará, há motivos

apresentados nas falas *Tembé* para provar que estes *Tembé*, em especial os da vila do Jejú, não querem sair de onde estão, pois perceberam que a cidade traz benefícios que facilitam seu bem viver. As “bordas” ou os “limites borrados” entre vila indígena e cidade mostram o convívio do tradicional e do moderno, do centro e da periferia, do sistema e do indivíduo.

É como um labirinto por onde se pode caminhar para compreender as complexidades das sociedades latino-americanas e as possibilidades infinitas de conhecê-las e tentar entendê-las, uma vez que a interpretação do sentido a partir de tão variados pontos de vista é, necessariamente, múltipla e diversa.

Segundo Edmund Leach, em *Sistemas políticos da alta Birmânia. Um estudo da estrutura social Kachin* não é possível compreender a narrativa do mito sem levar em consideração os direitos adquiridos do narrador, ou seja, de que lugar ele fala (Leach 1995). As atribuições sociais e culturais e as redes de aliança relativas à posição social da pessoa que está falando são condições necessárias para compreender suas práticas.

É por este motivo que considero pertinente tanto as falas dos *Tembé* mais velhos, quanto a dos mais novos, bem como considero a fala dos que viveram praticamente a vida toda nas vilas, como a dos que viveram muitos anos na cidade, assim é possível tentar compreender diferentes pontos de vista, afinal esta multiplicidade de narrativas é importante para o reconhecimento de pertença e construção do ser *Tembé*.

No entanto, é visível que a idade madura é a mais respeitada entre os *Tembé* como indivíduo representante do saber e que detém conhecimento dos *primeiros tempos* entre os membros das vilas Jejú e Areal. Exemplo disto é a figura do cacique Miguel que conheceu gerações mais antigas e teve a oportunidade de interagir com outros *Tembé* que muito lhe ensinaram sobre o início dos tempos e as histórias contadas pelos *Tembé* desde tempos passados (Leach 1995 p. 170). O conhecimento dos *primeiros tempos* legitima a existência social dos *Tembé* num tempo, lugar e espaço social específicos e as lembranças que um indivíduo possa ter dos antigos ancestrais lhe outorga autoridade e credibilidade enquanto narrador.

Como acontece em todo mito, as narrativas se baseiam numa interpretação do presente com representações do passado que pretende negar ou manipular a história segundo uma “invenção” temporal para mostrar uma reprodução ou continuidade de tempo. O autor se fundamenta numa lógica de que o saber é usado como argumento de autoridade nas disputas pela defesa e reconhecimento dos direitos sobre seu território tradicional (Leach 1995 p.

173), quer dizer, o saber que possuem é utilizado para fundamentar e legitimar a existência histórica de uma identidade coletiva ou cultura em comum.

Assim, os *Tembé* de Santa Maria do Pará possuem parte de sua história legitimada por suas narrativas, memória e cosmologia e outra parte escrita em documentos do “homem branco” como exemplo a catequização dos indígenas pela ordem capuchinha (que comprova a presença destes indígenas nas terras paraenses) e, mesmo com a catequização e trabalhos forçados, além do aprendizado forçado da língua portuguesa, os *Tembé* permaneceram em suas terras e negociaram durante anos sua presença perante a sociedade que os rodeia para que pudessem sobreviver até os dias atuais.

Permanecer unidos, fazer sua identidade ser reconhecida e conseguir que os direitos indígenas se façam presentes nesta mescla de asfalto e terra, de fios de eletricidade junto com antenas parabólicas, de meios de comunicação como computadores e telefones celulares e de festas oferecidas pela cidade em que indígenas também comparecem para dançar e se divertir oferecem múltiplas interpretações, as quais nos mostram uma modernidade cheia de características que, à primeira vista, podem parecer contraditórias (Calleja e Bolán 1993 p. 77), mas que só explicita não a igualdade, mas o direito à educação, saúde, pertença e território de forma diferenciada que se faz necessária para os povos indígenas.

Multiplicar o conhecimento sobre suas narrativas fez com que eles se tornassem seus próprios cientistas sociais, os interlocutores desta pesquisa e detentores de falas performativas que exercem poder e reconhecimento perante a realidade social na qual estão inseridos. Portanto, o efeito de suas narrativas é de cunho cultural mas também político, uma vez que consiste em mostrar uma realidade que não existe para o “homem branco” enquanto não se a conheça e reconheça.

O estudo etnográfico da maneira que os antigos mitos são absorvidos pela modernidade ocidental nos dá chaves sobre a construção das identidades e dos sistemas de legitimação nas sociedades contemporâneas. Roger Bartra em *Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito*, afirma que os antropólogos podem aplicar as técnicas de observação e de reflexão etnográfica aos problemas da história da civilização moderna e se faz necessário localizar ao longo das metamorfoses da cultura moderna certos pontos de articulação nos quais os velhos mitos se refuncionalizam (Bartra 1993 p. 35). Ao abordar a história iconográfica, literária e científica dos mitos, é possível perceber as modificações que ocorreram nas histórias ao longo dos anos e compreender o que permitiu que o mito sobrevivesse até os dias atuais.

Bartra diz ainda que um antigo mito pode não significar muito para grupos que não o compreendem pois não o tem em sua cultura, em seu dia a dia, mas ao ser reinterpretado, pode exercer grande influência até no coração das civilizações mais poderosas e industriais da nossa época (Bartra 1993 p. 36). O que ele quer dizer com isto é que há mitos com determinados temas que são retomados e reinterpretados de acordo com a necessidade de atualização dos grupos. Eles mesmos, enquanto narradores e donos do conhecimento do grupo ao qual fazem parte vão atualizar as narrativas em prol do conhecimento que adquirem ao longo dos anos.

Prova de que histórias atualizadas, modificadas e ressignificadas atingem novos grupos e levam metáforas plenas de significado até para grupos que não criaram tais narrativas são os famosos livros de contos dos Irmãos Grimm, os quais possuem relatos recompilados através dos anos numa manifestação que permite localizar nexos e conjunturas que explicitam a permanência, às vezes milenária, de alguns mitos. Exemplo de narrativas que seguem vivas até hoje em nossa sociedade são fábulas que contrastam ou comparam o comportamento animal com o humano e substituem formas de agir socialmente à personagens animais (ex.: *A revolução dos bichos*, livro de George Orwell que mostra animais agindo como seres humanos).

No momento em que a ordem capuchinha se aproximou dos *Tembé* com o intuito da catequização, era inevitável o conflito e divergência entre o “homem branco” que se via como cristão e civilizado, e o indígena, visto por estes mesmos homens como místico, pecador e não civilizado. O “homem branco”, portanto, reprimiu as crenças, uso da língua materna, festividades, hábitos e costumes indígenas no intuito de salvar suas almas perante a igreja católica. Porém, quando o ambiente social e cultural se modificou as histórias também se modificaram, se atualizaram e adaptaram às novas condições do meio em que os *Tembé* vivem atualmente, sem perder as representações de manifestações do povo, sua cosmologia, contexto cultural, religioso e político.

As histórias *Tembé*, hoje, prepararam um terreno que permite pensar os problemas sociais, religiosos e políticos deste povo. Tais histórias se adaptaram e se atualizaram às diversas texturas do grande tapete da cultura cristã e do homem branco explicitando seus diversos significados e metáforas para explicar significados, conhecimentos e mensagens que são transmitidas de geração a geração mantendo o modo de viver *Tembé* vivo mesmo com anos de negociação e repressão de seus costumes.

As histórias nos mostram que podem se atualizar em prol da mudança do contexto cultural, por obra de grandes transformações físicas que abrem espaço a novas épocas, por obras de crescimento das cidades próximas às vilas indígenas, ou porque as histórias se misturaram com histórias de outros grupos quando os povos indígenas foram intimados historicamente a conviver com diferentes espaços, culturas, religiões e formas de viver distintas das suas.

4.1 Histórias do ontem e do hoje

Aqui reuni narrativas *Tembé* acerca de temas que foram trazidos ao longo de meses de pesquisa, temas estes que surgiram como novas informações após ganhar a confiança dos interlocutores em questão, e outros temas que já haviam sido mencionados em idas a campo anteriores porém, desta vez, foram tratados de maneira mais detalhada e minuciosa.

4.1.1 Construção da estrada

No período compreendido de 14 a 16 de setembro de 2015 houve uma nova etapa dentro da pesquisa de campo, na qual apresentei aos *Tembé* minha nova orientadora (que foi muito bem recebida por todos eles) e coletamos novas narrativas referentes a seus hábitos e histórias, as quais permitem pensar um pouco mais acerca das mudanças e dos contrastes no que é ser *Tembé* com base nos relatos do ontem e do hoje.

Novas entrevistas contribuíram para diversos temas que estão sendo abordados na tese, entrevistas estas feitas com pessoas que já haviam sido entrevistadas em idas a campo anteriores, bem como entrevistas feitas com novos interlocutores durante este período do segundo semestre de 2015.

A exemplo disto, na aldeia do jeju, Dona Judite e Seu Jede falaram com mais detalhes sobre os efeitos da construção da estrada PA 124¹⁶ na vida dos indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará. Dona Judite detalhou a presença de trabalhadores do sexo masculino que vieram para Santa Maria do Pará especificamente para a construção da estrada e interferiram na vida dos indígenas inclusive engravidando jovens mulheres *Tembé* deixando-as mães solteiras. Ela afirma que muitas mulheres tiveram filhos desses que construíram a estrada.

Dona Judite narra: “Faziam o filho e iam embora. Era usar, abusar e deixar. São os filhos sem pai” (Judite Vital da Silva, trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de

¹⁶ A Estrada PA 124 possui extensão de 31km e faz ligação com a estrada PA 324, articulando-se no trevo de Santa Maria do Pará, Salinópolis.

2015). Com este excerto fica claro o impacto na vida dos moradores indígenas da vila do Jejú, os quais se viam numa situação em que não podiam contar com a presença dos pais biológicos destas crianças que foram geradas durante a construção da estrada e, tão logo os trabalhadores concluíam as obras de construção, deixavam Santa Maria do Pará para regressar às suas cidades, consequentemente deixando jovens indígenas grávidas para cuidar de seus futuros filhos sozinhas, dependendo exclusivamente de suas famílias.

Dona Judite inclusive ressalta que a filha da Capitoa deixou filho para ela criar, deixando claro que a construção da estrada afetou a todos, direta ou indiretamente, e em alguns casos como estes afetou também a estrutura familiar dos *Tembé* pois a família não podia mais contar com um membro muito importante e provedor de bens materiais e sentimentais para a família, para a esposa e a criança, que era o marido. Esta foi uma mudança que ocorreu no ontem e foi trazida desta forma até os dias atuais em algumas famílias *Tembé*.

Ela destaca que quando os não indígenas chegaram a Santa Maria, não havia ponte para atravessar o rio Jejú. A primeira ponte construída ali foi feita de madeira, já a segunda foi em cimento. Ela narra também que parte do rio e das áreas com plantação de açaizeiros foram compradas para a construção de balneários, segundo ela: “Tiveram muitas mudanças e foram mudanças para pior” (Judite Vital da Silva, trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de 2015).

É necessário salientar que a ocupação pelos não indígenas chegaria mais cedo ou menos cedo e, com ela, muitas transformações no meio em que os *Tembé* já vivem. Laércio Braga narra em *Povo feito semente* que os trilhos da ferrovia Belém-Bragança avançavam, houve a instalação do Núcleo de Catequese Indígena Santo Antônio do Maracanã (posteriormente conhecido como colônia do Prata) e, dentre estes acontecimentos, a convivência dos indígenas com os não indígenas se tornou mais próxima, trazendo construções características da cidade e hábitos do homem branco que foram inseridos na vida dos *Tembé* fazendo-os tê-los que se adaptar às mudanças e ressignificar seus hábitos para sobreviver e ali permanecerem. Braga diz que:

[as modificações] acontecem sistematicamente. Uma mudança de cultura pode significar efeito de sobrevivência. Foi assim que nossos Tembés tiveram oportunidade de se preservar, adaptando-se ao meio. Acontecem coisas dessa natureza no século XXI, como aconteceram no século passado (Braga 2011)

O que transparece nesta fala de Braga não é só a mudança que se faz necessária para sobreviver, mas também a inserção forçosa de hábitos e construções do homem branco na vida dos *Tembé* de Santa Maria do Pará vieram de maneira a obrigá-los a negociar, adaptar-se e apreender costumes que não eram os seus para seguir vivendo em suas terras.

Com a chegada da tecnologia e das construções típicas da cidade, a casa de Dona Judite ficou à beira da estrada –uma vez que a cidade de Santa Maria cresceu e se desenvolveu em torno das aldeias *Tembé*, as quais já existiam ali–, trazendo consigo intenso tráfego de carros e caminhões, o que tornou a área de sua moradia propensa a acidentes e assaltos, problemas estes que não existiam antes da chegada do homem branco.

No entanto, os moradores da aldeia do Jeju dizem não querer sair dali e usufruem das modificações trazidas que facilitaram a aquisição de produtos aos quais antes os *Tembé* não tinham acesso (alimentos, eletroeletrônicos, etc) e também por adquirirem confortos e facilidades trazidos com a expansão da cidade em direção às suas aldeias.

Eles sentem saudade do “tempo dos antigos”, tempo este em que a natureza que havia ali era farta e servia para seu lazer e sobrevivência, porém hoje se perdeu porque foi destruída para que todas as construções do homem branco se fizessem presentes. É uma negociação e também uma adaptação dolorosa e forçada, porém que se fez necessária para ali permanecerem e manterem-se vivos e unidos, união que é preservada e valorizada ainda hoje pelos *Tembé* de Santa Maria do Pará, do Rio Gurupi, do Rio Guamá e de todos os seus parentes *Tenetehara*.

4.1.2 Mortes, dor e silêncio

Para além desta alteração na estrutura familiar trazida por famílias que não podiam contar com os maridos/pais, houve também alterações causadas por morte. Familiares que foram perdidos para a violência presente na cidade de Santa Maria e que chocaram seus moradores com lembranças que os entristecem até os dias atuais. Dona Judite falou sobre mortes que ocorreram no passado e abalaram os *Tembé* pela crueldade que trouxeram consigo. “É algo que dói”, afirma Dona Judite (trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de 2015). Ela lembrou das mortes de Lourenço Cassiano (pai da Capitoa Dona Maria Francisca), José Cassiano (filho de Lourenço Cassiano), Pedro Paulo e Manuel Calixto.

Esta mesma interlocutora deixou claro que acha melhor falar sobre as mortes porque “É uma dor que, a cada dia, machuca pelo sofrimento e porque calou. Eu conto. ‘É melhor falar pouco’, dizia meu pai. Aí fica só chorar, só silêncio. Isso tem que mudar, tem que melhorar.” (Judite Vital da Silva, entrevista feita durante trabalho de campo realizado de 14 a

16 de setembro de 2015). Com este trecho da entrevista, é notável a preocupação de Dona Judite em registrar o acontecido, em informar as pessoas do que aconteceu ali para que a situação de violência vivida pelos *Tembé* mude.

Lourenço Cassiano é lembrado como um homem bom, que benzia pessoas e não fazia mal a ninguém, porém, segundo Judite, teve uma morte triste e trágica. Ele tinha o hábito de beber e, um dia, sumiu sem avisar ninguém. Se seu sumiço teve ligação com a bebida é uma informação que ninguém sabe afirmar ao certo. O que se sabe é que seus familiares e amigos próximos perceberam a ausência de Lourenço e começaram a procurá-lo, uma vez que não era comum que ele sumisse desta forma, sem avisar a ninguém.

Muitos o buscaram a pé por Santa Maria na esperança de encontrar o amigo. Encontraram seu corpo no cemitério da cidade. Segundo os cálculos de Dona Judite, este episódio se deu, aproximadamente, a 1973. O filho de Lourenço, José Cassiano, também foi morto, algum tempo depois. Há questionamentos se as mortes, tanto do pai (Lourenço) quanto do filho (José), foram geradas por ódio em relação aos indígenas ou por qualquer outra motivação que não envolvam suas raízes, suas famílias e sua forma de viver. O que é importante ressaltar aqui é que:

este código de violência resulta de memórias do passado e da atualização de suas tradições culturais, faz parte de um conjunto de conhecimentos e de uma forma de consenso partilhado por índios e regionais e que os reúne dentro de uma mesma “comunidade de comunicação”, onde a possibilidade de exercício de uma violência sem limites era uma virtualidade sempre presente. (Oliveira 2014 p. 83)

Oliveira fala de um caso de violência sofrido pelos *Ticuna*, no Alto Solimões, no ano de 1981. Ele destaca que o maior problema é que os indígenas ainda são vistos pelos não-indígenas como “tutelados” e “sem voz”. Mesmo no caso sofrido pelos *Ticuna*, no qual foram levados a depor para inquérito policial dos fatos, reunindo assim indígenas, patrões seringalistas e indigenistas num mesmo ambiente, o que aconteceu foi que nas circunstâncias de diálogo verificadas por Oliveira, é subtraída aos indígenas a capacidade efetiva de argumentação. Na visão dos demais atores envolvidos no inquérito, aos indígenas não é reconhecida a capacidade de terem voz ou iniciativa própria, devendo estes serem defendidos por algum branco (neste caso específico, o funcionário da FUNAI). Este fato narrado por Oliveira acontecido em 1981 lamentavelmente ainda possui trechos bastante atuais do que acontece com os indígenas dentro de uma sociedade interétnica, tendo em vista que ainda

sofrem preconceitos e são vistos como incapazes de expressar-se, reduzindo assim estes indivíduos à condição de atores secundários, perdendo a fluência de seu discurso e a vitalidade de suas certezas, deixando de ser atores para, muitas vezes, serem vistos como (ou melhor, serem transformados em) testemunhas confusas e contraditórias. (p. 85)

Sobre a morte de Pedro Paulo, a interlocutora conta que teve um sonho em forma de revelação no qual ela estava pescando à beira do rio. Ela lançava o anzol e quando o puxava de volta vinha com uma cobra, em vez de um peixe. Ela gritava e, ao gritar, aparecia Pedro Paulo, porém ela pensava ser seu irmão. Neste momento ela escutava uma voz lhe dizer “Ele não é o seu irmão. É o Pedro Paulo”. Quando acordou, os moradores de Santa Maria estavam na correria pois haviam encontrado o corpo de Pedro Paulo. Dona Judite diz que: “Foi uma família endemonhada que veio para nos maltratar. Esta família não tem como se alegrar, eles só vieram para nos maltratar. Aqui nas nossas terras, onde nossos pais foram criados, não tem história bonita, só tem história pesada”. (Judite Vital da Silva, entrevista feita durante trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de 2015). Aqui Dona Judite expressa como algumas famílias que chegaram a Santa Maria não gostavam ou não se davam bem com os *Tembé* e daí surgiam brigas, conflitos e mortes.

Ela conta sobre a morte de Pedro Paulo: “Mataram o nosso parente. Ele gostava de bater bola. Ele gostava de uma menina que veio de fora. Ela gostava dele e também de um homem casado e com família” (Judite Vital da Silva, entrevista feita durante trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de 2015). Judite narra que Pedro Paulo era um rapaz amado por seus amigos e familiares, ele jogava bola em São Paulino, no local onde dava caminho para chegar em Capanema, município próximo a Santa Maria do Pará. Pedro Paulo foi jogar bola e viu a luz de uma lanterna vindo em sua direção, depois levou uma facada no lado esquerdo do peito. Dona Judite diz que ele já caiu no chão com os braços cruzados. Quando o encontraram, já morto, não havia sangue, porém havia uma lanterna próxima ao corpo do rapaz. Ela conta que o homem que o matou perguntou por toda a cidade onde estava Pedro Paulo, como que querendo não ser acusado do que havia feito, assim a população não suspeitaria dele para a causa da morte de Pedro Paulo.

A interlocutora lembra ainda da morte de Manuel Calixto, encontrado na ponte do rio Jejú. Ele era irmão de uma parente do pai de Dona Judite. Ela menciona que, não tem certeza, mas parece que no momento em que o corpo de Calixto foi encontrado, o homem que o havia matado estava presente no local. Ela contou como os indígenas costumam encontrar os corpos de parentes mortos em locais com água. Dona Judite diz que para encontrar o corpo da pessoa é necessário colocar uma vela acesa dentro de uma cuia e deixa-la na superfície da água, a

cua irá se movimentar e aonde ela parar, é o local próximo de onde o corpo da pessoa morta se encontra. É assim que ela narra a forma como encontraram o corpo do cearense Manuel Calixto.

Há ainda histórias referentes à alguns indivíduos *Tembé* que, em tempos passados, sumiram do Prata e nunca mais foram encontrados. Dona Judite conta que muitas pessoas chegaram a cogitar que tivessem sido levados por extraterrestres, mas ela diz que na verdade o que acontecia é que as pessoas matavam os *Tembé* para roubar seus órgãos. Oliveira (2014) defende que esta prática de naturalização da violência, das desigualdades sociais e da dominação dentro de hierarquias sociais interétnicas leva a práticas em aberta contradição com valores morais e procedimentos legais compartilhados em contextos culturais amplos (Oliveira p. 90).

Com isto, é preciso estarmos atentos para um fazer antropológico que permita ouvir diferentes pontos de vista envolvidos numa mesma história, narrando variadas interpretações e perceber que os não-indígenas podem estar envolvidos num mesmo “programa de verdade” (no qual estão estabelecidas as crenças e saberes “legítimos”, bem como os procedimentos considerados adequados para descrever o “real” e demonstrar a “verdade”), enquanto os indígenas podem não partilhar destes pressupostos e, por isso, se movem dentro de outro “programa de verdade” para a compreensão de suas afirmações (Oliveira p. 87)

Todos estes relatos de morte, dor, sofrimento e conflitos refletem sobre a situação de violência vivida pelos *Tembé*, situação esta que até hoje existe, talvez não (apenas) pelos motivos do passado, tais como brigas familiares, desentendimentos conjugais ou diferenças entre indígenas e não indígenas convivendo juntos, mas também pela violência gerada a partir de outros temas ligados à demarcação de terras, aos direitos indígenas exigidos para saúde e educação, entre outros. Portanto, chega-se à conclusão de que se estes assuntos caros à população de Santa Maria do Pará não forem discutidos, e se os casos de violência para com os indígenas não forem trazidos à tona, a situação de medo, dor e insegurança vivenciada há anos pelos habitantes deste município e pelas vilas *Tembé* não cessará.

Cabe destacar que os motivos do passado histórico de violência contra os *Tembé* de Santa Maria do Pará são comumente atribuídos a uma violência intra-familiar, por problemas relacionados ao consumo de bebidas alcoólicas e aos “desencontros” dos indígenas com os não indígenas, porém deve-se estar atento para perceber que as sutilezas da violência são tão fortes que aparecem como “desviação dos índios”, ou seja, querendo convencer ao ouvinte que esta violência ocorreu (e ocorre) porque houve desvio na conduta e no comportamento

dos indígenas, tornando-os responsáveis pela violência que eles mesmos sofrem, porém sabe-se que a violência pode ser provocada.

Voltar a justificativa da violência para temas como os que aqui foram citados (consumo de bebidas e desentendimento interétnicos) são elementos que não podem ser simplificados. A utilização de instrumentos como a bebida pode ter sido muito útil para "resolver" uma questão que dizia respeito à terra. É neste sentido que se faz necessário discutir, evidenciar e trazer os problemas às associações indígenas, aos responsáveis da cidade e dos direitos indígenas em áreas de cidade para que se faça cumprir o que lhes é de direito para seu bem viver sem que sigam sendo responsabilizados pelo seu próprio sofrimento e pelos atos de violência sofridos há anos e que seguem ocorrendo nos dias atuais.

4.1.3 A perda de terras e os “colocados”

Ainda falando sobre mudanças do ontem e do hoje, Dona Judite falou sobre a perda das terras *Tembé* e da violência. Dona Judite narra que as casas *Tembé*, “na época dos antigos” eram bem simples, feitas de palha, portanto eles “não tinham a malícia de vender”, e muitas vezes, acabavam por acolher as pessoas que chegavam em suas terras deixando que essas pessoas “se colocassem” ali.

As famílias que vinham de fora, portanto, compravam as terras do Cacique ou da Capitoa e pagavam uma quantia módica para poder morar e cultivar um determinado pedaço de terra que lhes servissem para manter a si e sua família. No entanto, estes que são conhecidos como “os colocados” iam tomando as terras para si e os *Tembé* não podiam comprá-las de volta.

Ou seja, as pessoas que vinham de fora iam “se colocando”, invadindo, ocupando as terras indígenas e de lá não saíam mais.

Foi uma mudança gradativa, acontecendo no dia a dia que deixou os *Tembé* sem suas terras. Neste conflito de terras houve muitas mortes e discriminação, dificuldades estas que prevalecem até os dias atuais e deixaram os indígenas com fama de preguiçosos por exigirem terras que muitos não sabem que eram deles, a princípio, e lhes foram tomadas, pouco a pouco, ao passar dos anos.

Em *Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial*, Marshall David Sahlins fala não só sobre a cultura como algo que está em constante movimento (não fechada e não acabada), mas fala também que dentro dos grupos também há elementos e sujeitos distintos, ou seja, os grupos não são 100% homogêneos, mas eles se organizam e acionam suas diferenças ou semelhanças conforme se faça necessário e

conforme lhes seja interessante em função da força étnica e política do grupo, uma vez que eles querem marcar a diferença entre eles e os não-indígenas.

Tanto “cultura” quanto “identidade étnica” são modificáveis, uma vez que uma pessoa pode ou não se autoafirmar indígena em diferentes momentos de sua vida, ele pode reavaliar sua autoafirmação em relação a um determinado grupo. Sahlins destaca que:

[n]ão é que a finalidade de uma etnografia histórica seja apenas dar lições salutares de continuidade cultural. O propósito mais importante é sintetizar a forma e a função, a estrutura e a variação, como um processo cultural significativo, decorrente de uma ordem cultural específica e não de uma lógica prática eterna. (Sahlins 2004 p. 514)

Assim, deixando claro que se faz imprescindível compreender que cultura e identidade não são eternas e imutáveis. Cabe também afirmar aqui que todos tem de construir sua existência em relação a condições externas, naturais e sociais, condições estas que não controlamos e não podemos evitar. Sahlins conclui o texto afirmando que já se foi o tempo de uma etnografia que era a arqueologia do vivente, aquela que buscava vestígios de uma existência “antiga”, relativa ao passado e mesmo “primitiva”.

As culturas assim reveladas estavam de fato fossilizadas em vista de um modo de conhecimento que as abstraía da vida e da história (Sahlins 2004 p. 531). Levando em conta esta afirmação de Sahlins, ao pensar sobre os processos de territorialização, podemos destacar a capacidade mobilizatória em torno de uma política de identidade e um certo jogo de forças em que os agentes, através das suas experiências organizadas, travam lutas e reivindicam territórios, e outros direitos seus, face ao território. Falando em reivindicação do território podemos desenvolver o próximo tópico que trata da formação da aldeia, casamentos e batizados.

4.1.4 Formação da aldeia e casamentos

Por sua vez, a Capitoa da aldeia do Jeju (Dona Maria Francisca), falou sobre a história da formação da aldeia, desde o princípio dos tempos em Santa Maria e mesmo antes dos *Tembé* ali chegarem, se deslocando desde o Prata e assumindo as terras que hoje encontram-se no município de Santa Maria.

A Capitoa narrou sobre como ocorriam os casamentos antigamente, acompanhados de noiva a cavalo e convidados seguindo os noivos a pé nas ruas até chegar a igreja ou a casa

onde ocorreria a festa em comemoração à união do noivo e da noiva. Dona Francisca permitiu que tirássemos fotos de outras fotos, de membros da sua família, penduradas nas paredes de sua casa.

No livro de Laércio Braga intitulado *Povo feito semente* (2011), é possível ter registros de batizados e casamentos indígenas. A documentação farta encontra-se na arquidiocese de Belém a disposição de estudiosos e descrita na bibliografia de Braga. O autor destaca que há de se ter em mente que, antes de 1900, toda documentação de pessoas encontra-se nos livros de tombos das igrejas católicas, e observa-se também que os batizados constam da paróquia de Santarém-Novo e Igarapé-Açú.

Santa Maria não existia enquanto município e paróquia, por este motivo há de se considerar que batizados e casamentos foram registrados nas cidades de jurisdição espacial arquidiocesana. Braga afirma que:

Não foram poucos os batizados de índios. Se formos fazer uma pesquisa e verificar o tamanho da aldeia e o número de nascimentos, veremos que, as comunidades indígenas locais, não eram pouca coisa. Quando realizavam batizados os frades anotavam em livro próprio que aqueles batizados eram de índios. Não é raro encontrar índios conhecidos nossos, filhos de nossos primeiros primitivos. Geralmente citados no primeiro nome, batizados já crescidos. Os pais têm nomes pequenos. Respeitem-se, todavia, a posição do cacique, tratados realmente como capitães de suas aldeias, como comumente se trata o chefe de uma aldeia Tembé. (Braga 2011 p. 123)

Este excerto de Braga deixa claro que a igreja se interessava em registrar casamentos e batizados especificamente indígenas em seus livros, assim como também deixa claro que os Tembé estavam vivendo de maneira a negociar suas próprias práticas culturais e religiosas com as práticas culturais e religiosas do homem não-indígena, o qual passou a fazer parte, mesmo que de maneira forçosa, de sua vida e seu cotidiano.

Ainda sobre práticas da vida dos Tembé, Dona Judite lembra que haviam duas mulheres importantes e conhecidas pelos Tembé quando iam se casar porque lhes auxiliavam com rezas, curas e durante a gravidez e o parto. Seus nomes eram Dona Julia Brás (a qual morreu recentemente, aos 91 anos de idade, e era pajé da aldeia) e Dona Isabel (mãe da Capitoa e parteira da aldeia). “Ela (Dona Julia Brás) rezava e costurava osso. E a Dona Izabel, ainda cega, ajeitou a minha barriga quando eu tava grávida”, afirma Dona Judite

(Judite Vital da Silva, entrevista feita durante trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de 2015).

Ela disse que estas pessoas possuem o dom, algo que “é pra sempre”, e possuem conhecimentos sobre chás, ervas, dentre outros elementos provenientes de natureza que podem ajudar a curar doenças e dores, em geral. Foi desta forma, por exemplo, através de pessoas da aldeia com tais conhecimentos que ela soube que o chá de chicória ajuda a acelerar o processo do parto, conta Dona Judite. Tudo isto reflete nos conhecimentos típicos *Tembé* e revelam muito sobre o orgulho que eles sentem em passar tais informações para seus parentes.

A interlocutora em questão diz que nunca soube quem foram os pais de seu avô, uma vez que ele foi adotado no Areal pelos pais de Judite. A mãe de Dona Judite, por sua vez, foi criada por uma madrasta. Dona Judite conta que tem sete irmãos, um que atualmente mora em Mojú, outro em Benevides e outro em Paricatuba. Ela diz que, quando mais nova, queria estudar e trabalhou de babá. Aos 12 (doze) anos de idade frequentou aula particular e aos 13 (treze) passou a frequentar a escola das freiras de Santa Maria. Ela conta, muito orgulhosa, que foi ela mesma quem se matriculou, fez admissão no ginásio pelo período vespertino e lecionava para as turmas do MOBREAL¹⁷ no período noturno.

Dona Judite diz que, com o dinheiro das aulas que lecionava, pode comprar anel e relógio, mas infelizmente ficou 3 (três) anos sem estudar depois deste período. Ela conta que precisou trabalhar para sua madrinha, em Tracuateua, e que carregava 20 (vinte) latas de água, por dia, na cabeça, porém a diretora da escola veio procurar por Dona Judite e a rematriculou para fazer a 2^a e a 3^a séries, e ela só tirava nota 10. Ela narra que sua mãe precisava fazer esforço para guardar dinheiro e comprar caderno, uniforme, roupa para participar do evento de festa junina da escola, entre outros gastos que vinham com o ingresso de sua filha na escola.

Esta moradora da aldeia do Jeju disse que, após ingressar na escola, aprendeu as normas da língua portuguesa e passou a querer corrigir a forma como seus pais falavam em casa: “[m]eu pai me deu lambada. Eu queria mudar meus pais. Meu pai me tirou da escola porque pensava que mulher era pra ser mãe. Com 12, 13 anos devia casar, ter filhos, trabalhar”, conta Judite (Judite Vital da Silva, entrevista feita durante trabalho de campo

¹⁷ Movimento Brasileiro de Alfabetização, projeto do governo brasileiro criado pela Lei n° 5.379 de 15 de dezembro de 1967, este projeto propunha a alfabetização funcional de jovens e adultos, visando conduzir a pessoa a adquirir técnicas de leitura, escrita e cálculo como meio de integrá-la a sua comunidade, permitindo melhores condições de vida.

realizado de 14 a 16 de setembro de 2015). Ela disse ainda que, uma vez, em Santa Maria, tinha a pele “branqueada e não queimada, porque não levava sol” e, ao visitar seu pai, ele não a reconheceu porque ela tinha a pele muito branca por estar sempre estudando e não onde o sol tocasse a sua pele para amorená-la.

A interlocutora narra que casou e foi morar em Belém, após algum tempo morou em Salinas e, depois de três meses, regressou a Santa Maria do Pará. Ela lembra que não estava presente na inauguração da estrada. Ela conta com muito orgulho que teve 9 (nove) filhos e já possui 23 (vinte e três) netos, até então. Dona Judite vem de uma família grande, sua mãe teve 18 (dezoito) filhos, sendo que apenas 7 (sete) deles sobreviveram.

Dona Judite disse que há muitos *Tembé* em Santa Maria, mas que muito comumente, eles não vão falar que o são, talvez por ainda não terem se autoidentificado como indígenas *Tembé*, talvez por medo da violência e preconceito sofrido pelos *Tembé* quando assim se identificam junto aos moradores de Santa Maria do Pará.

4.1.5 A cavalgada

Ataíde Vital (filho de Dona Judite) e Fernanda Vital (esposa de Ataíde) nos contaram sobre a festividade da cavalgada, evento importante que ocorre anualmente em Santa Maria do Pará e envolve não só indígenas como não indígenas também, além de atrair pessoas que vem de fora de Santa Maria especialmente para participar de tal festividade, ou por convite, ou atraídos pelas atividades referentes a disputas a cavalo, competição de laço e compra e venda de animais.

A princípio, Ataíde conta que eram apenas cinco cavalos participando da cavalgada, atualmente, o evento é televisionado e conta com aproximadamente 130 cavalos, o que conseqüentemente traz mais visibilidade para o evento, não só pela quantidade consideravelmente maior de cavalos nas ruas e nas disputas de laço, mas também porque o evento passou a ser mostrado na televisão e atingiu pessoas que moravam mais longe, se interessaram pelas atividades da cavalgada e passaram a ir a Santa Maria para participar do evento.

Segundo “Seu” Jede, nos primeiros eventos da cavalgada haviam apenas cinco participantes com cavalos. Hoje em dia, há eventos da cavalgada que registram de 130 a 250 cavalos, mostrando que a cada ano o evento toma proporções maiores, é mais bem divulgado e as pessoas que participam passam a convidar outras pessoas que também se interessam em participar e fazem com que esta festa cresça e tenha mais visibilidade.

Durante entrevista feita em outubro de 2015, perguntamos se havia necessidade de se inscrever para participar do desfile com o seu próprio cavalo e “Seu” Jede afirmou que não, que para cada participante é apenas necessário pagar a taxa de inscrição do evento como participante e, no dia do evento, receber a camisa de participante que dá direito a várias atividades dentro do evento, outras atividades são pagas à parte.

“Seu” Jede afirma que a parte mais trabalhosa e também a mais prazerosa na opinião dele, é a de preparar e cuidar do cavalo durante meses antes do evento da cavalgada, permitir que o animal seja bem alimentado, banhado, receba as vacinas e medicamentos adequados e esteja em sua melhor forma para o grande evento do ano.

Os *Tembé* dão grande importância à festividade da cavalgada e se preparam, ano após ano, com antecedência para que tudo corra de forma organizada e todos os participantes aproveitem ao máximo o que o evento traz para os moradores de Santa Maria do Pará e de outros municípios que viajam até o local para participar do evento. A casa de Seu Jede e Dona Judite é ponto de concentração para a partida de muitos participantes ao evento. Eles possuem importante papel na preparação deste evento da cavalgada, não só no que diz respeito a divulgação e participação, mas também porque é no quintal da frente da casa de Dona Judite que os cavaleiros se encontram com amigos, familiares e participantes em geral. Uma grande mesa é organizada para um farto café da manhã com direito a frutas, pão, suco, café e o que mais for necessário para que os participantes saiam se sentindo bem para enfrentar um dia de muitas atividades no evento da cavalgada.

Os itens ofertados para o café da manhã são fruto do esforço coletivo da família de Dona Judite e, por vezes, amigos próximos da família, que colaboram com dinheiro ou com bebidas e comida que possam oferecer para o café da manhã dos cavaleiros. Para eles é um orgulho fazer parte do evento e ainda saber que os cavaleiros participantes, sendo do município de Santa Maria ou vindo de outros municípios distantes, podem contar com a família de Dona Judite e Seu Jede no sentido de começarem bem este dia para o qual se prepararam por meses antes do evento da cavalgada acontecer.

Seu Jede explicou que há um significado tradicional por trás do evento da cavalgada. Ele mencionou seus avós que há muitos anos já participavam de tal evento e foram os responsáveis por primeiro lhe ensinarem sobre montaria, cavalgada, cuidado com os animais e respeito para com a natureza, confirmando aqui mais uma tradição *Tembé* que é atualizada e ressignificada agora com referências da cidade grande e do homem não-indígena que também se sente atraído por este evento tradicional e historicamente característico da forma de vida *Tembé*, presente em seus relatos históricos e nas narrativas da capitã Maria Cassiano que

destacou a habilidade de montaria inclusive nas damas que iam se casar e subiam no cavalo com seus vestidos de noiva para ir até a igreja.

Dominique Barthélemy é professor da Universidade de Paris IV e diretor de estudos da École Pratique des Hautes Études. Em sua obra intitulada *A cavalaria* (2010), Barthélemy defende que apesar dos registros de violência medieval relacionados há anos à cavalaria em sociedades medievais, há o elemento de que a cavalaria atua nos mecanismos de recomposição social, revelando a presença de meios coerentes e eficazes de instituição e coesão social.

Sem supor qualquer princípio homogeneizador com a cavalaria, destaco que a cavalgada em muito se assimila aos motivos pelos quais os *Tembé* a idealizaram e realizam, prezando pela sua coesão social dentro do município de Santa Mara do Pará, bem como um elemento de recomposição social por se fazerem vistos e interagirem com outros *Tembé* e moradores de áreas vizinhas que passam a lhes conhecer e saber de sua existência naquela região do Estado.

Dáí pode-se pensar na importância do evento da cavalgada como fato social e histórico para os *Tembé* que levam adiante esta prática desde anos atrás, começando com seus antepassados, até o tempo presente, fazendo assim deste evento um encontro organizado e que cresce a cada nova edição, tendo visualização não só no município, mas também por transmissão na televisão.

4.1.6 Visita ao Prata e a atuação dos religiosos junto aos *Tembé*

Ao visitar a Colônia do Prata, pude conversar com uma das freiras responsáveis pelas atividades ocupacionais desenvolvidas pela Igreja, como cursos de costura, de musicalização, dentre outros. Ela permitiu que consultássemos livros disponíveis ali na Colônia (fizemos fotos *in loco* do material por ela disponibilizado) e sugeriu que buscássemos o livro de Laércio Braga (*Povo feito semente – Ruptura e resistência dos Tembé de Santa Maria do Pará*), escritor conhecido e citado tanto pelos *Tembé* quanto pelos religiosos do Prata. Laércio Braga é escritor, historiador e memorialista, nasceu em Irituia-PA, em 1967.

Em 2000, iniciou um trabalho social com os *Tembé* de Santa Maria do Pará com quem ele conviveu desde os três anos de idade. Este livro que nos foi sugerido pela freira do Prata foi resultado do trabalho e da amizade desenvolvida entre Laércio e os indígenas *Tembé* desta região.

Dona Judite narrou sobre a atuação dos religiosos junto aos *Tembé* e ressaltou que o primeiro contato foi, na verdade, com Frei Camilo que se deslocava de carro para atuar junto

a religiosos no município de Salinópolis, próximo a Santa Maria do Pará. Dona Judite conta que Frei Camilo teve um acidente em seu carro e foi socorrido por um *Tembé*. Este *Tembé* o trouxe para a sua casa, na aldeia do Jejú, e cuidou de Frei Camilo até que ele se recuperasse do acidente.

Após este incidente, Frei Camilo interessou-se em saber mais sobre os indígenas que o socorreram e, por isto, fez muitas perguntas a eles para descobrir mais sobre seus hábitos, formas de viver e como chegaram ali. Frei Camilo tirou fotos e, inclusive, escreveu dois livros sobre os *Tembé*, relata Dona Judite, porém ela diz que estes livros sumiram, se perderam com o tempo, e que talvez a Capitoa ainda possa ter um exemplar.

Dona Judite também narra que havia outro Frei conhecido pelos *Tembé*, ele se chamava Frei Daniel de Samarate, religioso italiano da ordem dos capuchinhos, trabalhava no Prata junto à missão religiosa que ali residia e desenvolvia atividades junto à comunidade, morreu a 1924. O Prata era um lugar conhecido tanto por indígenas quanto por não indígenas, uma vez que as pessoas se interessavam em ter mais informações acerca do Prata e do leprosário que existia ali com histórias das mais diversas sobre seus doentes. Porém, foi Frei Camilo quem mostrou interesse em conhecer mais sobre os *Tembé*, mais especificamente sobre seus cantos (ou hinos), o que evidencia o interesse destes religiosos em conhecer mais detalhadamente o dia a dia, hábitos e modo de viver dos *Tembé* desta região.

4.1.7 Lembranças e mudanças

Sentada na praça da vila do Jejú, Dona Judite tomou alguns minutos para refletir sobre o que mudou na existência do seu povo. Ela disse que a dois ou três quilômetros dali havia um castanhal onde ela e as crianças corriam para apanhar castanhas quando chovia, mas que hoje o castanhal já não existe mais porque foi eliminado pelos fazendeiros. Ela se recordou da forma de transporte utilizada antigamente, o cavalo era dos principais meios de transporte. Seu pai fabricava uma espécie de sela que se colocava no cavalo ou na mula e ali se podia carregar castanhas e até crianças pequenas.

Dona Judite lembrou que além do castanhal existia um bacurizal, árvore de uxi e de copaíba, que hoje também já não existe mais, desta última sendo possível, extrair o óleo de copaíba, lembranças estas que ela tem de quando era menina. Ela mencionou como se preparava a andiroba e disse que no Prata havia macaxeira.

Dona Judite discorreu sobre a destruição dos igarapés e dos rios e mencionou o igarapé São Benedito, localizado próximo ao município de São Pedro. Ela reitera: “Ninguém diz que ali tinha um rio” (Judite Vital da Silva, trabalho de campo realizado de 14 a 16 de

setembro de 2015), deixando claro, com este excerto de sua fala, que alguns rios e igarapés não apenas secaram como sumiram por completo, não deixando sequer vestígio de sua existência em tempos passados.

A interlocutora comenta ainda que havia um igarapé de águas muito limpas ao fundo do terreno de sua casa, porém hoje o igarapé secou, nem parece que algum dia ele esteve ali. Os rios próximos foram poluídos, “[é]” tanta lata, tanto bagulho. E nós não temos como mudar de lugar”, narra Judite (Judite Vital da Silva, trabalho de campo realizado de 14 a 16 de setembro de 2015). Apesar de todas as mudanças, dificuldades, perigo e ameaças trazidos pelos não indígenas, os *Tembé* não querem sair de suas terras e, por isso, passam atualmente por um processo de demarcação territorial junto a FUNAI para tentar chegar a um acordo que consiga reaver e recuperar suas terras ocupadas, hoje, em boa parte, por fazendeiros da região.

Estas mudanças todas tiveram relação, como já foi abordado anteriormente, com a construção da estrada, com a chegada de fazendeiros, com a ocupação de terras indígenas por não indígenas, dentre outros quesitos que trouxeram modificação rápida e forçosa as aldeias *Tembé* as quais, atualmente, tem pouco das características naturais do ambiente de dias passados, precisando assim se adaptar à escassez de pesca, caça e coleta para viver a partir de outras fontes e sobreviver.

4.1.8 Atividades econômicas desenvolvidas atualmente pelos *Tembé*

Na aldeia Areal, o Cacique Miguel conversou sobre as atividades econômicas realizadas na aldeia, tais como a apicultura e a agricultura. Quando o visitei no segundo semestre de 2015 pude ver e fazer fotos de algumas das suas criações pessoais de galinhas, cutias, peixes, abelhas, mudas de plantas.

Mais tarde, conversando com Dona Judite, ouvi que antigamente se pescava no rio Jejú com o auxílio do matapi, objeto este que é uma armadilha de pesca feita pelos próprios indígenas para pescar. Ela destaca que ali antes se vivia de pesca, coleta e caça (principalmente a caça de porcos do mato) e que se vendia parte do que se plantava e do que se colhia.

Hoje em dia, Judite diz que já não é mais possível viver do sustento próprio de pesca, coleta e caça por conta dos rios que secaram ou estão prestes a secar, ou rios que foram poluídos e não permitem mais a pesca, a caça fugiu com a presença do homem e da estrada, o solo não é bom e rico para o plantio como era antigamente, apenas é possível desempenhar estas atividades em pequena escala, comumente sem visar fins lucrativos.

Abaixo pode-se observar parte da produção *Tembé*, na aldeia Areal. Parte desta produção pode ser para consumo pessoal da família responsável pelo plantio e criação de animais, ou mesmo para venda com fins lucrativos para aumentar a renda da família e ter a possibilidade de comprar outros produtos que não sejam produzidos por eles em suas terras. Das fotos que não pudemos fazer foi a da apicultura, pois o receio de ser picada pela criação de abelhas do cacique Miguel e não poder concluir a pesquisa de campo foi maior.



Figura 9 - Criação de galinhas na casa do cacique Miguel (Areal), setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira



Figura 10 – Criação de peixes na casa do cacique Miguel (Areal), setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira



Figura 11 – Pequena plantação na casa do cacique Miguel (Areal), setembro de 2015. Foto: Mônica Vieira

Ao conversar com o cacique Miguel a outubro de 2015 sobre sua criação de abelhas, ele afirmou que:

Esse mel aqui, ele é o mel puro. Nós temos aí na cidade, por aí os cabra vende até mais barato e outro vende até mais caro, mas é um mel como se diz, é um mel tirado sem higiene. [O nosso] é aqui na casa do meu amigo, nós vamos pra lá, nós trabalha tudo. Apesar de não estar dentro do padrão de como é de ser, adequadamente como é de ser toda forrada, o setor que a gente trabalha tá forradinho no jeito já, quando a gente chega do mato a gente troca de roupa, bota as luvas e como é que chama? A touca né, coloca logo pra não conversar e não e não entrar no mel, né? Por que é um produto que vai pra mesa do consumidor cru, né? É diferente do feijão, do arroz, né? Da batata e da farinha, que a farinha quando vai pro forno ela pega um grau muito forte de quentura né, e tem pessoas que tiram por aí também e ainda adultera, coloca água né, coloca açúcar, e aí ferve. Tem vezes que ainda coloca um pouquinho do favo do mel em cima que quando é com oito dias tá só o açúcar. Esse daqui, se o cara colocar no congelador, ele vai cristalizar, mas depois ele volta ao normal. E ele passa, como digamos assim, a validade dele tirando de no caso usar, colocar na boca, vamos supor, porque aí ele estraga né. (Transcrição de entrevista feita a outubro de 2016)

O cacique Miguel é dos poucos *Tembé* que entrevistamos que consegue tirar parte do seu sustento familiar do dinheiro que ganha com produção própria, no caso da venda do mel produzido por suas abelhas. Esta atividade lhe rende satisfação não apenas pelo trabalho próprio que consegue desenvolver, mas também por estar produzindo dentro de suas terras.

Ele tem o cuidado de produzir do mel e cuidar de suas abelhas e da casa que utiliza para por o mel em garrafas como é solicitado pelas normas de higiene da produção de pequenas e micro empresas. Seu cuidado, carinho e atenção pelo trabalho que desempenha são admiráveis.

Ao visitar a casa do cacique, no Areal, sentamos para conversar no Centro Cultural próximo à sua casa e pudemos ler faixas com dizeres bastante significativos para a luta indígena pelo direito ao território e ao reconhecimento *Tembé*, tais como: “Seja bem vindo a aldeia Areal de Santa maria do Pará. Cortaram nosso galho e tiraram nosso tronco, mas não arrancaram nossa raiz. Estamos vivos, lutando pela demarcação da nossa terra. Juntos iremos vencer”. Segue foto:



Figura 12 – Faixa de boas vindas no Centro Cultural do Areal, setembro de 2015.

Foto: Mônica Vieira

Ou ainda “Objetivo: Sensibilizar os povos indígenas quanto aos seus direitos sociais, a necessidade de se organizar em associação para reivindicar direitos, se posicionar politicamente para enfrentamento a problemas específicos, como a demarcação da nossa terra, reconhecimento da AITESAMPA no cartório do município de origem, com objetivo de fazer convênio com órgãos e instituições públicas”. Segue foto:



Figura 13 – Faixa com objetivos traçados pelos Tembê de Santa Maria do Pará, setembro de 2015.

Foto: Mônica Vieira

A organização, o desejo de melhoria, a luta e as reivindicações dos *Tembé* deixam claro para quem chega que eles sabem o que querem e estão lutando por seus direitos. As faixas que vemos nas fotos acima com mensagens importantes para todos os povos indígenas não são apenas símbolos de organização, são também bandeiras simbólicas levantadas por eles para explicitar sua articulação entre si e com outros povos indígenas para saber mais sobre seus direitos, suas lutas e as melhores formas de reivindicar o que lhes é concedido por lei.

Ao falar sobre a articulação das aldeias não apenas com outros *Tembé*, mas também com outros povos indígenas, o cacique Miguel relatou sua participação em evento indígena que tomou lugar em Salvador e aproveitou a oportunidade para nos mostrar um livro de narrativas indígenas produzido a partir da participação dos *Tembé*, dentre eles, o próprio Cacique Miguel. Sua paixão por ouvir e narrar histórias é admirável. O Cacique, de fato, tem o dom e o poder das palavras e do discurso consigo, o que volta a confirmar a importância e do discurso falado e da narrativa oral deste povo.

4.2 Política identitária *Tembé* centrada nas falas e ações

Ao retornar da pesquisa de campo de setembro de 2015, fui até a FUNAI com o intuito de buscar o livro de Laércio Braga recomendado pela freira com quem conversei no Prata. Ao chegar até esta Fundação pude conversar com Juscelino Bessa, coordenador da FUNAI em Belém. Juscelino disponibilizou o livro de Laércio e também enviou por e-mail documentos desenvolvidos pela equipe da FUNAI relacionados aos *Tembé* de Santa Maria do Pará e, mais especificamente, relacionados ao processo histórico de demarcação que eles passam já há alguns anos até os dias atuais.

Ao rever o que escrevi em meu diário de campo desde as primeiras anotações pude completar observações e reflexões metodológicas para a feitura do trabalho no estágio atual de desenvolvimento. A exemplo de minhas reflexões em anotações anteriores, pude confirmar que o tempo investido com meus interlocutores me ajudou não só a repensar o tema que pesquiso, mas também reafirmou as minhas relações sociais de pesquisa com os *Tembé*, trazendo autonomia como antropóloga capaz de desenvolver práticas de pesquisa e elaborar reflexões epistemológicas para a escrita desta tese.

O tema ao qual quero me ater para concluir este capítulo é o da política identitária *Tembé*, destacando suas ações políticas e suas atividades que geram visibilidade cultural, tal qual seus conhecimentos em relação a caça, pesca, plantio, colheita, criação de animais, administração de chás e medicamentos feitos à base de plantas e ervas medicinais, a festa da cavalgada, reconhecimento de sua identidade indígena *Tembé*, reivindicação de vagas no pronto socorro local, reivindicação de território demarcado pela FUNAI, organização e articulação da AITESAMPA, entre outras atividades que reafirmam sua presença no município de Santa Maria do Pará perante os não-indígenas e também em relação a outros povos indígenas do Brasil. Desta forma, os *Tembé* se fazem ser vistos pela sociedade e garantem sua luta pelos direitos indígenas através de articulação própria dentro de suas aldeias.

Há um texto intitulado *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito*, de Alfredo Wagner de Almeida, no qual o autor fala sobre territorialidade como fator de identificação, defesa e força (Almeida 2009 p. 39), dentro desta percepção de territorialidade destaco o caso das “terras de índio”:

(As terras de índio) [c]ompreendem domínios titulados, os quais foram entregues formalmente a grupos indígenas ou seus remanescentes(...) As titulações, entretanto, referem-se, muitas vezes, a tratos individuais, tendo sido concedidas a apenas determinado grupo de famílias. (Almeida 2009 p. 51)

Neste excerto, Almeida destaca uma situação empírica que se aproxima ao que acontece com o povo indígena *Tembé* no que tange a domínios titulados que foram entregues a apenas algumas famílias, porém o processo de reconhecimento deste território lhes é peculiar porque muitas destas famílias já não possuem mais a documentação do terreno. O autor ressalta, ainda, que os grupos alcançados pelas concessões governamentais conheceram um acelerado processo de “perda” gradativa de identidade étnica, da língua e outros itens da cultura, passando pelo que na verdade é um processo de negociação forçada para garantir sua sobrevivência (Almeida 2009 p. 52). No entanto, nota-se ainda que seus descendentes diretos permanecem nestas terras e continuam a denominá-las como terras de índio, eles se mantêm cultivando e habitando estas áreas, seus ocupantes engendraram suas próprias regras de posse e uso da terra.

Todavia, o reconhecimento da terra indígena é muito recente no Brasil e, ainda assim, é um reconhecimento feito de forma limitada. O reconhecimento das terras dos povos

tradicionais representa um tipo de territorialidade que vai se tencionar profundamente às estruturas legais anteriores, bem como vai trazer à tona a discussão acerca das terras tradicionalmente ocupadas, isto tudo graças às mobilizações políticas feitas pelos povos tradicionais (e não por um movimento que deveria partir do governo).

Estes movimentos, tomados em seu conjunto, reivindicam o reconhecimento jurídico-formal de suas formas tradicionais de ocupação e uso dos recursos naturais [...] o “tradicional” é considerado como atrelado a fatos do presente e às atuais reivindicações dos movimentos sociais [...] o saber tradicional (é) convertido em reivindicações ou mesmo num dispositivo jurídico. (Almeida 2004 p. 19)

Com isto, ele afirma que os movimentos dos povos tradicionais fazem valer o “saber tradicional” como ferramenta a ser convertida em reivindicação e/ou dispositivo jurídico. Isto se percebe no povo indígena *Tembé* de Santa Maria do Pará, uma vez que eles se uniram na associação criada pelas aldeias Jeju e Areal –a AITESAMPA (Associação Indígena dos Tembé de Santa Maria do Pará)– na qual discutem temas caros à comunidade, o que precisam para viver melhor, que direitos querem reivindicar e o que é necessário para manter os hábitos sociais e culturais dos *Tembé* vivos, ou seja, convertem seus saberes em ferramentas de reivindicação perante a sociedade e a justiça.

Prova desta organização existente entre os indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará é a AITESAMPA que desde o ano de 2000 vem reivindicando junto a Fundação Nacional do Índio (Funai), através do articulista Laércio Braga, com liderança do cacique Miguel da Silva e da capitoa Maria Cassiano, seu reconhecimento como indígenas *Tembé*. Este documento pode ser visto no livro de Laércio Braga já aqui citado (2011 p. 148 e 149). Os *Tembé* de Santa Maria do Pará tem consciência que se encontram numa área do município que foi envolta pelo crescimento da cidade e que trouxe a vivência com o não-indígena que, por vezes, ainda quer impor sua forma de viver e agir dentro da cidade como a melhor forma. A exemplo, conversando com o cacique Miguel em outubro de 2015 ele nos contou sobre a presença de igrejas evangélicas que querem trazer os indígenas para a religião evangélica e para a participação dos cultos na igreja. O cacique nos disse que:

Nós tem a nossa cultura, nós senta aqui pra gente se reunir. Aqui nós faz a nossa festividade, a gente canta, a gente dança, a gente se pinta, a gente é, se for preciso se caracterizar assim como...porque do jeito que eu tô aqui eu sou como qualquer outra pessoa, mas se eu colocar, por exemplo, colocar na cabeça, me pintar, colocar uma saia e pegar um maracá e cantar, já tô mostrando a minha cultura, um pouco da minha cultura, e aí pra ele [para o não-indígena] vai ficar diferente, né? Ele vai querer que eu abandone esse lado, né? E por isso eu não vou aceitar, por esse motivo. Mas nós continua sendo o mesmo, ninguém vai ficar diferente né. Aqui ninguém tem, como é que se diz? Discriminação com ninguém. Pode ser crente, que tem vários tipos, né, e aqui já tem vindo muito, graças a Deus. E as portas tão abertas aqui pra todos. Só quem ainda não veio aqui foi o padre, mas qualquer dia eu vou na igreja e vou convidar ele pra vir aqui. (Transcrição de entrevista feita a outubro de 2015)

O trecho acima confirma que os *Tembé* há muito aprenderam a negociar para sobreviver dentro de uma sociedade que os forçou a compreender a forma de vida e de estar no mundo apresentada pelo não-indígena. Eles percebem as diferenças, as respeitam e ainda seguem com seus hábitos, suas festividades, sua forma de se vestir, pintar e se portar sem ferir os costumes do outro. A parte final da fala do cacique destacando que eles continuam sendo os mesmos, sem precisar agir de maneira desrespeitosa ou conflitiva por conta de diferenças religiosas ou culturais é um ensinamento que todos nós deveríamos aprender e carregar para a vida, afinal, diferenças representam a possibilidade de compreensão do novo e a possibilidade de crescer a partir do entendimento e interpretação do que eu vejo, pelos olhos do que o outro vê e isto diz bastante sobre respeito, maturidade e compreensão de si e do outro, o que demonstra imensurável crescimento pessoal e percepção respeitosa de mundo.

Em 2001 é enviado requerimento para conceder título de honra ao mérito a dona Maria Cassiano e Miguel da Sila como lideranças *Tembé* de Santa Maria do Pará, uma vez que através das pesquisas de Laércio Braga expressaram o desejo de saírem do anonimato e, para tanto, foram feitos requerimentos à Funai e ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) de forma específica a recuperar suas tradições, cultura e arte, pois de acordo com o documento no livro de Laércio Braga, página 151, no momento estes indígenas ainda são considerados como “índios ressurgidos” e em momento de resgate de seus hábitos e costumes.

A sete de abril de 2005 enviou carta convidando a Funai a participar de sua II Assembleia na aldeia Areal, para se reunirem junto aos parentes do Jeju, do Areal e vindos de

outras aldeias podendo reafirmar sua presença histórica, bem como a sua resistência no município de Santa Maria do Pará. Esta celebração representou a oportunidade de reiterar a identidade *Tembé*, avaliar o caminho por eles já percorrido, celebrar as conquistas até então já alcançadas, apresentar às autoridades sua atual situação, procurar soluções para suas necessidades e desejos de uma vida digna com seus direitos à saúde, educação, território e auto-sustento, além de confraternizar junto aos parentes e convidados. Este documento pode ser visto no livro de Laércio Braga já aqui citado (2011 p. 170). O cacique Miguel da Silva e a capitoa Maria Cassiano sempre tomaram frente destes documentos e os assinaram como representantes, respectivamente, das aldeias Areal e Jeju.

A 29 de abril de 2005, os *Tembé* de Santa Maria do Pará mostram mais uma vez como suas assembleias geram organização política e solicitam à antropóloga da Fundação Nacional do Índio (Funai), Dra. Giovana Tempesta, o pedido de conhecimento de seu relatório acerca das áreas referentes às aldeias Areal e Jeju para que os *Tembé* possam dar continuidade a luta de seus direitos perante reconhecimento de sua presença e regularização fundiária de suas áreas. Este documento pode ser visto no livro de Laércio Braga já aqui citado (2011 p. 171).

A sete de abril de 2006, a AITESAMPA entrou em contato com o Ministério Público Federal (MPF) solicitando laudo antropológico como subsídio a uma resposta, por parte da Funai, às demandas por reconhecimento oficial dos diversos grupos em situação de emergência étnica, podendo ser acatado o que preconiza a Convenção n.169 da OIT que recomenda auto-identificação como critério fundamental para o reconhecimento étnico de um grupo. Este documento pode ser visto no livro de Laércio Braga já aqui citado (2011 p. 198).

A AITESAMPA entrou em contato com a Funai por meio de documento solicitando o reconhecimento étnico dos *Tembé* de Santa Maria do Pará, protocolado dia oito de abril de 2011, para requerer diante deste ministério seu autorreconhecimento como *Tembé*. As lideranças *Tembé* do Alto Rio Guamá, Gurupi e Tomé-Açu, reunidas, fizeram requerimento de reconhecimento, por esta fundação, do pertencimento étnico do povo indígena *Tembé* hoje localizado em terras pertencentes aos municípios de Santa Maria do Pará e Igarapé-Açu, neste Estado. Tendo em vista que tal reconhecimento é fundamental para que os indígenas que lá vivem possam ter acesso aos direitos garantidos pela Constituição Federal e legislação aos brasileiros, enquanto indígenas. Este documento pode ser visto no livro de Laércio Braga já aqui citado (2011 p. 209).

A 18 de maio de 2011 a AITESAMPA consegue atestado de reconhecimento étnico do grupo *Tembé* de Santa Maria do Pará por parte da Funai. Este documento também pode

ser visto no livro de Laércio Braga (2011 p. 210). O documento foi endereçado às lideranças *Tembé* afirmando que o auto-reconhecimento como indígenas e o fato de serem reconhecidos pelos demais grupos *Tembé* como indígenas, portadores de identidade étnica diferenciada, fazem com que este órgão os insira aos procedimentos e ações voltados a proteção e promoção dos povos indígenas nos termos garantidos pelos seus direitos constitucionais e infra-legais.

Com estes dois documentos, confirma-se a importância da organização *Tembé* e da importância da criação de um grupo como a AITESAMPA que a princípio lutou pelo reconhecimento indígena *Tembé* e hoje luta pela demarcação de terras, por exemplo. Passo a passo os *Tembé* de Santa Maria do Pará se reúnem, se organizam, discutem ideias, percebem o que ainda se faz necessário para que tenham acesso aos seus direitos e lutam por eles.

Para além do reconhecimento como indígenas perante a Funai, há também o reconhecimento interno do cacique Miguel Carvalho da Silva e da capitã Maria Cassiano perante os parentes *Tembé* que os reconhecem como referência no que diz respeito aos conhecimentos da história, da vida e das narrativas *Tembé*. Eles são vistos como pessoas que acumularam conhecimento, paciência e resiliência ao longo da vida, tendo o poder da palavra e da negociação, além de saberem consolar e dar conselhos para seus parentes quando eles necessitam de ajuda ou de uma palavra amiga.

Para além das lideranças do cacique Miguel da Silva e da capitã Maria Cassiano, existem outros indivíduos em ambas as aldeias do Areal e do Jeju que são peças fundamentais na luta dos indígenas de Santa Maria e que também se destacam como narradores desta história de vida do povo *Tembé*. Dona Judite Vital da Silva, “Seu” Jede (como é conhecido, ou Ademir de Souza e Silva) e Sebastião (morador do Areal), são importantes para aquela área onde as aldeias se localizam pelos seus contatos com indígenas e não-indígenas, bem como por serem elementos de grande importância no campo da ação política e cultural dos *Tembé* de Santa Maria do Pará. São narradores que conhecem a história e trajetória do povo *Tembé* e que são referenciados pelos parentes quando solicitam informações sobre o povo indígena que ali reside.

O cacique Miguel aparece como narrador das histórias e também se engaja em atividades com fins políticos, fazendo contato com outros grupos indígenas próximos a Santa Maria e, inclusive, sendo assim que descobriu sua pertença *Tembé* através de auto-reconhecimento ao conversar e interagir com indígenas *Tembé* do Alto Rio Guamá,

percebendo costumes, hábitos e palavras em *tupi-tenetehara* similares às que ele usava e ouvia seus pais usando.

Dona Maria Cassiano narra histórias do ontem, casamentos, nascimentos, partos e mortes como se tivessem acontecido há poucos dias. Com sua memória aguçada e de conversa reservada a poucos amigos e indivíduos fora do seu círculo de parentes, faz-se necessário ganhar a confiança desta mulher forte e de estatura alta, a qual impõe respeito por onde passa e por seu jeito recatado fala não mais que o necessário, não mais que o imprescindível. É hospitaleira, nos recebe em sua casa a convite de Dona Judite, tomamos café e comemos bolo na varanda de sua casa enquanto ela fala sobre a vida *Tembé*, percorrendo passado, presente e futuro. Ela nos permite adentrar sua casa e divide conosco fotos e livros que mostram familiares e contam a história deste povo que lutou e negociou muito para ali permanecer até os dias atuais. O interior de sua casa me lembra um altar repleto de referências a pessoas e tempos antigos. Há muita informação, muita história e muita força em tudo o que ela nos conta sobre a trajetória de seu povo.

“Seu” Jede é amigo do cacique Miguel. Ele possui conhecimento acerca do trato com o gado, com as terras e é peça chave na época da cavalgada. Seu Jede cuida dos cavalos, das selas, pratica montaria, ensina seus filhos a lidarem com os animais e é da sua casa que parte a concentração para o evento da cavalgada. É destes indivíduos de conversa tranquila e que está sempre disposto a ajudar. Em um dos momentos da pesquisa de campo, precisei que alguém me ajudasse a conduzir até o Areal e com as primeiras possibilidades esgotadas, lembrei de Seu Jede que é amigo do cacique Miguel e, muito provavelmente, ao me guiar até lá poderia também falar com seu amigo e a família dele, o que não deixaria de ser uma boa visita surpresa. Seu Jede não pensou duas vezes. Quando perguntei se ele poderia me acompanhar, na mesma hora ele parou o trabalho que estava fazendo, tomou banho, trocou de roupa e foi comigo ao Areal. Sei que interrompi seus afazeres daquele dia, mas ainda assim ele foi gentil o suficiente para me auxiliar no trajeto sabendo da minha limitação de tempo para os últimos dias daquele trabalho de campo. Serei eternamente grata.

Dona Judite, esposa de Seu Jede, é uma dona de casa, amiga, confidente, dá conselhos como ninguém. Segundo Beltrão (2014), a atuação de Dona Judite é informada por seus dons, com algo proporcional à participação do xamã do grupo. É observadora e batalha para conseguir o que quer, para concretizar cada um dos melhores planos que traça para a sua vida e para a vida da sua família. É organizada e ajuda as pessoas nas quais ela deposita confiança. Permite que se aproximem de mansinho e se mantém atenta a tudo. Se você for digno de sua confiança, com certeza terá uma amiga para a vida inteira. Ela não mede esforços para lhe

fazer sentir cuidado, respeitado e parte da família. É amante das flores e dos estudos. Dona Judite disse que gostaria de haver concluído seus estudos enquanto era menina, mas que precisou começar a ajudar a família com os trabalhos de casa e isto a afastou da escola. Dona Judite foi quem me levou até a capitoa Maria Cassiano e que me fez ser bem recebida mesmo sem que a capitoa soubesse muito sobre a minha vida, mas soubesse sobre o estudo que eu desenvolvia ali junto aos seus parentes.

O reconhecimento da autoridade da capitoa Maria Cassiano pelos indígenas *Tembé* da aldeia Jeju e Areal situa vários aspectos da também capitoa Verônica *Tembé*, da Terra Indígena do Alto Rio Guamá, a qual faleceu em 2013, com 97 anos de idade. Na carta lida pelo deputado estadual Edmilson Rodrigues, retoma a forma como foi recordada pelos *Tembé Tenethara*, em especial pela liderança Valdeci *Tembé*, seu sobrinho:

a matriarca foi a responsável pela união e aumento populacional de seu povo. Segundo ele, nas décadas de 60 e 70, os *Tembé* quase foram dizimados nos inúmeros ataques que sofreram ao longo da história. Naquele período, com medo dos ataques, muitos foram morar e trabalhar na casa de famílias brancas nos diversos municípios da região do Alto Rio Guamá. E foi aí que Verônica iniciou o seu trabalho de procurar o seu povo, conversar e convencer um por um a retornar para as aldeias e ajudar a unir e organizar a resistência indígena. (Rodrigues, E. Disponível em <http://www.edmilsonbritorodrigues.com.br/pesar-pelo-falecimento-de-veronica-tembe/>)

Nessa linha, a pesquisa sugere o estudo das histórias focando a mulher indígena dentro da vida de seu povo e o que permaneceu ou se atualizou em seu comportamento e obrigações enquanto mulher indígena conforme novos elementos, pessoas e acontecimentos se inseriram no cotidiano *Tembé*.

O senhor Sebastião, morador do Areal, é outra referência de narrador de histórias, porém enquanto o cacique Miguel é referência para as histórias *Tembé*, Sebastião conhece histórias mais voltadas para o imaginário da cidade. Sebastião fala sobre Matinta, Curuviana e outros seres encantados. Ele soube como narrar as histórias todas com o intuito de me deixar aflita ao saber que, mais tarde, dormiria em área aberta no centro cultural do Areal com minha rede, junto aos colegas da pesquisa de campo que estavam ali comigo. Para meu desespero, Sebastião deu até hora aproximada em que os seres encantados apareciam para assustar os visitantes que estavam ali e não eram parentes. Nada como ouvir histórias antes

de dormir vindas de narradores como Sebastião que falam de tudo com tanta propriedade que fica impossível dizer “Não acredito, é tudo faz de conta!”

Os *Tembé* se apresentam perante a comunidade e o município de Santa Maria do Pará por suas diferenças culturais. Eles vivem uma vida com hábitos diferenciados entremeada pela vida da cidade que cresceu em volta de suas aldeias. Aprenderam a negociar e conviver para ali permanecer. Os indígenas do Areal encontram-se mais distantes da cidade, mas os do Jeju estão literalmente à beira da estrada, o que lhes deixa em contato direto e diário com não-indígenas. Os moradores do *Jeju* tem mais fácil acesso aos supermercados, escolas, postos de gasolina e unidades de pronto atendimento médico, o que lhes facilita as atividades diárias tendo em vista que já não podem depender de seu próprio auto-sustento depois de tantas mudanças na área em que vivem por conta do crescimento da cidade, da chegada de fazendeiros, donos de balneários, entre outros.

Há ainda o reconhecimento do grupo de indígenas *Tembé* pelas suas narrativas e festividades, pelas histórias *Tembé* que falam de sua história, seu passado, suas crenças e suas lutas. A identidade *Tembé* e os eventos culturais possuem correspondência entre o reconhecimento político e as ações culturais por eles desenvolvidas, podendo se perceber isto na reinvenção de tradições como o evento da cavalgada ou pelas negociações e permanências, como ocorrem em suas narrativas.

CONCLUSÃO

Numa reflexão geral do trabalho desenvolvido até o presente momento, acredito que atingi os objetivos aos quais me propus no sentido de confirmar a importância das histórias que representam o povo *Tembé*, bem como mostrar que estas histórias representam não só os acontecimentos da vida deste povo, mas também seus hábitos, suas crenças e as atualizações efetuadas por estes indígenas podendo ser percebidas, tais atualizações e permanências, quando as escutamos.

A construção deste trabalho se dá em espiral, como nos estudos dos mitos feitos por Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*, uma vez que o movimento espiralado proporciona retornar, reinterpretar e atualizar quantas vezes forem necessárias cada uma das ideias às quais chegarmos. Tendo em mente que a matéria mítica se trata de uma realidade instável, “permanentemente à mercê dos golpes de um passado que a arruína e de um futuro que a modifica” (Lévi-Strauss 2004 [1962]: 21), na qual se deve sempre atentar para especificidades e peculiaridades do funcionamento interno de cada cultura.

Lévi-Strauss diz que, se a investigação transcorrer de acordo com os planos, ela não evoluirá sobre um eixo linear, mas sim em espiral, voltando a antigos resultados e englobando novos objetos à medida que o conhecimento permita aprofundar a compreensão, cabe ao mito revelar sua própria natureza. Mas para além disso, destaco o pensamento de Almeida (2009) que nos faz perceber a necessidade não só de retornar em círculos e com novas percepções para as mesmas narrativas, mas também da forma de romper com o passado de estigmatização para com o povo indígenas e pensar mais acerca das narrativas enquanto ferramenta política ligada a um movimento cultural de auto-reconhecimento e reafirmação política, desde as narrativas orais até às narrativas escritas mais comumente narradas pelo cacique Miguel.

Este movimento da oralidade para a escrita representa grande força política, organização por parte dos *Tembé* e tomada de poder no sentido de possuírem maior reconhecimento e visibilidade não só diante de outros grupos indígenas, mas também dentro da sociedade não indígena que ainda os reconhece mais e valora seus conhecimentos quando eles adentram nosso sistema de ensino e leis, ou seja, quando eles se apropriam das nossas formas de representação no mundo e se fazem ser percebidos através dos nossos olhos como

eles se veem, e não como nós os vemos e fizemos questão de enxergá-los de forma forçosa por tantos anos.

Com isto, volto aos meus relatórios e diários de campo para reler e repensar meus sentimentos, percepções e atitudes em prol de conhecer melhor as pessoas junto às quais desenvolvo meu trabalho, o grupo no qual elas estão inseridas, as situações e dificuldades pertinentes a este povo neste momento, e mesmo me repensar enquanto pessoa e antropóloga inserida num meio que não é o meu, tendo a sensibilidade de enxergar o outro como um ser que me mostra com novos olhos o mundo no qual estamos inseridos.

E, para além de perceber a importância das histórias contadas por este povo indígena enquanto ferramenta de educação, troca de conhecimentos, ensinamentos e perpetuação da cultura e das tradições indígenas, posso agora enxergar tais histórias observando características que os (re)afirmem enquanto grupo indígena portador de direitos que devem ser respeitados, com todas as suas facetas literárias, políticas, identitárias, culturais e reivindicatórias de uma vida digna e de respeito em relação à sua história, formas de negociação, adaptação e sobrevivência.

Destaco que uma reivindicação que está em pauta atualmente para os *Tembé* de Santa Maria do Pará é a demarcação de suas terras. A luta por esta demarcação de terras é também narrada em suas histórias e dentro das narrativas é possível perceber delimitações de terras, rios, igarapés que fazem o ouvinte perceber a área geográfica correspondente às suas terras tradicionais, deixando explícito que as narrativas também possuem poder político e fazem parte de sua história, suas crenças e sua cultura.

Assim também como Ana Pizarro fala em *Amazônia – As vozes do rio*, a respeito de narrativas que abordam o cotidiano dos povos tradicionais da Amazônia, dizendo que esta é uma região conhecida quase exclusivamente por seu componente indígena. Nela existe uma construção diária de imaginários de povos que são de cultura essencialmente oral e tem a ver com a forma como suas vidas se desenvolveu e se desenvolve, ainda hoje (2012 p. 194). Nestas construções diárias, a história, os temores e as expectativas da comunidade em questão se juntam num imaginário que incorpora as vidas individuais ao destino do povo. Cada comunidade compartilha um imaginário que é responsável pela coesão do grupo e também pelo seu passado e presente.

Pizarro revela, no entanto, que os seres encantados destas histórias estão abandonando as comunidades por conta da destruição da selva, dos rios e do meio ambiente, acontecimentos estes que vieram junto com a modernização e o crescimento das cidades e das

estradas. A construção registra a mudança e a transformação nas vidas destes povos, isto implicou num mundo confrontado, primeiramente, pelo imaginário da igreja católica e, posteriormente, pelo imaginário da igreja evangélica (mais presente atualmente nesta área do município de Santa Maria do Pará). Os moradores deste universo imaginário estão mudando gradativamente, assim como os aspectos e as formas de se manifestar, tendo em vista que uma luta entre poderes distintos está ocorrendo no seio dos imaginários. A autora afirma que:

Os “encantados” não são figuras aleatórias. Eles convivem, fazem parte da vida dos habitantes da Amazônia; explicam, guiam e dão sentido a essas vidas. As forças do imaginário intervêm na vida diária, determinando-a. [...] É a partir de sua história que a comunidade manifesta seus conflitos e seus habitantes revelam as formas de imaginar suas vidas. (Pizarro 2012 p. 203)

Esta literatura indígena, fundamentalmente oral, tem um perfil diversificado, pois fala de cosmogonias e de formas de estar no mundo. Fazem parte do acervo de cada grupo e, nos processos interculturais, vão adquirindo uma construção híbrida. É uma literatura conhecida por oralidades (Pizarro 2012 p. 223) a qual se preocupa em enfrentar o problema da disseminação do material, da pluralidade das línguas, assim como se preocupa também com a ruptura de preconceitos a respeito do literário sendo comumente regido pela noção das “belas letras”. De acordo com a autora, as oralidades são relatos de uma oralidade que persiste na memória dos povos tradicionais e que reúnem numerosas histórias com diferenças e similaridades, presentes em todo o país e, por que não dizer, em todo o mundo.

O fato de ter documento do Ministério Público Federal (MPF) datado a 19 de abril de 2013, desde então reivindicando que a Fundação Nacional do Índio (Funai) agilize o processo de reconhecimento e demarcação das terras indígenas *Tembé* de Santa Maria do Pará, bem como que reconheçam e demarquem outras terras referentes aos demais povos indígenas do Brasil, deixa claro que estes povos não vão se calar diante da demora ou falta de vontade de determinados órgãos em lhes dar o que lhes é de direito.

Levando em conta que a luta pela demarcação de terras está presente em suas histórias (ou oralidades), apresento a seguir a concretização jurídica desta luta através de documento de ação civil pública de indenização por danos morais e materiais coletivos por reparação aos indígenas *Tembé* do município de Santa Maria do Pará, Terras Indígenas Jeju e Areal, pela aflição e sofrimento decorrentes da demora da Fundação Nacional do Índio (Funai) para a identificação e demarcação de suas terras, bem como as avaliações das benfeitorias visando o

pagamento de indenizações para extrusão de posseiros da referida terra indígena para que, enfim, seja entregue aos índios de Jeju e Areal a posse de suas terras tradicionais:

De início, chama-se a atenção para o fato de que esta demanda está sendo ajuizada no dia 19 de abril de 2013, que é o Dia do Índio, ou melhor, Dias dos Povos Indígenas, data a ser lembrada não apenas pelo seu caráter histórico, mas também por ser uma referência na luta pela concretização dos direitos indígenas às suas terras, mediante a participação coletiva e a atuação efetiva dos órgãos públicos e da sociedade.

Nessa esteira, é o momento propício para reflexão sobre esses povos que ocupam o território brasileiro desde muito antes da chegada dos exploradores europeus por volta do ano 1500. O MPF, um dos órgãos responsáveis pela defesa dos direitos indígenas, aproveita a data para intensificar a defesa da garantia das terras que tradicionalmente ocupam, prevista na Constituição (artigo 231) e no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973).

A ideia, muitas vezes difundida por aqueles contrários aos direitos indígenas, de que “há muita terra para pouco índio” decorre justamente do desconhecimento das distintas lógicas espaciais dos povos indígenas, principalmente daqueles que vivem em áreas da floresta amazônica, bem como da ocultação da realidade fundiária da maior parte dos povos indígenas das demais regiões brasileiras, onde as dimensões das terras que lhes foram reconhecidas são, em não poucos casos, insuficientes para sua reprodução física e cultural.

Deve-se ressaltar que o paradigma multicultural, exaltado e decantado pela Constituição de 1988 e pela Convenção no 169/OIT, ratificada pelo Brasil, põs abaixo a visão de que o Estado brasileiro pode impor o seu olhar homogêneo às diversidades étnicas, culturais e comportamentais, entre outras, existentes na sociedade brasileira. Ao contrário, passa a prevalecer a igualdade como reconhecimento, em que o direito à diferença deve servir como mais um norte a guiar as políticas públicas do Estado brasileiro, o que ganha especial relevo quando se trata da compreensão dos modos de vida das populações indígenas.

Tal cenário merece um enfrentamento mais contundente pelos órgãos que detêm a prerrogativa constitucional de tornar efetivas as garantias previstas na lei fundamental, notadamente o Ministério Público e o Judiciário, de modo a que seja assegurada aos povos indígenas o direito a demarcação de suas terras.

É com este espírito que o Ministério Público Federal, por meio de suas unidades, vem ao Judiciário descrever o cenário alarmante em que se encontra a demora na demarcação das terras indígenas e requerer a condenação da União a que cumpra os seus deveres constitucionais e legais.

A mobilização deste dia, simbolicamente designado como o Dia “D” da Terra Indígena, representa a atuação concertada dos Procuradores da República com o fim de mostrar que os problemas constatados na

FUNAI, pela demora na demarcação das terras indígenas, não devem ser vistos de forma isolada.

Trata-se de uma realidade comum às diversas regiões do país, que decorre de uma flagrante ineficiência da prestação do serviço, impondo-se à União, por meio da FUNAI, que preste contas à sociedade brasileira e dê uma pronta resposta aos povos indígenas neste campo.

Sob esse prisma, o Ministério Público Federal vem ao Poder Judiciário denunciar a grave situação da demora na demarcação das terras indígenas, ante o estado de letargia institucional da Fundação Nacional do índio.

Essa demora do Estado para regularizar terras indígenas deixa tal parte da população vulnerável. Segundo o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), as terras que continuam sem regularização final, mesmo as registradas e declaradas, são mais expostas a invasões, ocupações, desmatamento e exploração ilegal de recursos naturais. (MPF - REFERÊNCIAS: PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS N°: 1.23.000.000397/2005-01 (Principal) e 1.23.000.001956/2011-30 Apenso)

A inobservância ao mandamento constitucional que determina a demarcação das suas terras no prazo de cinco anos, a partir da promulgação da Constituição, implica em toda a sorte de infortúnios enfrentados pelos membros da respectiva comunidade. Em face da demora, agrava-se ao longo dos anos as precárias condições de sobrevivência das famílias indígenas, produzindo uma insegurança sociocultural.

Busca-se, portanto, a indenização por danos morais e materiais coletivos efetuados contra os indígenas *Tembé* das aldeias de Jeju e Areal, bem como o comprometimento com a obrigação de fazer a demarcação física de sua terra indígena. A delonga na conclusão dos procedimentos demarcatórios tem criado um duplo ônus aos indígenas, tendo em vista que além da insegurança de não terem um território oficialmente delimitado para sua existência e reprodução física e cultural, ainda lhes implica a recusa da prestação de serviços de saúde e saneamento.

Fato importante que cabe ressaltar é que uma mudança fundamental vem ocorrendo no campo do imaginário dos povos tradicionais, uma vez que os indígenas começaram a escrever e publicar seus próprios textos para conhecimento do grande público, ou seja, eles não precisam de intermediários, não precisam mais do escritor que interpreta e traduz suas palavras, não há mais a necessidade do antropólogo ou intelectual “autorizar” a palavra indígena. Estes povos se autorizam por si próprios a produzir literariamente seu

conhecimento, o que representa uma mudança de grande importância para sua visibilidade e conhecimento por outros povos e pela sociedade não-indígena.

Destaco que a união e organização do povo indígena *Tembé* serão sempre meus pontos de motivação mais fortes para seguir pesquisando, observando, escutando, escrevendo e dialogando no intuito de construir uma via de mão dupla para o conhecimento e a informação entre nós (não indígenas) e eles –*Tembé*–, tendo em mente, sempre, que o dossiê nunca está completo, ou seja, que há sempre mais a descobrir e estudar.

Concluo este trabalho no intuito de que eu possa não apenas adquirir conhecimento para mim, mas para ser capaz de auxiliar no que me for requerido pelos *Tembé* a vê-los munidos de tudo o que lhes é de direito, seja no que tange à luta pelo seu território, pela educação com escolas próprias indígenas, seja pela saúde específica ou quais sejam os outros temas que lhes permitam ser o povo forte e organizado que sempre foram e são até hoje.

E, por fim, desejo não só aos que ainda vão se debruçar sobre o estudo das histórias indígenas amazônicas, mas desejo que eu também não me esqueça nunca que a beleza de estudar os discursos desta região reside em conhecer as tensões originárias da cultura de um povo e de um continente, em reconhecer a diversidade que a Amazônia abriga, bem como sua multiplicidade cultural, o espaço do inacabado e do deslocamento, reside em enxergar um cenário de construções repleto de negociações e deslizamentos no campo do imaginário, e fundamentalmente reside em ter certeza, para além de qualquer interpretação, que o dossiê nunca está completo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acsehrad, H. 2010. Mapeamentos, identidades e territórios. In.: *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*, pp 231-345. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional.
- Aleixo, M. T. 2013. *Violência contra a mulher entre fronteiras e direitos de indígenas e quilombolas*. Projeto de qualificação de dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Almeida, A. de. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In.: *R. brasileira de estudos urbanos e regionais*, V. 6, n. 1. Rio de Janeiro, maio.
- _____. 2009. *Estigmatização e território – Mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- _____. 2009. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito*. In.: *Diversidade do campesinato: expressões e categorias* (GODOI, Emília Pietrafesa de et al, org.). São Paulo, Editora UNESP. Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.
- Almeida, M e Queiroz, S. 2004. *Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: A Autêntica; FALE/UFMG.
- Alonso, S. 1996. *Os Tembê de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembê*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 231p.
- _____. 1999. *A disputa pelo sangue: reflexões sobre a constituição da identidade e “unidade Tembê”*. Novos Cadernos NAEA, V. 02 (2), p. 33-56.
- _____. 2000. *A relação pesquisador-pesquisado: a “obrigação” de “ajuda”*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia, V. 16, N. 01, p. 03-84.
- _____. 2010. *First Time. The historical vision of an afroamerican people: Reflexões a respeito da construção do objeto e procedimentos analíticos usados por Richard Price*. In.: *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. V, n. 2, p. 155-177.
- Alves, P. 2009. *Narrativas antropológicas e literatura: diálogos e silêncios*. Buenos Aires: Anais da X RAM.
- Bachelard, G. 1988. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- Barth, F. 2000. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In.: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Barthelémy, D. 2010. *A cavalaria*. São Paulo: UNICAMP.

- Barthes, R. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- Bartolome, M. A. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In.: *Mana*. Vol. 12. Nº 01. Rio de Janeiro: April. (p. 39-68)
- Bartra, R. 1993. *Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito*. In.: *Alteridades* 3 (5), p. 35-50.
- Barata, C.; Beltrão, J. 2014. *Corporeidade e gênero em revistas brasileiras de Ciências Humanas (2008-13): Limites e contribuições ao debate sobre Povos Indígenas a partir do caso Tembê-Tenetehara*. Espaço Ameríndio, V. 08, N. 02, p. 11-48.
- Beltrão, J. 2012. *Histórias “em suspenso”: os Tembê “de Santa Maria”, estratégias de enfrentamento do etnocídio “cordial”*. Revista História Hoje. Vol. 1, N 2, ISSN 1806-3993, Biênio: Agosto de 2011 a julho de 2013. Editora Responsável: Patrícia Melo Sampaio – UFAMP. P. 195-212.
- Beltrão, J.; Lopes, R. 2014a. *Diásporas, homogeneidades e pertencas entre os Tembê Tenetehara de Santa Maria*. ACENO, V. 01, N. 01, p. 123-143.
- _____. 2014b. *Instituições totais, demografia & genocídio na Amazônia: Segundo a trajetória dos Tembê/Tenetehara no Pará*. In.: XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais, População, Governança e Bem-Estar. São Pedro/SP-Brasil, de 24 a 28 de novembro de 2014, 2014b.
- Benjamin, W. 1994. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In.: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Boas, F. 2010.
- Boudin, M. H. 1978. *Dicionário de tupi moderno: Dialeto tembê-tênêttéhar do alto do Rio Gurupi*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas.
- Bourdieu, P. 2009. *O Senso Prático*. Petrópolis: Vozes.
- Bowell, J. 1808. *Education of the lower orders: a second letter to Samuel Whitbread, Esq.* M.P. Londres, apud Abreu, M. 2006. *Cultura letrada. Literatura e leitura*. São Paulo: UNESP.
- Braga, Laércio da Silva. 2011. *Povo feito semente: Ruptura e resistência dos Tembê de Santa Maria do Pará*. Belém: Editora Cromos. ISBN 978-85-64067-18-9.
- Calleja, Raúl Nieto; Bolán, Eduardo Nivón. *Etnografía, ciudad y modernidad: hacia una visión de la metrópoli desde la periferia urbana*. In.: *Alteridades*. 1993 3 (5), p. 69-77.
- Camargo, E. 2002. Narrativas e o modo de apreendê-las: A experiência entre os caxinauás. In.: *Cadernos de campo*. N. 10. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Carvalho, I. 2003. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. In.: *Horizontes Antropológicos*. Ano 9, N. 19, p. 283-302, jul. 2003. Porto Alegre.

- Carvalho, J. 1998. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In.: *Horizontes Antropológicos*. Ano 7, N. 15, p. 107-147, jun. 1998. Porto Alegre.
- Carneiro da Cunha, M. 2002. *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá. Práticas e Conhecimentos das Populações*. 1 ed., v. 1. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cereja, W e Magalhães, T. 2002. *Português: Linguagens*. Ed 2. São Paulo: Atual.
- Coutinho, A. 1978. *Notas de teoria literária*. Ed 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cunha, M. 2002. *Enciclopédia dos Povos da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Csikszentmihalyi, M. 1998. *Novas Atitudes Mentais*. Lisboa: Edições 70.
- Derrida, J. 2006. *Torres de Babel*. Minas Gerais: Editora UFMG.
- Dourado, S. 2010. Os conhecimentos tradicionais como objeto de disputas no campo: a diversidade dos sentidos relacionais. In.: *Conhecimentos Tradicionais e Territórios na Pan-Amazônia*. Caderno de Debates Nova Cartografia Social. Manaus: UEA Editores.
- Duprat, D. 2007. Prefácio. In.: *Direitos dos Povos de Comunidades Tradicionais no Brasil. Declarações, Convenções Intrenacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: PNCSA Documentos de Bolso.
- Eliade, M. 1989. *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.
- Elias, N. 1995. *O Processo Civilizatório*. São Paulo: Zahar.
- Fargetti, C. 1987. Céu e Terra: relações em um mito juruna. In: *Impulso*. Revista de Ciências Sociais e Humanas. V. 1, n 1. São Paulo: Editora UNIMEP.
- Fernandes, E. 2011. *Luta por direitos: estudos sobre a Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.
- _____. Fernandes, E.; Silva, A.; Beltrão, J. 2011. *Associação indígena Tembé de Santa Maria do Pará: um relato sobre a luta por direitos étnicos*. Amazônica: Revista de Antropologia, V. 03, N. 02, p. 392-406.
- Fernandes, R. 2010. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.
- _____. Fernandes, R.; Beltrão, J. s/d. *Educação e conflito: tradição, catequese e "civilização" entre os Tembé Tenetehara "de Santa Maria" no Prata/Pará. (1898/1921)*. Inédito.
- Foucault, M. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. *A arqueologia do saber*. 2002. Ed 6. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Gallois, D. 2008. Por que valorizar patrimônios culturais indígenas? In.: *Ciência e Cultura*, V. 60, n. 4, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- Galvão, E. 1996. *Diários Tenetehara*. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNAI.
- Garcia, T. 2014. *Alcoolização entre os Tembé de Santa Maria do Pará*. Qualificação de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.
- Geertz, C. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gnerre, M. 1998. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes.
- Godelier, M. 2008. *Comunauté, Societé, Culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gomes, M. 2002. *O índio na História: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- Gomez-Peña, G. 2005. En defensa del arte del performance. In.: *Horizontes Antropológicos*. Ano 11, n. 24. Porto Alegre.
- Gonçalves, M. 1996. *Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaióá e índios do Xingú*, de Eduardo Galvão. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. 2001. Introdução – Ação, criação, percepção e cosmologia. In.: *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Piranhã*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Hill, J. (org). 1996. *History, power and identity*. Iowa, USA: University of Iowa Press.
- Hobsbawn, E.; Ranger, T. 1984. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Iser, W. 1996. O fictício e o imaginário. In: *Perspectivas de uma Antropologia Literária*. Rio de Janeiro: EDUERJ. Apud Paulo César Alves.
- Jolles, A. 1976. *Formas simples*. São Paulo: Cultrix.
- Jozef, B. 1974. Borges: linguagem e metalinguagem. In: *O espaço reconquistado*. Petrópolis: Vozes.
- Landowski, E. 2002. *Presenças do outro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Leach, Edmund. 1995. *Sistemas políticos da alta Birmânia. Um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo. Edusp, p. 318-319.
- Le Goff, J. 2003. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Lévi-Strauss, C. 1980. Aula inaugural. In.: *Desvendando Máscaras Sociais*. Alba Zaluar. Rio de Janeiro: FRANCISCO Alvez.

_____. 1989 [1962]. *O Pensamento Selvagem*, 8ª edição. Campinas: Editora Papirus.

_____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido: mitológicas*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004 [1966]. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.

Lima, F.; Barbosa, P.; Campos, M.; Jafelice, L.; Borges, L. 2014. *Relações céu-terra entre os indígenas do Brasil: distintos céus, diferentes olhares*. In.: História da astronomia no Brasil. Recife: MAST/MCTI, Cepe editor.

Lima, L. C. 1974. *Mito e provérbio em Guimarães Rosa*. Revista Colóquio/Letras, n. 17, p. 14-28, jan.

Lima, P. 1954. *Deformações tegumentares e mutilação dentária entre os índios Tenetehára*. Boletim do Museu Nacional, N. 16, p. 01-22.

_____. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

Lobo, R. G. 2016 *Naturezas esfumaçadas: Os Tembé e o mercado de crédito de carbono*. Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Lopes, R. 2012. *Tempos, espaços e cultura material no Prata – Arqueologia Tembé/Tenetehara*. Projeto de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

_____. 2015. *Os Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará: entre representações e diálogos antropológicos*. Porto Alegre: Iluminuras, V. 16, N. 38, p. 219-254, jan./jul.

Marre, J. (1991) História de vida e método biográfico. In.: *Cadernos de Sociologia*. V. 3, p. 55-88.

Martínez, Isabel. *Naturaleza-cultura: un marco de análisis para la relación persona-cosmos*. An. Antrop. 43 (2009), 69-90, ISSN: 0185-1225.

Mattelart, A. 2005. *Diversidade cultural e mundialização*. São Paulo: Parábola.

Maybury-Lewis, D. 1990. *O Selvagem e o inocente*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Mignolo, Walter. 1995. *The darker side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. 2003. Globalização, “Mundialización”: processos civilizadores e a recolocação de línguas e saberes. In.: *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte. Ed. UFMG, p. 376-420.

Moraes de Freitas, A. 2005. *Memória de Igarapé-Açu: um livro sobre Igarapé-Açu. Sua história...sua terra...sua gente*. Belém: Gráfica Supercores.

Müller, R. 1998. O corpo em movimento e o espaço coreográfico: antropologia estética e análise do discurso no estudo de representações sensíveis. In.: *Além dos territórios: um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Ana Maria de Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoy. Campinas: Mercado de Letras, Departamento de Antropologia, IFCH, Unicamp, p. 271-286.

Muniz, P. 1913. *Instituto Santo Antônio do Prata*. Pará: Typ. da Livraria Escolar.

Nimuendaju, C. 1993. *Etnografia e indigenismo — Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. São Paulo: Editora da Unicamp.

Oliveira, J. P. 1998. Apresentação. In.: *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa (p. 7-14)

_____. 1998. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Rio de Janeiro: Mana, Vol. 04, N. 01, ISSN 1678-4944 (p. 47-77).

_____. 2014. Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: Memórias do terror e instrumentos da etnografia. In.: *Saberes locais, experiências transnacionais: interfaces do fazer antropológico*. Fortaleza: ABA Publicações. ISBN 978-85-420-0415-1. P. 331.

Orlandi. E. P. 1996. *A linguagem e seu funcionamento: as formas de discurso*. Campinas: Pontes.

Panourgíá, N. 2002. Interview with Clifford Geertz. In.: *Anthropological Theory*. 2:4.

Parâmetros Curriculares Nacionais - Secretaria de Educação. 1998. Brasília: MEC/SEF.

Patrício, M. 2007. *Relatório Informação/Técnica Jeju e Areal – Tembê de Santa Maria do Pará*. Fundação Nacional do Índio. Santa Maria, p. 42.

Peixoto, N. 1987. *Cenários em ruínas*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Pérez, A. 2001. De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas. In.: *Revista de Antropología Experimental*, 01.

Pierce, C. 2008. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, ed 4.

Pizarro, A. 2012. *Amazônia – As vozes do rio*. Minas Gerais: Editora UFMG.

Poutignat, P. 1998. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: Unesp.

Rice, F. 1934. *O idioma Tembê (Tupi-Guarany)*. Journal de la société des américanistes, V. 26, N. 01, p. 109-180.

Ricoeur, P. 1997. Mundo do texto e mundo do leitor. In.: *Tempo e narrativa (tomo III)*. São Paulo: Papyrus.

- _____. 1994. *Tempo e narrativa (tomo I)*. São Paulo: Papyrus.
- Roosens, E. 1989. *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. San Francisco, USA: Ed. Sage.
- Ruppert, E., Fox, R.; Barnes, R. 2005. *Zoologia de Invertebrados*. São Paulo: Editora Roca, 7 ed.
- Sapir, E. 2013. *A Linguagem: Introdução ao estudo da fala*. Ed 2. São Paulo: Perspectiva.
- Saramago, J. 1990. *História e ficção*. Lisboa: Jornal de Letras, Artes e Ideias.
- Saussure, F. de. 2002. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 30 ed.
- Sahlins, M. 2004. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In.: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Santos, G. 2008. Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença. In.: *Estigmatização e território. Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Almeida, Alfredo Wagner Berno de e Santos, Glademir Sales dos (orgs.) Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Seeger, Anthony; Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro. 1979. *A construção da Pessoa nas sociedades Indígenas*. Boletim do Museu Nacional. 32: 1-19.
- Shiraishi, Joaquim Neto. *O Direito dos povos dos Faxinais. As interpretações e as interpretações jurídicas*. In.: ALMEIDA, A. W. B.; SOUZA, Roberto Martins de (org.) Terras de faxinais. Manaus: Editora da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2009.
- _____. 2010. “Novas Sensibilidades” Velhas Decisões: notas sobre as recentes transformações jurídicas recentes. In.: *VI Encontro Anual da ANDHEP – Direitos Humanos, democracia e diversidade*. Brasília: Editora da UnB.
- Soares, L. 1998. *Hermenêutica e Ciências Humanas. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 01.
- Souza, T. 1987. Relações Étnico-Raciais: pra que lado mesmo? In: *Impulso*. Revista de Ciências Sociais e Humanas. V. 1, n 1. São Paulo: Editora UNIMEP.
- Sullivan, L. 1986. Sound and senses: toward a hermeneutics of performance. In.: *History of Religions*. V. 26, n. 1, p. 1-33.
- Tadval, M. 2009 *Apontamentos e perspectivas teóricas sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss*. In. *Pensamento Plural*. Pelotas (01) 29-47. Julho/agosto.
- Verissimo, E. 1987 [2001], *Incidente em Antares*. Ed 53. São Paulo: Globo.
- Veyne, P. 1982. Ed. 4. *Como se escreve a História*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 285p.

Wagley, C. 1943. *Notas sobre aculturação entre os Guajajara*. Boletim do Museu Nacional, N. 02, p. 01-12.

Wagley, C. e Galvão, E. 1946. *O parentesco Tupi-Guarani*. Boletim do Museu Nacional, N. 06, p. 01-24.

_____. 1961 [1949]. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.

Weber, M. 1992. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, Editora da Universidade Estadual de Campinas.

Zumthor, P. 2001. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sites

Almeida, A. W. e Glademir, S. (2009) *Estigmatização e território: mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas. Disponível em <<http://www.ibcperu.org/doc/isis/11530.pdf>> Acesso em 10 jun. 2014.

Berberich, G. (2013) *Red wood ants as bioindicators for active tectonic fault systems in the West Eifel (Germany)*. Universität Duisburg-Essen. <<http://www.mdpi.com/2076-2615/3/2/475>> Acesso em 10 abr. 2014.

Boudin, M. 2001. *Povos indígenas no Brasil*. Definição para o nome Tembé Tenetehara. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Tembe/1021>>. Acesso em 5 mai. 2012

Campbell, J. 2013. *Joseph Campbell em entrevistas com Bill Moyers*. Disponível em <<http://www.culturabrasil.org/campbell.htm>> Acesso em 20 jun 2013.

Costa-Neto, E. 2007. *The Perception of Diplopoda (ARTHROPODA, MYRIAPODA) by the Inhabitants of the County of Pedra Branca, Santa Teresinha, Bahia, Brazil*. Acta Biol. Colomb. V. 12, N. 2, 2007. Disponível em <<http://www.scielo.org.co/pdf/abc/v12n2/v12n2a10.pdf>> Acesso em 13 maio 2013.

Firth, R. (1998) *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. Rev. Antropol. vol.41 n.2 São Paulo, 756 pp.

Hartog, F. 2006. *O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história*. Revista Topoi. V. 07, n 12, jan.-jun, 2006, pp. 09-24. Disponível em <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi12/topoi12a1.pdf> Acesso em 25 jun 2012.

Mauss, M. 1974. *Sociologia e Antropologia*. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/dlcv/posgraduacao/ecl/pdf>> Acesso em 27 ago. 2011.

Munduruku, D. 2012. *A escrita e a autoria fortalecendo a identidade*. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>> Acesso em 30 mar. 2012.

Nimuendaju, C. 2014. *Biblioteca Digital Curt Nimuendaju*. Disponível em <<http://biblio.etnolinguistica.org/>>. Acesso em 22 jun. 2012.

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Decreto n. 6040, Art 3. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em 6 jun, 2014

Ponte, V e Aquino, M. 2013. *Para ser mulher verdadeira! – Os Tenetehara-Tembé – Relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais*. Disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/66051>> Acesso em 7 jun, 2014.

Ruppert, E., Fox, R., e Barnes, R. (2005) *Zoologia de Invertebrados*. São Paulo: Editora Roca. Ed 7.

Saramago, J. 2011. Disponível em <www.josesaramago.org>. Acesso em 30 mar. 2012.

Souto, M e Brandão, C. 2012. *Mito, ficção, tradição e modernidade: uma arqueologia das narrativas orais dos Vales do Jequitinhonha e do São Francisco*. Revista Litteris. ISSN 19837429. N 9 mar. 2012. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/MITO_FICCAO_NARRATIVA_maRIAGENEROS_ALITTERIS9.pdf> Acesso em 20 jan. 2014.

Whorf, B. 2008. *Language, thought and reality*. California Digital Library. Disponível em <<https://archive.org/details/languagethought00whor>> Acesso em 20 jan. 2014.

Documento legal judiciário

MPF - REFERÊNCIAS: PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS N°: 1.23.000.000397/2005-01 (Principal) e 1.23.000.001956/2011-30 Apenso