



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

JOSÉ RONDINELLE LIMA COELHO

**OS TEMBÉ NA CIDADE: TERRITORIALIZAÇÃO, TRAJETÓRIA E HISTÓRIA
DOS TEMBÉ QUE RESIDEM EM CAPITÃO POÇO/PA.**

MANAUS – AM
2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C672t Coelho, José Rondinelle Lima
Os Tembé na cidade : territorialização, trajetória e história dos Tembé que residem em Capitão Poço/Pa. / José Rondinelle Lima Coelho . 2019
219 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Ana Carla dos Santos Bruno
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. índios Tembé. 2. etnologia indígena. 3. trajetória. 4. memória. 5. história. I. Bruno, Ana Carla dos Santos. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JOSÉ RONDINELLE LIMA COELHO

**OS TEMBÉ NA CIDADE: HISTÓRIA, TERRITORIALIZAÇÃO E TRAJETÓRIA
HISTÓRIA DOS TEMBÉ QUE RESIDEM EM CAPITÃO POÇO/PA.**

Texto submetido ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Dra. Ana Carla dos Santos Bruno

MANAUS – AM
2019

JOSÉ RONDINELLE LIMA COELHO

OS TEMBÉ NA CIDADE: TERRITORIALIZAÇÃO, TRAJETÓRIA E HISTÓRIA DOS
TEMBÉ QUE RESIDEM EM CAPITÃO POÇO/PA.

BANCA EXAMINADORA

Dra. Ana Carla dos Santos Bruno
Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM)
(Orientadora)

Dra. Maria Helena Ortolan
Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM)
(Avaliadora Interna)

Dr. Raimundo Nonato da Silva
Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM)
(Avaliador Interno)

Dra. Claudina Azevedo Maximiano
Instituto Federal do Amazonas (IFAM)
(Avaliadora Externa)

Dra. Thereza Cristina C. Menezes
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA – UFRRJ)
(Avaliadora Externa)

Dra. Márcia Calderipe Farias Rufino
Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM)
(Suplente)

Dr. Josias de Souza Sales
Instituto Federal do Pará (IFPA)
(Suplente)

MANAUS – AM
2019

Dedico à Sophia, o meu grande amor.

Agradecimentos

Nenhum projeto de pesquisa é executado e pensado só, não seria diferente com este doutorado que estou finalizando. Este é o resultado de muito esforço, muito trabalho, de muitas mãos. Assim agradeço à minha mãe e meu pai, Francisca e Zeca, meus primeiros orientadores, os que me iniciaram nesta árdua trajetória que está sendo estudar, Cliciane Magalhães, minha companheira, obrigado pela parceria, além destes, à Sophia, minha filha, que é a força para sempre continuar.

Somem-se a esses os índios Tembé, os quais me permitiram esta pesquisa, a estes minha estima. Em especial à afilhada *Ywá, Bewary*, Edi, Lindalva, *Ytaputir, Pirá, Piná*, Caripé, Pedro, *Kupi'ir, Taynara*, Seu Joca, Pelé, Lúcia e a grande família que é o povo Tembé. A estes, minha estima.

Não posso esquecer de minha família de sangue que esteve junto comigo nos momentos mais difíceis, a qual foi/é indispensável para tornar a vida mais leve e agradável, obrigado família. Em especial, Guido, Rosa, Renato, Valéria, Ricardo e os sobrinhos. Ainda, tia Léia, tia Luiza, tia Lenir, tio Ronaldo, Vó Eunice (*in memorian*), André, Tiago, Vitor, Elinaldo, Ozias, Vovó Luzia, Vovô Manezinho, tia Édna e tia Terezinha.

Ainda agradeço aos amigos, aos que me acompanham de perto e de longe, a esses que me porporcionam bons momentos durante esta jornada antropológica e às caríssimas ajudas, em especial os (as) Batalha – Oriane, Luciana, Socorro, Oscarina, Fernanda, as Paulas, D. Natalina, o grande Orestes (*in memorian*) e os demais, respeito por esta família. Ainda, os amigos que fiz em Manaus, que são: Franceane (um anjo), Gláucia, Márcio Couto, Charles, seu Cosmo, seu Manoel, João, Vanda Pontes, Dênis, Angélica, Claudina, Rancejânio, Fernando, Ruti Sales, Cloves, Emmanuel e Elieyd. Somem-se a estes, aqueles que também são família: Conceição, Valéria e Josias. Em especial este último, por ter-me lançado o desafio de ir cursar pós-graduação no Amazonas.

Agradeço aos amigos de Capitão Poço: Romeu, Paulo César, Robinho, Jack, Henry, Evaldo, Edleuza, Jair, Alan, Taynara Sales e membros das famílias Associação Ipasep, Professores Futsal, SEMED e Escola Marina Aguiar.

À minha turma de doutorado. Foi uma satisfação compor esta equipe com Davi, Agenor, Aniceto, Andréa, Chris, Silvana e Socorro Batalha.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, um programa que me recebeu de braços abertos e que levarei como a

instituição de nível superior que me deu oportunidade de ser Doutor, por esta instituição, tenho imenso respeito.

Agradeço a todos os professores que contribuíram com minha formação até aqui nesse ponto de minha vida, onde concluo essa tarefa que me foi passada desde as primeiras sílabas escritas até a última palavra desta pesquisa. Em especial, Miriam Mesquita (*in memoriam*), Lenir Pontes, Maurício Costa, Edvan e Elane, Agenor Sarraf, Raimundo Nonato, Odair Giraldin, Thereza Menezes, Deise Lucy e Maria Helena Ortolan Matos.

Agradeço ao Presidente Luís Inácio Lula da Silva, que ampliou a abertura destes espaços para os que possuem menos oportunidade.

Agradeço à minha orientadora, Ana Carla dos Santos Bruno, uma das melhores humanas que a vida me apresentou desde a graduação, admiração.

A todos, meus sinceros agradecimentos.

“Às vezes, eu fico pensando por que a gente mais velho não fala na língua. (...) Lembro que eles falavam que era proibido falar na língua, que se a gente falasse eles ficavam dizendo que não era o certo, que tava errado, que era feio.”

(Francisca Tembé)

Resumo

Os Tembé do Guamá estão em aldeias às margens do rio que dá nome à Terra Indígena Alto Rio Guamá, mas não apenas na Terra Indígena (doravante TI), os Tembé do Guamá são as unidades familiares que residem fora da referida TI, que estão nas comunidades que se formaram no entorno desta, em cidades como Capitão Poço e Ourém. Tais comunidades e cidades mantêm uma relação estreita com a história dos membros deste grupo indígena. Diante disso, esta pesquisa é uma análise das identidades dos Tembé por meio de um estudo das redes de relações dos diversos agentes sociais que busquei dar destaque neste trabalho antropológico, os quais são indígenas (sejam os que residem nas aldeias, ou os que residem na cidade de Capitão Poço) e não indígenas (tanto os que vivem na cidade, quanto os que vivem em comunidades próximas à Terra Indígena). Desta forma, as análises que foram feitas precisam ser pensadas para além de suas ligações com agentes indígenas de outras aldeias, mas podem ser incluídos, também, quilombolas e ribeirinhos. Assim, essas relações me permitiram propor uma análise da conformação do processo de territorialização do grupo, além de viabilizar a tessitura de entendimentos das várias situações históricas as quais esses agentes indígenas foram submetidos, o que foi feito a partir da adoção de uma abordagem de cunho processual. Portanto, considero que, tanto em relação à construção da imagem do índio pela academia, assim como a relação desses agentes indígenas com os não indígenas e com questões ligadas a momentos de embates e alianças entre os Tembé do Guamá com instituições como o Serviço de Proteção ao Índio, Fundação Nacional do Índio, Secretaria Executiva de Educação do Estado Pará e a demonstração das trajetórias de tais agentes nativos e demais agentes com quem esses mantêm relações, foram relevantes para esta pesquisa que se propôs a pensar sobre os processos que levaram a conformação das diversas identidades dos Tembé.

Palavras-chave: Índios Tembé; Etnologia Indígena; Trajetória; Memória; História.

Abstract

The tembé of the Guamá live in villages on the banks of the river that gives name to the Indigenous Land Alto Rio Guamá, but not only in the Indigenous Land (hereinafter IL), the tembé of the Guamá are the family units residing outside of the indigenous land, who are in the communities were formed around it, in cities like Capitão Poço and Ourém. Such communities and cities have a close relationship with the history of this indigenous group members. In view of this, this research is an analysis of the tembé's identities through a study of the networks of the relationships of the various social agents that I sought to highlight in this anthropological work, which are indigenous (whether they live in the villages, or those who live in the city of Capitão Poço) and non-indigenous people (both those who live in the city and those who live in communities close to the Indigenous Land). In this way, the analyzes that have been made need to be considered beyond their links with indigenous agents from other villages, but quilombolas and riverside dwellers can also be included. Thus, these relations allowed me to propose an analysis of the conformation of the group's territorialization process, in addition to making it possible to weave understandings of the various historical situations to which these indigenous agents were subjected, which was done from the adoption of a procedural approach. Therefore, I consider that, both in relation to the construction of the Indian's image by the academy, as well as the relationship of these indigenous agents with non-indigenous people and with issues related to moments of conflicts and alliances between the Tembé of the Guamá and institutions such as the Protection Service to the Indian, National Indian Foundation, Pará State Executive Education Secretariat and the demonstration of the trajectories of such native agents and other agents with whom they maintain relations, were relevant to this research that set out to think about the processes that led to the conformation different Tembé identities.

Keywords: Tembé Indians; Indigenous Ethnology; Trajectory; Memory; History.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1:** “Planta da Vila Nova De Ourem”. Croqui que mostra os Rios Guamá, Guajará e Cayté do Estado do Grão-Pará. Acervo do Arquivo Histórico do Exército, do Rio de Janeiro. Além disso, aparece também o caminho aberto por terra da Villa Nova de Bragança para Ourém. 19
- Figura 2:** Área correspondente a trecho urbano da cidade de Capitão Poço. Fonte: Google Earth. 27
- Figura 3:** Mapa com distribuição de escolas em Capitão Poço. Fonte: Acervo da Secretaria Municipal de Cidades de Capitão Poço. Os números representam escolas, os nomes em cor azul são os bairros. 29
- Figura 4:** Casa de Nivaldo Tembé, Aldeia Pinawá, local em que funcionava anexo da Escola Félix Tembé no ano de 2008, sala de aula. Nesta fotografia Piná Tembé explica aos professores sobre os limites da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Fotografia: Dion, 2008. 38
- Figura 5:** Localização da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Elaboração: Mônica Vasconcelos, 2013. 43
- Figura 6:** Localização das Terras Indígenas ocupadas pelos Tembé. Produzido por Mônica Vasconcelos. 44
- Figura 7:** Localização das aldeias Tembé na TI Alto Rio Guamá. 46
- Figura 8:** Localização das Terras Indígenas onde residem os Índios Tembé no Pará em relação ao município de Capitão Poço/PA. 47
- Figura 9:** II Mostra Cultural que aconteceu entre os Tembé na aldeia Sede. Fotografia: José Rondinelle Lima Coelho, 2017. 53
- Figura 10:** Ramada aldeia Sede. Foto: Lindalva Tembé, 2017. 55
- Figura 11:** Interior da Ramada onde acontece as atividades que envolvem a comunidade. Rondinelle Coelho, 2017. 56
- Figura 12:** Árvore genealógica da família de Naldo Tembé. 64
- Figura 13:** Mapa de localização da antiga Aldeia São José em relação ao município de Capitão Poço e ao Posto Indígena Tembé do Guamá (aldeia Sede), para onde os Tembé mudaram em 1945. 91
- Figura 14:** Mapa de Nova Esperança do Piriá. Na figura acima, é possível verificar a parte mais verde representando a área da Terra Indígena Alto Rio Guamá, que se tangencia com o município de Nova Esperança do Piriá, traçado de vermelho. Google Earth. 96

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 15: Microfilme 1. Croqui apresentando a construção da estrada Guamá-Gurupi. Acervo da FUNAI. | 97 |
| Figura 16: Microfilme 2. Croqui apresentando a construção da estrada Guamá-Gurupi. Acervo da FUNAI. | 97 |
| Figura 17: Microfilme 3. Croqui apresentando a construção da estrada Guamá-Gurupi. Acervo da FUNAI. | 98 |
| Figura 18: Casas de indígenas Guajajara. Acervo pessoal do autor. | 99 |
| Figura 19: Escola Mainumy Zu. Acervo pessoal do autor. | 100 |
| Figura 20: Microfilme 6. Recibo mostrando repasse de recurso para construção da escola. Acervo da FUNAI. | 102 |
| Figura 21: Microfilme 7. Lista de frequência da Escola Indígena Tembé. Agosto de 1946. Acervo FUNAI. | 107 |
| Figura 22: Microfilme 8. Recibo. Arquivo FUNAI. | 122 |
| Figura 23: Microfilme 9. Acervo Funai. | 122 |
| Figura 24: Microfilmagem 10: 1- Caldeira trazida do P.I.N. Uaçá para o P.I.T. Tembé. 2- Vista do roçado do P.I. Tembé do Guamá. 3- Fotografia do gado no P.I. Tembé. | 125 |
| Figura 25: Microfilmagem 11. Casa construída no P.I. Tembé pelos próprios Tembé. | 126 |
| Figura 26: Fotografia de Lúcia Tembé. Acervo pessoal do autor. | 143 |
| Figura 27: Imagem de satélite da Aldeia Ituaçu. Fonte: Google Earth. Acesso em: Junho de 2018. | 150 |
| Figura 28: Fotografia da família de Josimar, formada por Fabrícia (esposa) e Ariadne (filha), 2016. Acervo pessoal do autor. | 151 |
| Figura 29: Casa da família de Josimar Tembé, localizada no residencial Goiânia. Este é um terreno que abrigava a sede de uma fazenda e foi comprada por uma empresa para construir as casas do programa habitacional “Minha casa, minha vida”. Acervo pessoal do autor. | 157 |
| Figura 30: Fotografia feita para o álbum de formatura. Acervo de Taynara Tembé, 2019... | 158 |
| Figura 31: Tembé com guariba moqueada na festa da Moça. Acervo pessoal do autor, 2015. | 164 |
| Figura 32: Magirão na sala de sua casa no Bairro de Fátima. Acervo pessoal do autor. | 170 |
| Figura 33: Ao fundo, ramada e barracos menores para receber os índios oriundos de outras aldeias para festas e reuniões na Aldeia São Pedro. Fotografia feita por Maritó Tembé, 2019. | 171 |
| Figura 34: Crianças Tembé. Acervo pessoal de Maritó Tembé. | 175 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 35: Igarapé São José, o mesmo que dá nome a região e dava nome a antiga aldeia dos Tembé. | 179 |
| Figura 36: Fotografia de Gizeli, 2019. Acervo pessoal do autor. | 185 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Tabela 1 - A tabela acima mostra o número de pessoas que se autodeclararam indígenas em Capitão Poço e nos municípios próximos a Terra Indígena Alto Rio Guamá. Fonte: IBGE, 2010..... | 48 |
| Tabela 2 – Lista dos integrantes da família de Naldo Tembê..... | 65 |

LISTA DE ABREVIATURAS

AGITARGMA - Associação do Grupo Indígena Tembê do Alto Rio Guamá

AGITASI - Associação do Grupo Indígena das aldeias Sede e *Ituaçu*

CEPV - Colégio Estadual Padre Vitaliano Maria Vari

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

DEDIC - Diretor de Educação para Diversidade, Inclusão e Cidadania

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGP - Instituto Histórico e Geográfico do Pará

INSS - Instituto Nacional do Seguro Social

PPGAS-UFAM - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas

PPGAS-USP - Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo

PPP - Projeto Político Pedagógico

RIARG - Reserva Indígena Alto Rio Guamá

SAEN - Secretaria Adjunta de Ensino

SEDUC/PA - Secretária Executiva de Educação/Pará

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPVEA - Superintendência do Plano de Valorização Econômico da Amazônia

TI - Terra Indígena

TIARG - Terra Indígena do Alto Rio Guamá

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 18 |
| Breve Histórico sobre a região do Guamá | 18 |
| Sobre Capitão Poço..... | 25 |
| Relação Pesquisador e os Tembê..... | 35 |
| Docência na Aldeia..... | 37 |
| CAPÍTULO I | |
| Presença Indígena no Nordeste do Pará: Contextualização, Relação e História Tembê. | 43 |
| Dados Etnológicos sobre os Tembê e seus Reflexos na Cidade..... | 54 |
| Balanco Bibliográfico, Teórico e Metodológico | 70 |
| Leituras Antropológicas sobre os Tembê do Guamá, Gurupi, Tomé Açú e Santa Maria | 79 |
| CAPÍTULO II | |
| Os Tembê, o Estado e suas práticas: analogias de discurso, política e conflitos no Posto Indígena Tembê do Guamá | 89 |
| Dos Sertões do Guamá-Gurupi à “A estrada que nunca saiu”..... | 93 |
| Breve análise sobre a educação oferecida aos Tembê: discursos, memórias e relatos da Escola do SPI e a Escola da SEDUC-PA no Posto Indígena Tembê | 104 |
| Passado e presente: agricultura, pecuária e comércio no posto indígena Tembê a época do SPI e atualmente | 116 |
| CAPÍTULO III | |
| Trajetórias cruzadas: os pontos de encontro das trajetórias de índios Tembê quilombolas, e ribeirinhos na região do Guamá..... | 132 |
| Parte I – As Trajetórias Indígenas..... | 132 |
| <i>O campo e o pesquisador.....</i> | 136 |
| <i>Memória individual, coletiva e subterrânea: breve debate</i> | 139 |
| <i>Trajetórias</i> | 142 |
| <i>Trajetória de Lúcia Tembê</i> | 143 |

| | |
|------------------------------------------------------------|------------|
| <i>Trajatória de Josimar</i> | 151 |
| <i>Trajatória de Taynara Temb </i> | 158 |
| <i>Traj ria de Magirão</i> | 170 |
| <i>Percep es sobre os indígenas da cidade</i> | 178 |
| Parte II – As Trajetórias de Quilombola e Ribeirinho | 184 |
| <i>Traj ria de Gizeli</i> | 185 |
| <i>Traj ria de Francisca</i> | 189 |
| CONCLUSÃO | 192 |
| REFERÊNCIAS | 199 |
| ANEXOS | 206 |

INTRODUÇÃO

Breve Histórico sobre a região do Guamá

Em 1621 é criado o estado do Grão Pará e Maranhão com capital em São Luís, as primeiras e grandes empreitadas de reconhecimento da Amazônia foram no sentido oeste – leste e, até então, foram quase que exclusivamente espanholas no século XVII. Já no século XVIII, sendo mais específico, a partir de 1751, a região norte assume grande relevância econômica e política que vai refletir diretamente na ocupação demográfica da referida região, que agora terá como capital Belém. Vale ressaltar que Belém se torna capitania em 1774, condição que consolida e representa domínio português na Amazônia. Assim, a própria dinâmica de ocupação da região do alto rio Guamá esteve/está ligada aos processos de territorializações que envolveram os diversos grupos que estão, ainda hoje em Capitão Poço e adjacências.

Podemos entender também que o domínio de Portugal era representado, no século XVII (retrocedendo na temporalidade), pelo levantamento de fortes militares, a exemplo tem-se o Forte do Presépio, construído por Francisco Caldeira Castelo Branco em 1616, o que gerou o desenvolvimento da vila que deu origem a Belém. Além desta e no decorrer do século XVII, surgem novas vilas que serão relevantes para a ocupação dos espaços da colônia portuguesa, permitindo, na prática, uma administração e proteção lusa. É nesse contexto que, em 1633 surge a vila de Cameté e em 1634 passa a condição de Capitania, em 1636 é criada a capitania de Cabo Norte, onde surgiu a vila de Macapá, em 1752. Além disso, vale destacar que a viagem de Pedro Teixeira se deu em 1636 e 1637, período em que subiu o rio Amazonas até Quito, no Peru (TAVARES, 2008; REIS, 1984). Na região do Guamá é criada, em 1752, a vila de Ourém, a qual aparece no croqui abaixo de 1754.

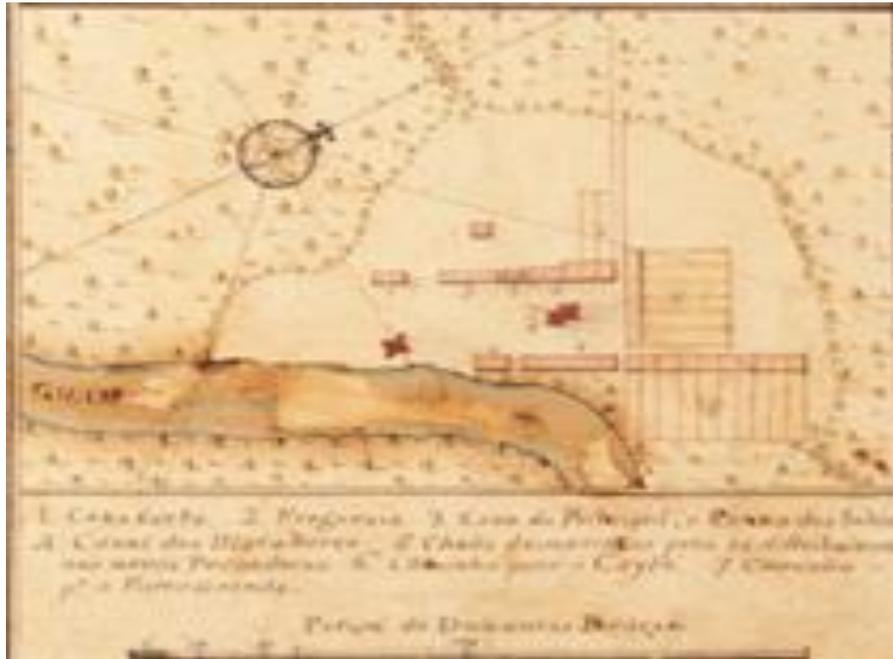


Figura 1: “Planta da Vila Nova De Ourem”. Croqui que mostra os Rios Guamá, Guajará e Cayté do Estado do Grão-Pará, preparado no período de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador e Capim. Gnal. dos Estados do Pará e Maranhão, em 1754 pelo Engenheiro Enrico Antônio Galuzzi. Acervo do Arquivo Histórico do Exército, do Rio de Janeiro. Além disso, aparece também o caminho aberto por terra da Villa Nova de Bragança para Ourém.

O surgimento do município de Ourém, localizado a margem direita do rio Guamá, na zona Guajarina, na primeira metade do século XVIII, se deu quando o senhor Luiz de Moura chegou onde hoje é a referida cidade e construiu a casa-forte, símbolo da presença colonizadora na região. Assim, o crescimento urbano de Ourém deu-se nas proximidades do referido forte, que logo depois passou à posição de freguesia e foi nomeada de Divino Espírito Santo, além de ter sido denominada Vila de Ourém. Vale ressaltar que, no período inicial de formação da referida vila, contava-se com uma quantidade de 150 índios que haviam sido trazidos através de contrabando, além de ter recebido famílias oriundas da ilha dos Açores, que haviam imigrado para esta região com a finalidade de colonizar o Estado do Pará.

Assim, Ourém esteve dentro do próprio projeto de dominação do colonizador português, considerando sua localização estratégica, devido sua relevância às margens do rio Guamá em área de trânsito de diversos grupos na área de fronteira dos atuais estados do Pará e Maranhão. Outra questão relevante, é que hipoteticamente pensando, a vila de Ourém também esteve inserida, no século XVII, em uma iniciativa que representava um “sistema de controle social” (MACHADO, 1989, p. 89) na Amazônia, que sucintamente explicando, pode ser analisado a partir da construção de fortes no intuito de impedir as populações indígenas de manterem alianças com outros grupos europeus que não fossem os portugueses.

No século XVIII, a vila de Ourém viveu a égide da ação do projeto Pombalino, que, entre outras coisas, visou retirar de suas posições de comando os religiosos, onde houve uma desestruturação que derrubava o poder da tutela dos nativos pelas ordens religiosas na Amazônia, que àquela época eram basicamente os Jesuítas, Franciscano, Mercedários e Carmelitas (NETO, 2001). Assim, tais religiosos e seus projetos foram rechaçados diante das demandas do então primeiro ministro português, Sebastião José de Carvalho e Melo, tais demandas eram, basicamente, a execução do tratado de limites, liberdade dos índios, a necessidade de se ter escravos africanos para suprir a mão de obra, incentivar a miscigenação entre portugueses e indígenas e fomentar a agricultura de exportação através do reconhecimento do índio como cidadão. Posteriormente, o governo de Marquês de Pombal tem fim em 1777, no entanto as aspirações iluministas continuaram reverberando suas influências ideológicas por todo o século XVIII e XIX, a exemplo o próprio movimento Cabano.

Sobre a Cabanagem e a região do Guamá, tem-se que a região do rio alto rio Guamá também foi afetada pelo movimento da cabanagem, onde os cabanos atacaram e queimaram o antigo forte de Luiz de Moura. Segundo Matos (2007):

Ourém também manteve atitude hostil ao governo cabano, e em sessão de 17/07/1835, sob a presidência de Jacques de Almeida, recusou terminantemente a dar posse ao professor primário Belizário Rodrigues Martins, que fora nomeado pelo governo cabano Francisco Pedro Vinagre, 'declarando ilegal o título exibido'. Em outubro do mesmo ano registrou-se o falecimento do presidente Eusébio Jacques de Almeida, assumindo interinamente Pereira Lima, voltando a se reunir somente em 23/06/1836, sob a presidência de João Mendes Conde.

Nesse período de silêncio das atas, nota-se um barulho do caos ocasionado por seguintes invasões cabanas, que em princípios de 1836 fizeram depredações e morticínios na vila, só respeitando os refugiados na igreja matriz do Divino Espírito Santo. Nessas investidas, a antiga casa Forte de Luiz de Moura, que já deteriorada pelo tempo e abandono de conservação, foi completamente arrasada.

O líder cabano que chefiou os invasores da vila de Ourém foi Agostinho de Moreira, foragindo-se nos campos de Mururé e depois nas cabeceiras do Induá, onde foi alcançado pelas forças legais. (MATOS, 2007, p. 25)

Percebe-se que as iniciativas de ocupação do espaço para a produção e organização da população que iriam se fixar no Guamá sofreu influência dos diversos episódios históricos marcados por conflitos entre os grupos interessados no controle da referida região. Desde os religiosos, passando por Marquês de Pombal até o movimento da Cabanagem acabaram por influenciar nas situações históricas para se pensar e entender o processo de ocupação do alto Guamá. No entanto, tem-se, de maneira semelhante, que se pesar o próprio deslocamento de Cearenses para o nordeste do Estado e conseqüentemente, as áreas do município de Ourém, tais nordestinos haviam sido trazidos para atuar na produção agrícola no primeiro ciclo da borracha.

Ou seja, considerando que, esta região, diferente de outras regiões da Amazônia, assumiu a função de produzir gêneros agrícolas, destoando das áreas de extração do látex nas

fazendas de seringueiras – produto que sustentou e aqueceu a economia do norte em fins do século XIX e início do século XX – Ourém e regiões adjacentes serviram para se produzir gêneros agrícolas e suprir as demandas de parte do estado paraense. Apesar de que a própria prática da agricultura de subsistência já não era algo novo na região, o que foi explicitado na obra de Hurley(1929), quando este engenheiro se dirigiu para o interflúvio Guamá- Gurupi para pacificar os índios *Ka'apor* com a finalidade de manter o fluxo de produção da região que era importante para o estado na segunda década do século XX.

Mas é na década de 1950, com a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (doravante SPVEA) que os nordestinos se dirigem, de maneira mais intensa para região onde se formou o município de Capitão Poço. No entanto, vale chamar a atenção que antes da SPVEA houve a migração de famílias para a área onde se formou o referido município, a época em que as terras ainda estavam dentro do município de Ourém, no de 1945, justamente no mesmo período de formação do Posto Indígena Tembé. Assim, Capitão Poço, surge, então, em meio à dinâmica populacional de expansão que a partir de frentes pioneiras se direcionam para a região do Guamá, expandido as concentrações demográficas que na primeira metade do século XX se encontram, principalmente às margens da estrada de ferro Belém-Bragança.

Diante disso, tem-se a própria versão “oficial” que diz da chegada no dia 14 de junho de 1945 de um grupo de doze homens que rumou do Arraial do Caeté, no município de Ourém, os quais possuem origem e descendência nordestina, liderados por Rogério Gomes Coutinho que buscaram, junto ao então prefeito do município de Ourém, Hermâncio Alves, que lhes orientou ir até à área onde se localizava um igarapé, que recebeu o nome de Capitão Poço, local para onde esses rumaram, deixando suas atuais colocações e abrindo caminho na mata buscavam melhores condições de vida, onde ocuparam as terras e passaram a praticar agricultura, os referidos migrantes foram: Rogério Gomes Coutinho, citado anteriormente como líder da expedição; Miguel Coutinho Aguiar; José Coutinho Aguiar; Manoel Apolônio de Souza; Francisco de Paula Aguiar; Irineu Gomes Coutinho; Joaquim Ferreira Coutinho; José Gomes Coutinho; Luiz Marques Paiva; João Marques Paiva; Victor Rodrigues Pessoa e José Bento de Barros, ressaltando ainda que o percurso de Capitão Poço a Ourém, que dista 22km (vinte e dois quilômetros), foi feito em um dia e meio. Além disso, destaco que esta área já era de trânsito dos indígenas. (CARVALHO, 2002)

Sobre o citado acima, vale refletir sobre a seguinte questão relativa à migração de nordestinos para a Amazônia, até para que se passe a pensar sobre os fatores que trouxeram esses migrantes até a região Norte, além de refutar a própria versão popularizada da fuga da

seca como único fator determinante para estes agentes sociais se dirigirem para estas regiões. Desta maneira, deve-se pensar, também sobre a busca por melhores condições de vida no tocante a questão financeira e mesmo na ideia de retorno para seus locais de origem, o que pode ser somado, ainda, a vinda de muitos agentes sociais que puderam fazê-lo financiados por parentes que haviam conseguido prosperar na Amazônia (LACERDA, 2002).

Assim, Capitão Poço se mantém como colônia de Ourém até 1961, quando passa a município e se emancipa por meio da lei Estadual nº 2460. Assim, nas décadas que seguiram, o município recebeu mais famílias e, por conta disso, passou por um crescimento demográfico que foi responsável por mudanças e adequações ao meio ambiente das áreas ocupadas e que fizeram com que Capitão Poço adquirisse a condição, tanto física quanto social, que possui atualmente, como se pode se perceber nesse trecho:

O processo de povoamento foi fundamentalmente de caráter espontâneo, registrando seu ponto alto de ocupação no decorrer dos anos 60, o que se torna evidente quando se toma por base de análise a taxa de crescimento demográfico, acusando o patamar de 4,7% ao ano, tendo diminuído para cerca de 2,8% ao ano, já na década 1970/80 (Fundação IBGE 1971, 1981). Como resultante, observa-se ter havido uma estagnação quanto ao número de estabelecimentos rurais e no que se refere à área total ocupada, notando-se, inclusive, uma redução na área cultivada com lavouras anuais, atualmente estabelecida em torno de 9.711 ha, conforme dados da Fundação IBGE (1982). (KITAMURA, 1983, p. 9)

Vale destacar que a atividade agrícola praticada no referido município desde sua ocupação inicial era a plantação de mandioca para a produção da farinha e outros gêneros, tais como o arroz, feijão e milho, como me afirmou José Coelho, 62 anos, nascido no referido município, onde o mesmo aduz que “esses produtos, arroz, milho e feijão sempre foram importantes e plantados, agora que o pessoal parou mais” (entrevista, 25 de setembro de 2019). No entanto, devido ao crescimento demográfico e a entrada de mais imigrantes, principalmente através da BR Belém-Brasília, o que se tem é uma incorporação de pequenos proprietários por latifundiários que praticavam a cultura bovina (KITAMURA *et al.*, 1983), assim como aduz o trecho abaixo:

A construção da rodovia Belém-Brasília, como diz Maria Goretti, faz surgir dezenas de vilas, povoados e cidades que vão se desmembrando de outras e tomando vida própria, principalmente as cidades que surgem tendo ainda o imigrante nordestino como principal fator, como no caso da cidade de Capitão Poço, no Pará, que surge na década de 1950, em meio às transformações que estavam ocorrendo no Brasil. (SOUSA, 2017, p. 27)

Portanto, a formação do município de Capitão Poço está dentro de uma dinâmica colonizadora resultado, também, mas não apenas, do fracasso da economia gomífera e o estabelecimento de iniciativas voltadas para a prática agrícola, que por sua vez foi importante para suprir a falta de gêneros agrícolas diante da escassez dos mesmos no Pará. Assim, é nesse cenário que os imigrantes nordestinos se estabelecem na região do Guamá na década de 1940,

justamente na área onde se formou o município de Capitão Poço. Posteriormente, já no governo ditatorial instalado no Brasil em 1964 é adotada uma política de incentivos fiscais que atraíram, principalmente de áreas do centro-sul do país migrantes que estabeleceram novos arranjos sociais para a região de Capitão Poço e, automaticamente a TIARG, corroborando com esta observação Sara Alonso (1996), afirma que:

Os planos ou projetos de colonização e a política de incentivos fiscais posta em prática pelo governo federal na Amazônia durante o regime autoritário instaurado em 1964, dentre outras decisões e ações favoreceram e aceleraram a concentração da terra agrícola na região amazônica nas mãos de grandes fazendeiros e empresas madeireiras, provocando a expulsão de muitos posseiros da região ou chegados de outras regiões do país, principalmente do nordeste, ao serem obrigados a abandonar suas posses. Uma das "microregiões" mais afetada por estes processos foi a área em torno da RIARG e, posteriormente, como veremos, a própria reserva. Entre a inumerável bibliografia existente a respeito do impacto na região das ações das instituições controladas pelo governo federal na região amazônica desde os anos 60, destacamos aqui um relatório do Instituto de Desenvolvimento Econômico do Pará (IDESP, p. 40)

Portanto, é no decorrer desses cenários históricos que Capitão Poço passa a se apresentar com a diversidade social que é sua marca. Assim, os processos de ocupação da Amazônia durante os períodos da história do Brasil em que se buscou resolver problemáticas ligadas às fronteiras (defesa de território), exploração dos recursos naturais, mão de obra e reforma agrária.

Vale ressaltar que Capitão Poço e sua formação também é resultado da própria política de colonização da zona Bragantina, que levou parte de sua população a buscar outros locais – nesse caso a zona Guajarina, onde fica Capitão Poço – em que pudessem ter melhores condições de vida, algo, que no entender da própria população migrante, seria possibilitado na região do alto rio Guamá, já que tal área possuía atividade comercial estabelecida entre ribeirinhos, indígenas e demais grupos que se encontravam por estas regiões, onde a atividade comercial era aquecida e movimentada pela agricultura de subsistência praticada pelos referidos grupos que tinham na figura do regatão, o atravessador e meio de transporte, pelo rio, da produção que era levada a Ourém para ser revendido no comércio local.

A região do nordeste do Pará, local em que está situado o município de Capitão Poço, faz parte de uma área que teve, portanto, a história da sua ocupação ligada à lógica política que se instalou desde quando o Brasil passou a ser considerado colônia de Portugal, a lógica de exploração dos recursos naturais e mais tarde, espaços de produção para abastecer as necessidades de consumo do mercado interno e externo. No entanto, no caso de Capitão Poço, as frentes pioneiras encontraram, aí, fatores que favoreceram sua fixação desde a década de 1970 com aberturas de estradas que permitiram o escoamento da produção, assim como a própria vinda de mais grupos nordestinos que migraram para a região aumentando a força de

produção e dinamizando ainda mais a economia com a inserção de produtos como a pimenta e a laranja.

Portanto, desde o período colonial, imperial até a instauração da república, a Amazônia é submetida a diversos projetos que em sua maioria foram pensados em lugares totalmente distantes da realidade apresentada na referida região. Vale destacar, então, que a primeira experiência brasileira em relação a projetos de exploração na região amazônica foi a Superintendência do Plano de Valorização Econômico da Amazônia-SPVEA, esta criada na década de 1950, no governo do então presidente do Brasil, Getúlio Vargas (ALVES FILHO e JÚNIOR, 2001). Não obstante, esta iniciativa foi pensada em gabinetes no centro-sul do país, condição que acabava por trazer para essa região inadequações diante das realidades socioambientais, ou seja, tais projetos não refletiam as demandas e especificidades dos grupos sociais e ambiente ao qual eram implantados.

Dessa maneira, desde os séculos XVI até a história mais recente do Brasil, a Amazônia assume um importante papel econômico para países estrangeiros que veem nas suas riquezas vegetais, minerais e potencial agrícola, oportunidades de lucro. Portanto, as drogas do sertão, a madeira, a borracha e atualmente o agronegócio fizeram parte de projetos que desconsideram as necessidades das populações abastadas que vivem de formas diversas na grande região da Amazônia Legal.

Por outro lado, as iniciativas citadas anteriormente, de ocupação, acabaram por criar redes de sociabilidade diversas, das quais receberam destaque os próprios indígenas, negros, portugueses – esse último na história mais recente do país – e os nordestinos. Sobre nordestinos, esses foram trazidos às lavras pelos projetos de ocupação e exploração da Amazônia, para assim responder as demandas dos governos, principalmente na segunda metade do século XIX. Muitos vieram fugidos também, mas não apenas das grandes secas do nordeste, na busca oportunidades de enriquecimento para retornar a seus lugares de origem, outros vieram financiados por parentes que conseguiram obter ascensão financeira após estabelecidos nas áreas úmidas do norte do Brasil. Nesses locais, passaram a atuar na extração da borracha, atividade agrícola de subsistência e mais tarde – década de 1970, considerando o exemplo de Capitão Poço – em uma agricultura voltada para o cenário nacional e internacional, ou até quando lutaram como soldados (a época da segunda Guerra Mundial) que se entrincheiraram nas matas contra doenças, animais e o abandono do estado brasileiro.

Num plano mais local, considerando a entrada de agentes sociais de áreas diversas no interflúvio do Guamá-Gurupi, tem-se uma ocupação na região marcada pela presença de negros, índios, ribeirinhos e demais grupos os quais, em diferentes momentos, chegaram a esta região,

partindo de seus locais de origem por várias motivações. No entanto, chamo atenção que origem, motivação de (i)migração e a situação dos interlocutores nos locais onde residem atualmente receberam ênfase nas ponderações desta pesquisa. Assim, desde o século XVII e XVIII já se tem uma entrada nesta região de iniciativas locais para se atender necessidades ligadas a planos macro, como afirma o trecho a seguir:

A partir dessa perspectiva fica claro o desenvolvimento da região Norte, sobretudo após a transferência da sede do Estado Grão-Pará e Maranhão para Belém, quando se acelera o processo de colonização e exploração da região, e com isso é possível perceber a criação de novas vilas, como parte das estratégias para se obter o controle dessas terras.

Nesse sentido, nota-se a criação de vilas como pontos estratégicos que surgiram ao longo do processo de colonização. Desse modo, podem ser citadas: a Vila de Cameté, fundada em 1633; a Vila de Macapá, em 1752; a Vila de Bragança, remontando o ano de 1622; a de Salinas, que remonta ao ano de 1656; a Vila de Ourém, em 1753. (SOUSA, 2017, p. 17)

Portanto, o próprio processo de ocupação da zona Guajarina, na região Nordeste do estado do Pará, onde se encontra Capitão Poço está dentro de projetos de ocupações, explorações e produções pensados à lógica do colonizador, onde despontam como dando relevância no que tange suas atividades comerciais e agrícolas. Diante deste contexto se encontram negros, indígenas e colonos de diversas origens. Por isso, o que trato nesta parte da pesquisa, se refere à trajetória de agentes sociais de grupos étnicos distintos, como quilombolas e ribeirinhos que residem em Capitão Poço, observando sua relação com os indígenas Tembé.

Sobre Capitão Poço

Capitão Poço é uma cidade com aproximadamente 52 mil habitantes que fica situada na região nordeste do estado do Pará (IBEG, 2010). A história desse município se confunde com a política de ocupação que remete ao fim do governo Getúlio Vargas, período em que houve o avanço de grupos de imigrantes que se instalaram nesta e em outras partes do território paraense, à época, área do município de Ourém/PA. Assim, para ser constituído como município houve a necessidade de se desmembrar a área patrimonial do município de Ourém.

A versão mais popular sobre o nome da cidade se refere a presença de um explorador de origem espanhola chamado Capitão Possolo, o qual seria o responsável pelo nome Capitão Poço, porém ainda há uma versão dos indígenas que afirmam que este nome foi criado pelos próprios Tembé, o que fica claro na fala a seguir:

“[...] devido uma das aldeias Tembé ser no encontro dos igarapés que tem lá no bairro do Goaibarana e que devido aquele lugar ter sido uma parte do igarapé que era muito funda. E que como lá morava o cacique, que tinha uns que chamava de capitão. Por isso a cidade é Capitão Poço. Tem uma história de Garrafão também, mas eu só te conto quando tu tiver pesquisando o Garrafão.” (Naldo Tembé, outubro de 2017)

Verifica-se na fala acima, que os indígenas possuem narrativas para legitimá-los como importantes no processo de fundação da cidade, o que representa a necessidade de ser visto como membro que se sobressai nas redes de relações sociais ali existentes. Assim, participando da criação de um dos signos de destaque para a referida cidade, no caso o nome dado a este município, os também reclamam para si um papel de destaque na história de Capitão Poço. Além destas versões sobre a origem do nome da cidade, ainda há algumas outras sobre a origem do nome cidade, como dos próprios ribeirinhos e dos quilombolas. O que há em comum é que todas, de certa forma, sempre apresentam aqueles que contam sua versão, como estando envolvidos na origem do nome.

Faço a observação acima para ilustrar a necessidade de estes agentes se colocarem na história como agentes sociais indispensáveis, como destaque acima, no que diz respeito às narrativas de criação do município, ou seja, estes buscam se tornar protagonistas em meio as relações sociais que se estabelecem na referida cidade. O primeiro grupo de imigrantes nordestinos chegou em Capitão Poço em 1945, por um caminho seguido de Ourém a Capitão Poço que durou um dia e meio, vieram pela floresta. Ao chegar onde é a cidade de Capitão Poço atualmente, deram início às primeiras atividades agrícolas, no local, prepararam um roçado de 105 tarefas. Desde que pisaram no ponto onde surgiu a cidade, tais migrantes sabiam da existência de índios na região onde o município de Capitão Poço foi criado (ALONSO, 1996).

Os Tembê que vivem na cidade de Capitão Poço/PA estão por essa região mesmo antes da chegada da leva de nordestinos que, na versão contada na história oficial deste município, fundaram a cidade no início da década de 1940. Estas famílias chegaram e se apropriaram das terras, demarcaram-nas e dividiram entre si, desconsiderando a presença de sociedades quilombolas, indígenas, descendentes de portugueses e colonos paraenses, que já possuíam residência fixa na região (SOUSA, 2017), algo contatado nas transações comerciais que passaram a ser estabelecidas entre os agentes que, oriundos de áreas ribeirinhas, aldeias e do quilombo, passaram a trafegar pelo meio urbano de Capitão Poço – então em formação – no intuito de vender e trocar produtos de roça, caça, pesca e coleta que eram trazidos para a cidade, principalmente aos sábados.

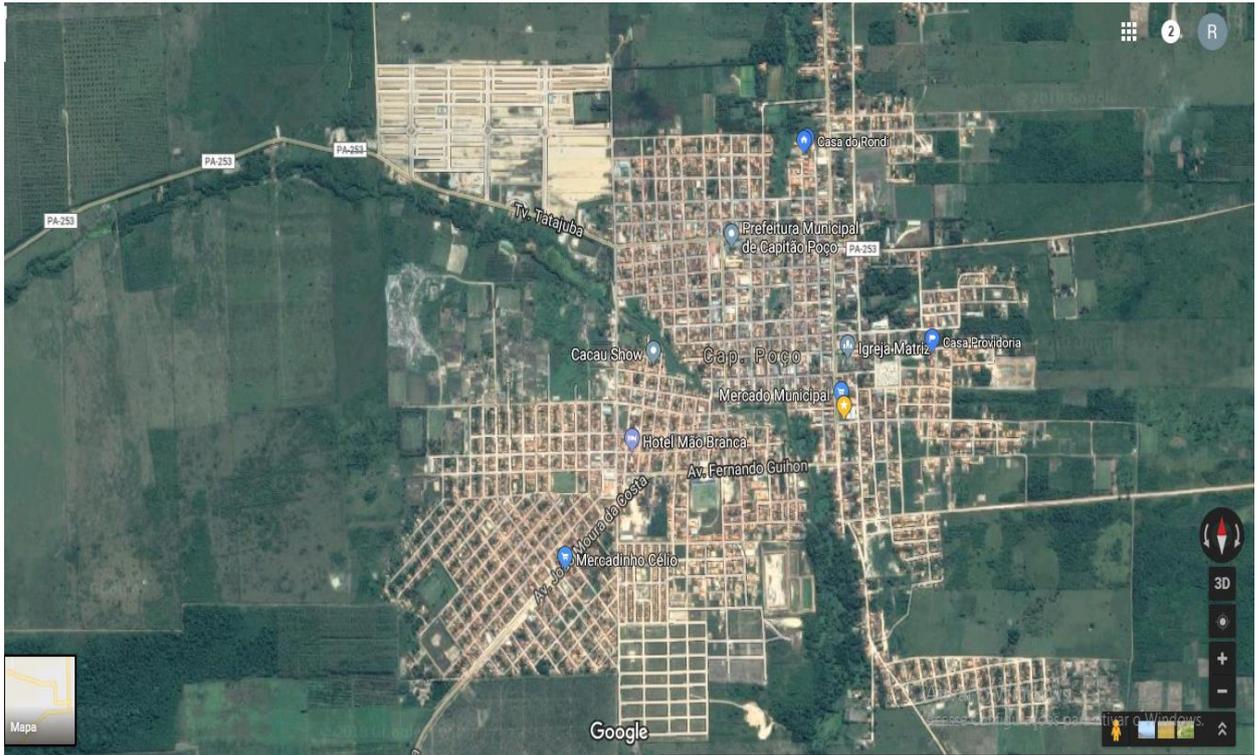


Figura 2: Área correspondente a trecho urbano da cidade de Capitão Poço. Fonte: Google Earth.

O surgimento da cidade de Capitão Poço/PA está intimamente ligado ao momento de declínio da economia da borracha, o que gerou políticas de colonização objetivando o incentivo a práticas agrícolas, que por sua vez visava suprir as demandas nesta região (Nordeste do Pará) a incipiente quantidade de gêneros alimentícios (SOUSA, 2017). Assim, a figura do migrante nordestino surge como indispensável nesse projeto de ocupação das terras devolutas para a produção, assunto que tratarei com mais detalhes no capítulo três desta pesquisa.

A formação social de Capitão Poço é diversa e durante a trajetória histórica deste município muitos grupos foram responsáveis por esta característica multicultural. Os principais grupos sociais que dividem espaços neste contexto demográfico são: ribeirinhos, quilombolas e indígenas (decidi trabalhar com indivíduos destes grupos, devido perceber uma proximidade maior destes com os Tembé). Além destes agentes, estão presentes também, agentes sociais dos grupos dos nordestinos e japoneses.

Por isso, chamo atenção para a forma fluida e dinâmica no qual estes agentes sociais buscam manter-se enquanto grupo, com discursos que defendem uma certa essência, mas que, na prática seus pertencimentos a estas categorias e a definição de suas identidades são marcas também de indivíduos advindos de outros grupos que ultrapassaram fronteiras bem definidas no escopo desses grupos sociais, permitindo que tais fronteiras tão “claras” nas delimitações expostas no uso dos etnônimos de cada grupo apenas signifique uma divisão que não separa.

Falando de outra forma, pode-se dizer que as diferenças entre os grupos étnicos não dependem da separação entre os diferentes indivíduos, mas sim da interação entre estes, das trocas culturais, das relações sociais (BARTH, 2000).

Existe uma quantidade significativa de agentes sociais que se autoidentificam como ribeirinhos na cidade de Capitão Poço, os quais migraram para o contexto urbano, devido a necessidade de acesso às escolas, saúde e/ou em busca de empregos, somem-se a esses motivos, ainda, suas áreas serem ocupadas por fazendas de gato, lavouras de pimenta do reino e laranjais. Apesar desses últimos motivos, algumas comunidades ribeirinhas ainda se mantêm nesse contexto de transformação das áreas de uso comunitário tradicional em grandes latifúndios agropecuários. Assim, os agentes sociais que nasceram e viveram grande parte de suas vidas em áreas nas margens dos rios, tiveram que migrar para a cidade, apesar disso, ainda mantêm algumas práticas comuns às áreas ribeirinhas, como a pesca, a qual é praticada nos pequenos igarapés no entorno da cidade ou mesmo nos pequenos córregos dentro da cidade.

Outro fator que merece destaque é que, ao chegarem no contexto urbano, os ribeirinhos passaram ocupar vagas de emprego no comércio, nas casas (como domésticas), em fazendas próximas da cidade (para onde são levados pela manhã e retonam ao fim da tarde). Nesses contextos, constroem laços de amizade com indígenas e diversos outros agentes de grupos que vivem na cidade de Capitão Poço. Assim, pode-se considerar esse fluxo de cultural como comum aos grupos supracitados, categoria que pode ser entendida como práticas e/ou, de certa forma, objetos que não ficam no mesmo lugar, mas realizam “mobilidades e expansões variadas” (HANNERZ, 1997, p.10).

Assim, fazendo um comparativo entre os indivíduos dos dois grupos - ribeirinhos e indígenas - verifico certa semelhança, quando considero as relações culturais que estabelecem no cotidiano da cidade. Pois, esses grupos, apesar das dificuldades, tornam suas identidades e noção de pertencimento nestas categorias um complexo de características, levando o limite entre seu grupo e os demais, não indígenas, a tornar-se um espaço turvo e sem definições simples, neste local suas identidades são múltiplas.

No entanto, no caso dos Tembé, possuir parentes em aldeias, participar de farinhadas, dos rituais, conhecer narrativas de conflitos pela terra e ter participado de alguns momentos de luta são características e elementos que lhes dão autoridade no pertencimento e reconhecimento como membro do grupo, por mais que os mesmos tenham residência na cidade. Da mesma forma, pode-se considerar que tais elementos culturais (não me refiro apenas aos dos Tembé, mas mesmo a dos demais grupos sociais que aparecerão neste texto) são ressignificados, usados, manipulados e transformados (HANNERZ, 1997) de acordo com necessidades do(s) grupo(s).

Dessa forma, o que chamo de grupos sociais permite que os diversos agentes possam transitar entre os demais grupos e espaços, ao mesmo tempo que se é um índio Tembé, também – o mesmo sujeito – faz parte do grupo quilombola do Narcisa e convive em meio a indivíduos oriundos de diversos locais do nordeste do Brasil, casam, mantêm relações comerciais e firmam acordos. Por isso, é necessário reconhecer que estas relações sociais tão dinâmicas resultam em interconexões culturais nos diversos espaços, ultrapassando as fronteiras que (in)existem entre os diversos grupos.

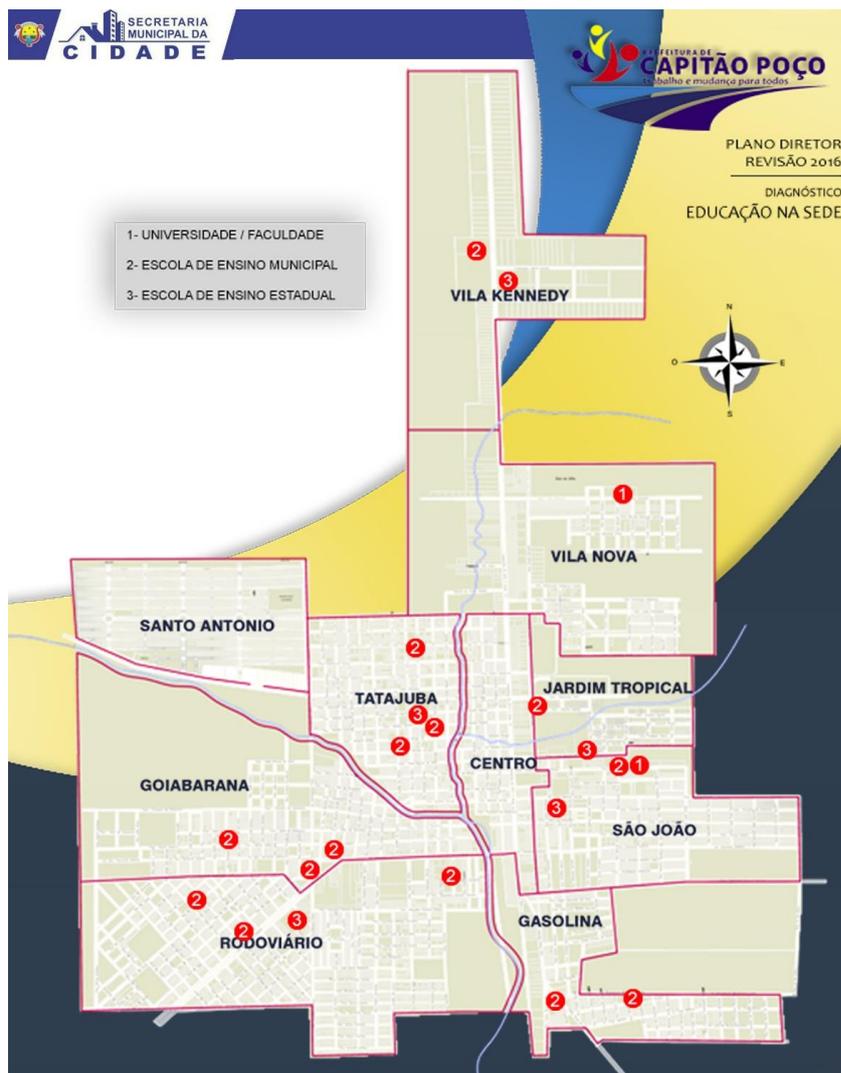


Figura 3: Mapa com distribuição de escolas em Capitão Poço. Fonte: Acervo da Secretaria Municipal de Cidades de Capitão Poço. Os números representam escolas, os nomes em cor azul são os bairros.

Diante disso, esta pesquisa busca fazer uma análise das situações históricas dos Tembé, observando quatro agentes sociais indígenas que vivem na cidade de Capitão Poço/PA. Porém, apesar de pré-definir o que irei dar atenção, principalmente aos índios Tembé, quero que se evidencie que esta tarefa exigiu um olhar especial aos diversos grupos que mantêm relações

sociais com os indígenas em questão. Considerando suas situações no decorrer de suas trajetórias históricas específicas, e assim, propor um entendimento das relações sociais resultante destes encontros, pois seria impossível refletir sobre os Tembé que vivem em Capitão Poço, sem entender os grupos que dividem os espaços da referida cidade no decorrer de suas histórias com esses indígenas.

Portanto, as situações históricas de grupos como as dos ribeirinhos, que migraram das margens do rio Guamá para viverem em bairros da cidade de Capitão Poço (Figura 3), têm suas organizações sociais se inter cruzando com a dos indígenas. Isso sempre me intrigou. A maneira como estes grupos sociais se relacionam, o resultado destas relações, em que suas identidades, enquanto grupo étnico, possibilitaram interseções em suas trajetórias o que resultou em uniões as quais lhes permitiram assumir múltiplas identidades. Essa situação sempre me chamou mais atenção entre os indígenas, que têm no discurso do sangue puro uma marca de seus embates políticos. Diante disso, passei a observar que os grupos vivem em espaços semelhantes. Local onde disputam postos de trabalho, estudando nas mesmas escolas, negociando espaços, praticando comércio informal, construindo redes de relações que se explicam, também, mas não apenas, através da disputa política e da negociação da ocupação dos espaços. Assim, esta pesquisa busca responder um questionamento: de que maneira as relações estabelecidas entre a construção da antropologia, instituições e agentes sociais de outros grupos refletem na formação das identidades do agente social Tembé da região do Guamá?

Por isso, minha proposta para que possa dar conta de realizar uma reflexão que contribua no entendimento deste questionamento, se dá da seguinte forma: três capítulos, os quais terão como pano de fundo os Tembé. Nestes capítulos irei apresentar a complexidade do Processo de Territorialização desse grupo indígena, considerando suas maneiras de organização social e ocupação do espaço a partir de uma lógica nativa, que além de dar ênfase à intervenção do estado nesse processo, também observa as relações estabelecidas entre os grupos, onde política, regras de residência e identidade são dinâmicas e instáveis, variando conforme as necessidades e relações ali estabelecidas (OLIVEIRA, 2002), ou seja, a formação de mecanismos políticos, identificação de grupos sociais novos a partir de identidades que reconheçam as diferenças dos indivíduos envolvidos, a própria relação estabelecida com os recursos do meio ambiente e uma reinvenção da cultura e sua relação com o passado (OLIVEIRA, 1998) são elementos relevantes para que se possa observar a concepção de Processo de Territorialização.

Diante disso, para se pensar a noção de Processo de Territorialização, Oliveira (1998) dialoga com Barth (1969), que por sua vez buscou analisar as relações estabelecidas entre agentes sociais distintos, os quais estavam em contato constante, onde uma das principais

marcas seria que “uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 55), ou seja, esta proposta de análise dá liberdade ao pesquisador para estudar de maneira reflexiva os contatos entre agentes sociais distintos que se relacionam constantemente em um mesmo grupo, ou até em grupos sociais diferentes.

Assim, os Tembé na cidade de Capitão Poço, local onde esses indígenas buscam, na maioria dos casos empregos, mostra que esse deslocamento em direção a Capitão Poço/PA possibilita que se observe uma diversidade de relações sociais onde acarreta em formas dinâmicas de se administrar a própria identidade indígena. Estas relações se estabelecem nos bairros e se reorganizam socialmente a partir de lógicas peculiares que respeitam as regras criadas nesses espaços urbanos. Portanto, esses espaços são locais nos quais os Tembé recriam suas identidades ao se apropriarem de elementos diversos, tais como roupas, religiosidade, dança, novas relações de comércio. Nesse sentido, a própria noção de espaço toma vulto para se pensar a ocupação dos bairros. Por isso, passo a considerar espaço enquanto sua construção social e sua disposição física, em que ambos (espaço físico e social) coexistem e interdependem para que se conformem, considerando a maneira em que se distribuem bens e agentes sociais, e o que resulta da relação destes, no caso, valor (BOURDIEU, 1997).

O primeiro capítulo desta pesquisa faz uma localização sócio-histórica dos Tembé no nordeste do Pará. Assim, neste capítulo mostro uma parte relevante da produção antropológica relevante para pensar sobre indígenas em situações semelhantes a dos Tembé do Guamá, na sua relação com cidades, comunidades não indígenas e instituições. Essa, contextualização pode me ajudar a pensar sobre meu objeto de pesquisa, inclusive sobre minha relação com esses indivíduos, tanto só indígenas, quanto os não indígenas, mostrando-me as limitações na escrita, devido minha presença como agente social ligado aos diversos grupos. Assim, considero que possuo relação com os agentes sociais elencados e deixo claro que apesar de pesquisador, sou, também, um agente social, influenciado por relações familiares, de amizade e de trânsito intercultural pelos espaços com os diversos agentes que formam este município, isso desde que nasci. Assim, estas leituras me possibilitaram refletir sobre meus escritos, os quais precisam ser lidos com as devidas críticas, posto que, apesar do esforço, minhas conclusões e convicções estão imbuídas de experiências que refletem em meu horizonte hermenêutico de interpretação.

Ainda sobre o primeiro capítulo, considero relevante uma reflexão a respeito da produção antropológica feita desde os finais do século XIX. Assim realizo debates sobre obras que trazem dados sobre os Tembé, consciente de que os primeiros trabalhos que falam do grupo talvez possuíssem outros objetivos, que não os da pesquisa antropológica, exigidas para análise dos dados coletados em campo e rigor na escrita.

No segundo Capítulo, evidencio um trabalho etnográfico e estudo de documentação o qual tive acesso nos arquivos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nesse caso, comparei os discursos de lideranças Tembé para entender de que maneira o SPI auxiliou na permanência ou saída dos indígenas no Posto Indígena Tembé do Guamá. Nesse capítulo, fica evidente a interferência desse órgão indigenista no que diz respeito a saída dos Tembé e direção a cidade de Capitão Poço, ou mesmo na permanência em vilas e lugares próximos a Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG).

O terceiro e último capítulo, foi dividido em duas partes: na primeira parte apresento as trajetórias de vida de quatro agentes sociais, todos índios Tembé. Na segunda parte apresento a trajetória de uma agente social, Gizeli, que se autoidentifica como quilombola e Francisca, que assume a identidade de ribeirinha, e todos esses interlocutores e suas famílias vivem na cidade de Capitão Poço.

Portanto, essa proposta se sustenta na noção de trajetória, o que faço atento às críticas feitas por Bourdieu (1996) sobre o assunto, onde o mesmo propõe que se supere a noção historicista de trajetória de vida e se analise as observações no que diz respeito à linearidade resultante da análise de trajetória para se verificar a vida de agentes sociais, devendo-se passar a considerar as próprias rupturas, tão marcantes, na vida das pessoas. Assim, para esse autor, há a necessidade de se lançar mão, junto à noção de trajetória, da teoria de *campo* e *habitus*. Pois, ainda segundo Bourdieu (1996), a trajetória traz consigo uma linearidade ilusória, considerando que a cronologia na vida de agentes sociais suprime as fugas da retidão social. Dessa maneira, apesar de o uso da ferramenta de análise trajetória ser viável, busca-se superar as falhas apontadas sobre essa noção, já que a perfeição dos acontecimentos na vida de um indivíduo com sequência e direção, na verdade é carregada de rupturas, por isso, é uma ilusão retórica, corroborando com afirmação acima, Guimarães (2014, p. 87) afirma:

Compreender as colocações e deslocamentos da trajetória dos biografados através de diferentes campos tem em vista as disposições dos seus *habitus*, enquanto sistemas estruturados e estruturantes (não necessariamente coerentes) e de percepções classificações. Ou seja, Bourdieu critica a coerência e sentido dados aos fatos coletados na história de vida e propõe que biografia e história de vida ganhem rigor metodológico (com recusa ao senso comum) através da adoção da teoria de campos por ele construída.

A partir do exposto no fragmento acima, trato da trajetória das famílias indígenas e dos não indígenas com as quais fiz pesquisa na cidade, considerando seu trânsito, suas histórias nos diversos tempos, suas mudanças, escolhas, ou seja, suas narrativas, coerentes ou não, suas rupturas e falas não necessariamente lineares. Dessa forma, mostrarei as diferenças entre algumas famílias ligadas a lideranças indígenas e, que, por isso, possuem um maior poder econômico e político, e de que maneira esta ligação permite que tais famílias consigam obter

acesso a uma educação com mais qualidade, além de terem acesso à saúde indígena, o que é negado a outras famílias que não possuem relações tão estreitas com suas lideranças.

Para o entendimento e conhecimento da trajetória dos agentes que trago nesta pesquisa, busquei analisar as falas de velhos como o senhor Joca Tembé. Para isso, trato seus dados a partir da categoria de análise memória a luz de Halbwach (2013), o qual aduz sobre o assunto mostrando que esta é resultado de relações com uma diversidade de agentes, tais como e onde estes estão inseridos, em situações espaços onde observei: família, as diversas classes sociais, a escola, a igreja, com a profissão, enfim com ambientes onde os agentes tanto indivíduos Tembé, quantos outros agentes sociais servem de referências para se pensar as possibilidades de interação. Além disso, foi importante, também, lançar mão do uso da categoria memória individual (RICOUER, 2007), para auxiliar no entendimento sobre a própria fala de agentes sociais que num plano individual me levaram a considerar sua imaginação na narrativa.

Vale enfatizar que, de certa forma, estenderei o estudo da memória aos demais grupos pesquisados, ou seja, darei atenção tanto aos indígenas quanto os não indígenas que vivem na cidade, com o objetivo de entender como que estas famílias (as Tembé) são vistas na história da formação social destes bairros. Pois na cidade de Capitão Poço-PA, é comum que sua população saiba da presença de indígenas ali residindo, principalmente nas periferias, apesar da figura do índio não aparecer nos seus discursos. Posso dizer, ainda, que outro fator que reforça a presença indígena na paisagem da cidade e embasa essa afirmativa – o fato de a população saber da existência de índios nessa cidade – se dá devido a existência de suas associações, elemento tão marcantes na conformação espacial de Capitão Poço, as quais foram criadas no intuito de dar aos índios mais autonomia nos gastos de recursos direcionados para a saúde indígena.

Enfatizo sobre a associação que fica na cidade cujo prédio sede – sempre um espaço alugado pelos indígenas – serve de ponto de apoio aos índios que vêm de outras cidades, e por algum motivo, precisam dormir na parte urbana de Capitão Poço, antes de ir à aldeia. Isso ocorre, na maioria das vezes, quando não há mais transporte disponível para levá-los até as aldeias. Por isso, verifico que os agentes sociais Tembé possuem, como vários outros agentes indígenas que residem em contextos urbanos, uma pluralidade de formas de habitação e, mais ainda, conduções diversas da vida urbana, criando associações ou permanecendo na “desorganização organizada”.

Muitas das vezes não participando ativamente das associações indígenas, mas mantendo estreitos laços com agentes sociais de origem comum, tanto em relação aos espaços urbanos quanto em suas áreas de ocupação “tradicional” (BERNAL, 2009). Assim, a vida na cidade

acaba sendo importante elemento para meu estudo, porque a presença indígena no contexto urbano permite complexidade de relações, onde estes agentes sociais Tembé estão pintados, em reuniões, com os carros da saúde na frente do polo indígena com a sigla da Secretaria de Saúde Indígena, aumentando ainda mais a diversidade do meio urbano de Capitão Poço.

Além das associações, outro lugar onde os índios podem ser encontrados, é no mercado municipal, ponto estratégico para voltarem à aldeia, principalmente aos sábados, quando estes vêm até à cidade com a finalidade de comprar alimentos e outros produtos de necessidade para a vida na aldeia. Soma-se a isso, ainda, o fato de trazer a visão de comerciantes em relação às famílias indígenas que compram em seus estabelecimentos. Concluo dando ênfase para a memória da periferia, através da categoria de análise memória subterrânea de Pollack (1989), que em suma seria a memória dos vencidos, dos violentados que a guardam e em momentos específicos as tornam públicas. Estas memórias permitem a reclamação de identidades, ações/feitos e a desconstrução de discursos que se mantêm como oficiais subjugando e tornando simples o que de forma latente é plural.

Assim, considerando os dados etnográficos coletados em campo, somados ao amparo da proposta teórica sobre trajetória, pretendo continuar um trabalho que já vinha fazendo há algum tempo, que em síntese será trazer à tona a trajetória de quatro agentes sociais indígenas e dois não indígenas e suas famílias, com os quais mantenho contato desde a produção do texto da dissertação de mestrado. São agentes sociais que possuem diversas narrativas sobre motivos que as trouxeram para a parte urbana de Capitão Poço, além de mostrar como se dá sua relação com a aldeia e os índios que lá residem.

Portanto, os interlocutores indígenas com quem mantive contato e me ajudaram na construção desta tese representam a parte dos Tembé que vivem na cidade, no entanto, não são as únicas, mas as escolhi devido à “boa” relação que mantenho com estes e que me deram a permissão para refletir sobre o que me propus a fazer, onde usei dados etnográficos e o arcabouço teórico para traçar conclusões acerca dessas pessoas, no sentido em que se considere a relevância da própria noção de território para se analisar questões de identidade, ou seja, o território é visto como algo dinâmico e “determinante” na definição de identidade, no caso Tembé, por exemplo, o que de certa maneira corrobora com o que afirma Almeida (ALMEIDA, 2008) para que se perceba sua relevância no tocante a identidade de grupos sociais, que pode ser observada também nos contextos urbanos de cidades como a de Capitão Poço, lugar com o qual mantenho laços fortes, lugar onde pude conhecer e criar vínculos com os Tembé.

Relação Pesquisador e os Tembé

No final do ano de 1997 minha família retorna de Ananindeua¹ para Capitão Poço (PA), logo após a morte de meu avô paterno, que deixou como herança dois pontos comerciais, um ao lado do outro, localizado em frente ao terminal rodoviário da cidade. Faço questão de dar estas informações, pois a localização de nossa residência nos colocou na rota de passagem dos Tembé que viajavam da aldeia para a capital e fazendo a viagem de volta, da capital para a aldeia, além de nos permitir conhecer pesquisadores, funcionários da FUNAI, membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), mais uma leva de interessados por assuntos variados sobre os Tembé, situação que sempre passava despercebido, pois não estavam na minha agenda de interesse, naquele momento.

Meu pai, então, decide construir um dormitório, esse empreendimento foi um facilitador para entrar de vez na vida e história do povo Tembé. A partir da construção do dormitório, a casa de minha família vira ponto de apoio a indígenas e indigenistas que precisavam dormir em Capitão Poço. É nesse período que conheço também Claudemir Monteiro, então coordenador do Conselho Indigenista Missionário na região Norte. Portanto, desde meus treze anos de idade, quando ainda estava na educação básica em uma escola pública no município de Capitão Poço, passo a conhecer muitas histórias sobre os índios que viviam em aldeias nas proximidades do município.

Histórias tecidas em narrativas carregadas de questões cosmológicas, políticas e territoriais. Com enredos responsáveis pela construção imagética de índios fantásticos que enlouqueciam, os não indígenas que trabalhavam nas escolas da TI, somam-se ainda as histórias de conflitos pela posse da terra onde residem atualmente. Confesso que minhas inquietudes, no início da adolescência, despertaram a curiosidade em conhecer as aldeias da TIARG; o que ocorreu anos mais tarde. O coordenador do CIMI, Claudemir, trouxe para dentro de nossa casa, Dona Isabel, professora nas aldeias desde o fim da década de 1970. Ambos iriam, tempos depois, me apresentar algumas lideranças indígenas ainda na cidade de Capitão Poço. Portanto, considero que os principais responsáveis pelo “gosto” que tomei pelas questões ligadas aos índios Tembé, são Claudemir e D. Isabel. Esta última, mesmo com o fechamento do dormitório, ainda frequenta a casa de meus pais.

Em 2002, o curso de magistério indígena – oferecido pela Secretária Executiva de Educação (SEDUC/PA) – para os Tembé, deu-me oportunidade de conhecer duas indígenas

¹ Região metropolitana de Belém – Pará.

com quem pude conversar sobre a história de seu povo e que são amigas desde então, Angélica e Sônia. Estas me falaram de diversos assuntos, desde a briga do povo pela terra, que estavam na memória como sendo períodos de perigo e tristeza, quando tiveram que atravessar o rio Guamá com crianças, devido a possível invasão da aldeia por posseiros e madeireiros, até as expectativas para o futuro depois da conclusão do curso de magistério. Além desses agentes, outros dois foram relevantes para que eu pudesse conhecer as aldeias: Kershe Ribeiro e Agnaldo Pinheiro, ambos não indígenas. Eles eram professores na aldeia São Pedro, sendo que o primeiro foi quem me levou pela primeira vez à aldeia. Na oportunidade, o professor Kershe Ribeiro convidou-me para lhe fazer companhia em uma viagem até à aldeia, pois teria que resolver questões relacionadas à escola.

Nessa primeira oportunidade, pude conversar com o velho *Tatiua*, uma das mais importantes lideranças do alto Guamá, o qual iria encontrar mais vezes, agora com finalidade de pesquisa relacionada às disciplinas no curso de Licenciatura em História. Kersh é amigo de longas datas do município de Capitão Poço, mas Agnaldo, tornou-se parceiro em longos debates sobre a história, os rituais, os conflitos, a educação Tembé no início dos anos 2000, quando passei a frequentar os momentos de conversa de um grupo de jovens que se reunia na praça do Terminal, portanto, na frente da casa do meu pai. Atualmente Agnaldo Pinheiro está cursando o mestrado em Língua e Cultura na Universidade Federal do Pará.

Quando ingressei no curso de licenciatura em História², visitei algumas vezes a aldeia São Pedro – aldeia de *Tatiua* – com a turma da qual fazia parte, mas sempre com a finalidade de fazer trabalhos de campo para conclusão de disciplinas. Foi nesse contexto que decidi realizar pesquisas entre os Tembé e cheguei com o intuito de utilizar os dados coletados para a produção do trabalho de conclusão de curso. No entanto, acabei sendo levado a escrever sobre a Umbanda³ no município de Capitão Poço – devido à dificuldade de chegar à aldeia, pois não tinha transporte. Na pesquisa para conclusão da licenciatura em História, pude verificar o perfil das pessoas que transitavam pelos rituais da umbanda e outras religiões cristãs ao mesmo tempo. Mas, apesar de não escrever sobre os Tembé nesse momento inicial, considero que a pesquisa desenvolvida me aproximou do trabalho de campo, já que o orientador da graduação, Dr. Maurício Costa, antropólogo, mostrou-me interessantes possibilidades de enveredar pelo caminho etnográfico.

² Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA).

³ Religião Afrobrasileira.

No final do ano de 2007 tive oportunidade de conhecer ainda mais o povo Tembé, quando fui convidado para trabalhar como professor em uma escola de educação básica na aldeia Sede. Portanto, tenho consciência de que minha proposta de pesquisa é um desafio, devido a diversidade de grupos com quem estou trabalhando, apesar disso, considero que um trabalho de cunho antropológico feito da forma que estou propondo, será uma grande contribuição para os estudos históricos e sociais desta cidade da região do nordeste do Pará e, mais ainda, para entender o processo de formação do povo Tembé, que mantém, desde a fundação da cidade, laços estreitos – nem sempre harmoniosos – com os diversos grupos que compõem o grande grupo social de Capitão Poço.

Docência na Aldeia

Assim, no ano de 2008, fiquei entre fevereiro e agosto trabalhando na escola Félix Tembé, na aldeia Sede (Figura 4). Naquela ocasião somávamos dez professores, não indígenas e indígenas. Eu lecionava História e Cultura e Identidade, matérias que me permitiram buscar e trabalhar assuntos mais específicos sobre os Tembé e demais populações indígenas. No entanto, os conteúdos me mantinham preso à grade curricular repassada pela SEDUC/PA, pois naquele momento, a escola dava apenas os primeiros passos em direção a uma educação emancipadora, tarefa muito difícil. Ainda hoje, a escola não conseguiu propor uma grade específica atenta aos pressupostos da educação diferenciada prevista na legislação.

A disciplina de Geografia era lecionada por Robson Siqueira, que também era professor de Estudos Amazônicos. Ambos trabalhávamos tanto no ensino fundamental maior, quanto em uma turma de segunda etapa do ensino médio, que equivale ao segundo e terceiro ano do ensino médio. Porém, as disciplinas de Cultura e Identidade e Estudos Amazônicos eram oferecidas apenas ao ensino fundamental, assim na turma de ensino médio eu trabalhava com História. Outro professor era Fernando Kalil, não indígena, que lecionava Língua Portuguesa e Redação. Alex era professor de Biologia e Educação Física, também não indígena, assim como Elaine que lecionava Matemática e Física. Acrescente-se a esses, o professor de Educação Artística, que na ocasião era Raimundo Tembé (seu Diquinho) e o professor Dion, este último um não indígena, que lecionava Inglês, disciplina muito contestada por partes dos Tembé, já que na ocasião o grupo demonstrava interesse em fortalecer a língua Tembé.



Figura 4: Casa de Nivaldo Temb , Aldeia Pinaw , local em que funcionava anexo da Escola Félix Temb  no ano de 2008, sala de aula. Nesta fotografia Pin  Temb  explica aos professores sobre os limites da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Fotografia: Dion, 2008.

No período que atuei na escola da Terra Indígena, tive conversas informais sobre uma diversidade de assuntos. As possibilidades múltiplas de pesquisa que essas conversas me proporcionavam deixavam-me indeciso quando pensava em que assunto poderia ser meu objeto de estudo entre o grupo. Assim, intensifiquei as leituras sobre os Temb , mas foi no cotidiano das aldeias que me deparei com situa es que me deixaram inquieto, uma delas era a rela o que os Temb  estabeleciam com as sociedades quilombolas.

Era o m s de abril de 2008, na semana que antecedeu as comemora es do dia do  ndio. Estávamos reunidos debaixo da mangueira que fica ao lado da escola e que serve de espaço para as aulas de educa o física. Nesta ocasião, além de *Pin  Temb *, estavam Naldo, Diquinho, *Tahil*, Júnior, Antônio e Caripé. Este último reclamava que por ser quilombola não era respeitado na aldeia e que *Pin * o fazia lembrar o fato de que não era  ndio, mas sim quilombola, no entanto, na hora de ir para miss o⁴ este era chamado. A reclama o em tom de brincadeira evidenciava conflitos existentes no interior do próprio grupo. Essa situa o me chamou tanta aten o que na sele o de mestrado para o Programa de Pós-Gradua o em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS-UFAM), meu projeto foi sobre os índios que possuem identidade quilombola e indígena. No entanto, por questões institucionais, acabei pesquisando cosmologia, o que me permitiu ter acesso a um mundo extremamente interessante, como falei acima.

⁴ Categoria nativa que se refere a movimentaa o dos índios na luta pela terra. Caraterizado pela união das facões na luta pela retirada de posseiros da Terra Indígena.

A semana do dia do índio foi comemorada na aldeia com jogos e momentos de confraternização. A escola organizou as atividades e a comunidade deu a estrutura para essas atividades. Assim, organizamos cantorias, danças, competição de arco e flecha, jogo de lança, corrida de saco, cabo de guerra, atividade de caça ao “tesouro”, tradução de frases na língua e dois jogos entre casados (as) e solteiros (as). Esses momentos me ensinaram bastante, seja quando as coisas dão certo e, mais ainda, quando algo dá errado, esses contatos são relevantes para que possa haver diálogo e ainda se mantenha um vínculo social e assim haja de fato produção do conhecimento, visto que se faz necessário considerar que o contato com uma sociedade precisa levar em conta que essa história acarreta a necessidade de adequação à mudança social (OLIVEIRA, 2015) e por isso há a necessidade de se adequar ao momento e à compreensão dessas relações e formas de organização apenas podem ser entendidas através do estabelecimento de vínculos sociais (HUNT, 1995).

Foram divididas três equipes: *Zu'ì* (sapo), *Zawar* (onça) e *Pirá* (peixe). Todos, absolutamente todos, incluindo os alunos, seus pais, as crianças que não estudavam e os velhos, foram colocados nas equipes, tentando observar uma equidade no sentido de deixar os times relativamente iguais para competir. As atividades não envolveram apenas os alunos, mas todos da aldeia. Como a escola Félix Tembé tem seu principal prédio na aldeia Sede e anexos nas aldeias *Ituaçu* e *Pino'a*, os moradores dessas aldeias também participaram.

As atividades foram organizadas em dois dias, no primeiro, aconteceram os jogos de futebol feminino e masculino, no horário da manhã e no horário da tarde, respectivamente. No segundo dia, as demais atividades. Mas, como era comum, os times dos solteiros (as) perderam para o dos (as) casados (as). Este momento me fez entender que essas atividades são levadas muito a sério, pois em várias situações os participantes competiram de forma muito intensa para ganhar as partidas. O pós-jogo foi tenso, pois os mais velhos acabavam fazendo “chacota” dos perdedores. Essa situação deixou os professores em alerta e tensos, visto que, qualquer erro poderia estragar as atividades com discussões entre eles e até resultar em agressões físicas.

No dia seguinte as atividades começaram com a corrida de saco, os times se organizaram, verificaram suas estratégias e foram para a competição, o mesmo se deu com a modalidade de arco e flecha, a sabatina de perguntas sobre a língua Tembé e o cabo de guerra. Por fim, todos os membros das equipes participaram da caça ao “tesouro”, tudo corria bem até que uma das equipes achou a pista de outra equipe e a rasgou, acarretando na impossibilidade de a equipe continuar seguindo as pistas.

Achei importante narrar esses momentos, pois foi um episódio que gerou uma discussão intensa e resultou na parada das atividades, o cacique precisou interferir encerrando

a competição. No entanto, uma das equipes foi considerada campeã, mas a situação já estava tensa e com clima hostil. O cacique Naldo Tembê fez a avaliação das atividades, pediu que os ânimos se acalmassem e todos, por mais calmos que parecessem, ficaram estranhos uns com os outros. Essa situação me ensinou uma lição sobre o grupo: os Tembê ao participarem de uma competição não o fazem sem interesse, pois dão tudo de si e com o objetivo de ganhar. A competição é uma característica deles e, como é próprio dos atletas, quando perdem ficam decepcionados.

Soma-se a isso, a falta de preparo dos professores, que possuíam pouca experiência de trabalho nas escolas das aldeias e também pouca sensibilidade em relação às especificidades do grupo. A soma desses fatores resultou numa certa displicência dos professores com a programação das competições e com os resultados delas. Uma das cenas mais vivas na minha memória é do rosto de Josimar Tembê, que ficou incontrolável na ocasião, chegando a falar que iria parar de estudar por conta da situação. A decisão foi repensada depois, e o mesmo continuou na escola, indo, inclusive, após o término do ensino médio para a universidade.

Conheci Josimar quando fui professor na aldeia Sede no ano de 2008, como falei anteriormente, naquele momento os índios estavam sendo transferidos das escolas da cidade para a escola da aldeia. Esta mudança era desejada pelos próprios índios devido as dificuldades encontradas durante as viagens dos jovens, quando iam para a cidade e quando se deslocavam de volta para as suas aldeias. Um grupo de professores foi contratado, no início daquele ano, para atender a demanda do ensino fundamental e médio na aldeia Sede. O mesmo aconteceu em duas outras aldeias, a aldeia São Pedro, com a escola Francisco Magno Tembê e a aldeia Frasqueira, com a escola *Itaputyr* e seus anexos. Estes anexos funcionavam da seguinte forma: os anexos da aldeia Francisco Magno Tembê funcionavam na aldeia *Pirá*, *Jacaré* e *Pacotiu*, já os anexos da Escola *Itaputyr* funcionavam na aldeia *Itaputyr* e *Tawary*.

Retomando a histeria de Josimar, ele é um dos filhos mais novos de Caripé e dona Maria, o primeiro, quilombola da comunidade do Narcisa e que vive junto aos indígenas há quase 40 anos. O quilombo do Narcisa fica na margem esquerda do rio Guamá, longe aproximadamente vinte quilômetros rio abaixo da aldeia Sede. A família de Caripé é uma das duas famílias que formam a aldeia *Ituaçu*. Apesar de serem filhos de quilombola, a identidade indígena dos filhos de Caripé não é questionada.

O indígena Josimar Tembê viveu até os 25 anos na referida aldeia, e nesse período estudou na aldeia até a quarta série do ensino fundamental, junto com seus parentes e demais membros das aldeias. Porém, precisou se dirigir até Capitão Poço para cursar o ensino fundamental menor (de 5ª a 8ª série, atuais 6º e 9º ano, respectivamente) e mais tarde ingressar

no ensino médio. Fora justamente nesse período (no ano de 2008), que foi instalado na aldeia, além do fundamental maior, o ensino médio, com uma turma de aproximadamente 16 alunos, todos oriundos de escolas estaduais de Capitão Poço. Entre essas escolas do referido município, as maiores são: Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Padre Vitaliano Maria Vari, Escola Terezinha Bezerra Siqueira, Escola Belina Campos Coutinho e Grupo Escolar Osvaldo Cruz. Elas oferecem a modalidade de ensino regular e recebem alunos da área urbana e rural de Capitão Poço, além de alunos de parte das áreas rurais de Santa Luzia do Pará, região de onde vinham os alunos indígenas.

No ano de 2010, Josimar ingressa no curso de Bacharelado em Direito na Universidade Federal do Pará, através do sistema de cotas. Segundo Josimar:

“a vida em Belém não foi boa não, a gente não tinha condições de comprar todos os materiais, por falta de verba né, é um curso que exige muito da gente, é um curso muito caro e porque lá a gente foi ficar de favor na FUNAI, porque a FUNAI não queria dar apoio pra gente, ele diziam que não tinham como dar ajuda em dinheiro.”
(Entrevista concedida no dia 25/07/2017).

A fala de Josimar revela uma situação recorrente dos alunos indígenas das universidades, já que realmente houvera uma abertura dos cursos para ingresso desse público nas universidades. No entanto, não houve a preocupação, e se houve não teve uma solução efetiva, no que diz respeito ao sustento dos mesmos nas cidades. Muitos estão nas periferias das capitais, vivendo em *kitnets* minúsculas, em locais sem saneamento básico e enfrentam dificuldades para se deslocar. Essa situação pesou muito para Josimar tomar a decisão de abandonar curso de Direito, onde cursou dois anos e meio, com boas notas no currículo. No período que ficou na Universidade Federal do Pará (UFPA), estreitou laços com seus amigos de turma que sempre o respeitaram como fica claro na fala a seguir de Josimar: “sempre respeitaram o fato de eu ser índio, nunca sofri bullying, não foram preconceituosos comigo” (entrevista realizada em janeiro de 2017).

Atualmente, Josimar vive em uma casa do “Programa minha casa, minha vida”⁵, para pessoas de baixa renda. Casado com uma não indígena tem uma filha de seis anos, Ariadne, e recentemente sua esposa teve outra menina (mas irei falar dessa família no último capítulo). Por ora procuro apenas mostrar como minha relação com o grupo foi construída. Também *Bewary*, foi fundamental para que eu fortalecesse meus laços com os Tembé.

Bewary Tembé é uma jovem liderança, que decidiu ir para as aldeias do rio Gurupi, no intuito de aprimorar seus conhecimentos sobre a Festa da Moça⁶ e, principalmente, aprender mais ainda sobre sua língua, já que os Tembé do Gurupi praticam com mais assiduidade o ritual

⁵ Programa de habitação do Governo Federal para pessoas de baixa renda.

⁶ Ver Coelho (2014).

da moça e a língua materna é bem fortalecida e difundida entre essa parte do grupo. Diante disso, *Bewary* foi morar junto ao grupo, na casa de *Caparaí*, filho de Verônica Tembé. Já na aldeia *Tecohaw*, *Bewary* conhece *Pirá Tembé*, filha de *Caparaí*, depois de dois anos na região do Gurupi, *Bewary* volta com conhecimentos sobre o ritual da moça, falando fluentemente a língua Tembé e casado com *Pirá Tembé*. E nesse momento que minha relação com *Bewary* se estreita ainda mais, pois quando se torna pai de *Ywá*, convida-me para ser padrinho da criança. A partir daí, passo a ser tratado como membro da família, mesmo com todas as limitações que a condição de não indígena impõe, tornou-me padrinho da filha de uma das mais importantes lideranças jovens do Alto Rio Guamá.

A situação supracitada proporcionou convites de Naldo Tembé para participar de reuniões restritas apenas aos indígenas, convite de *Piná Tembé* para assembleias na mata, restritas aos homens no sentido de decidir ações de retirada de posseiros da TI. Mas, apesar disso, confesso que preferi não participar desses momentos, pois mesmo com todo respeito e consideração que têm por mim, acredito que essas ocasiões só pertencem ao grupo e minha situação de não indígena pode ser acionada em debates fervorosos entre as lideranças naqueles momentos. Portanto, apesar da proximidade, meu lugar e liberdade junto aos Tembé tem data, hora e local apropriado e pretendo manter sempre a distância e tempo necessário para que nossa relação se mantenha salutar. Assim, tenho a possibilidade de aprender sempre com leituras de livros, documentos e dos dados que coletei em campo para a produção desta pesquisa que apresento a seguir.

CAPÍTULO I

Presença Indígena no Nordeste do Pará: Contextualização, Relação e História Tembé

O grupo Tembé *Tenetehara*⁷ faz parte da família linguística Tupi-Guarani do subconjunto IV do referido grupo linguístico (CAMARGOS e DUARTE, 2009). Atualmente este povo está distribuído pela região nordeste do Pará, mas a maioria do grupo reside na Terra Indígena Alto Rio Guamá (Figura 5). Esta Terra Indígena (doravante, TI) foi criada no dia 21 de março de 1945 pelo decreto 307, e durante este período o SPI era responsável pela política indigenista no Brasil.

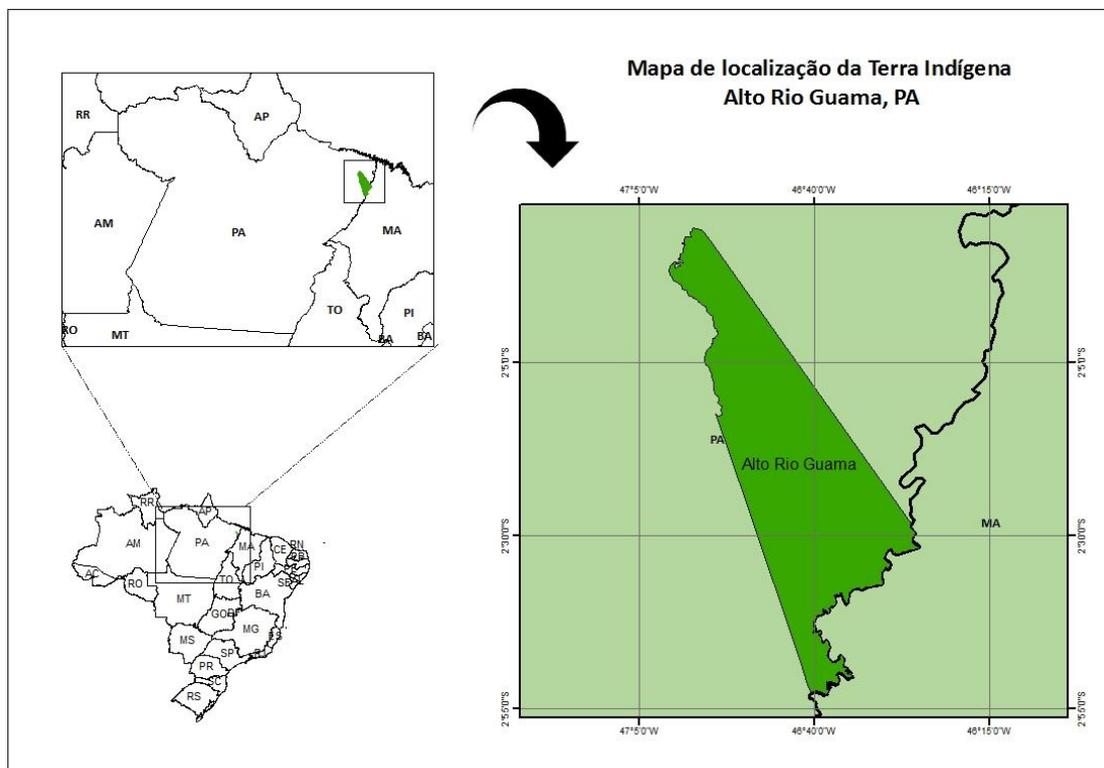


Figura 5: Localização da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Elaboração: Mônica Vasconcelos, 2013.

O SPI concedeu esta TI para os Tembé, Timbira, *Ka'apor* e *Awá-Guajá* (ARNAUD, 1984) Terra Indígena homologada na década de 1940, criada para abrigar os grupos Guajá, *Ka'apor* e *Tenetehara*. Do grupo de aldeias que ficam situadas às margens do Alto Rio Guamá (Figura 6) a aldeia Sede é a mais antiga, pois data da época da homologação dessa TI. À época de sua criação, esta aldeia funcionava como posto de apoio para fiscalização da TI e auxílio ao

⁷Adoto a grafia *Tenetehara* em respeito à prática mantida pelos Tembé do Alto Rio Guamá que escrevem *Tenetehara* sem o acento agudo no primeiro A.

povo indígena Tembé da região do Guamá. A TI Alto Rio Guamá possui seu território em uma área que se expande por quatro municípios da região nordeste do estado: Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá, Garrafão do Norte e Paragominas.

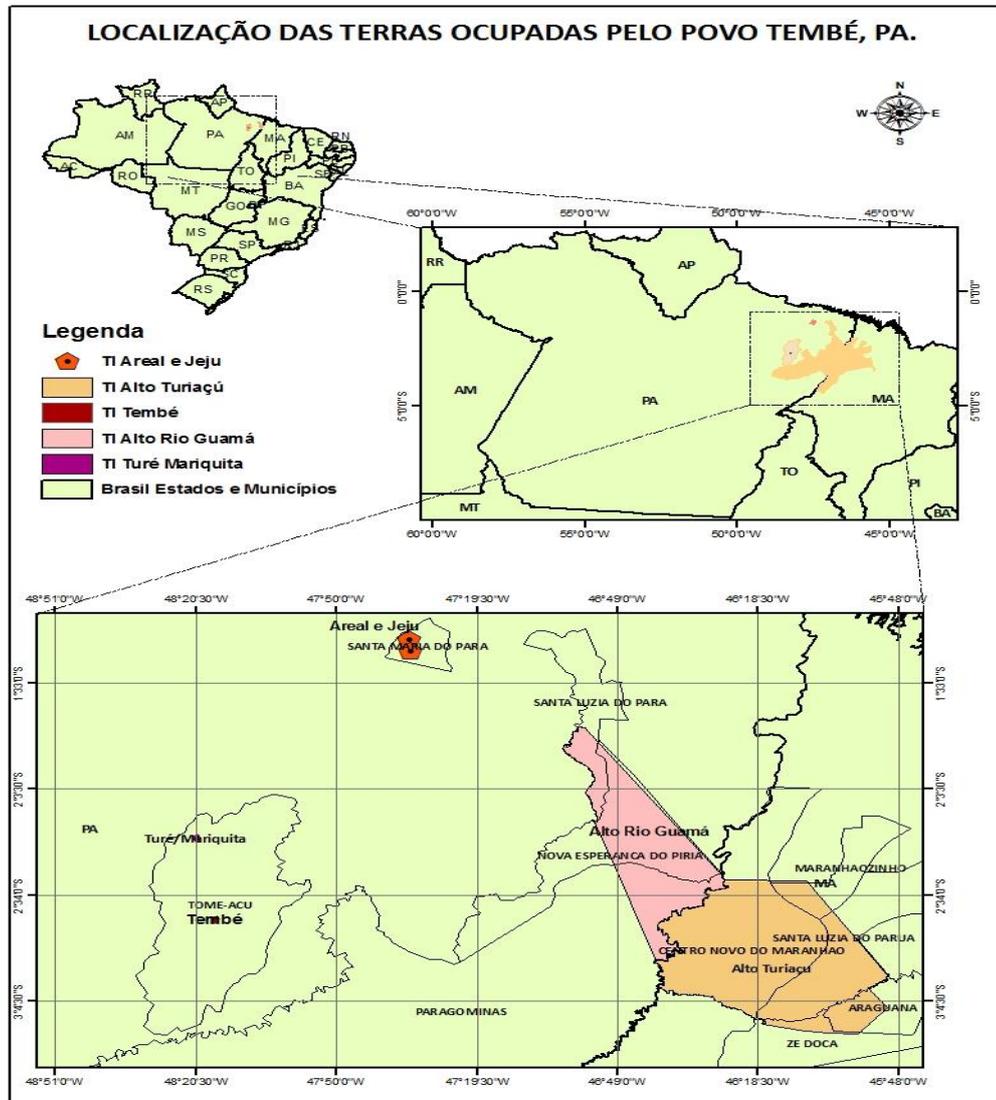


Figura 6: Localização das Terras Indígenas ocupadas pelos Tembé. Produzido por Mônica Vasconcelos.

As aldeias do povo Tembé do alto rio Guamá estão localizadas num território pertencente ao município de Santa Luzia do Pará. Esse grupo de aldeias que está situada às margens do Rio Guamá, a aproximadamente 16 (dezesseis) quilômetros da área urbana do município de Capitão Poço, nem sempre esteve localizado do lado direito do rio. Antes da criação da então Reserva Indígena, as aldeias eram do lado esquerdo do rio Guamá e estavam por toda a região entre os rios Guamá, Gurupi e Pindaré (GOMES, 2005). Sobre esse assunto

seu Zé Preto⁸ afirma que: “*não era só a aldeia São José, também tinha aldeia do furo e muitas outras*”.

A fala acima revela que a distribuição dos Tembé na região do rio Guamá não esteve facultada apenas a uma aldeia, apesar de que as literaturas mais conhecidas que tratam de aldeias nessa região, além da memória dos mais velhos, acabam lembrando apenas da aldeia São José da Cachoeira Grande, inclusive referindo-se a esta, como sendo a única da região, provavelmente devido a própria situação de disputa entre as famílias indígenas que vivem na TI, que por sua vez usam a memória da aldeia Velha (como era chamada a aldeia São José) para legitimar sua identidade indígena Tembé.

Sobre a presença de aldeias Tembé na região, seu Zé Preto afirma que existia pelo menos mais três aldeias próximas à antiga aldeia São José da Cachoeira Grande. Mas, o mesmo reconhece que a aldeia São José, dá legitimidade ao território Tembé, no sentido de garantir o direito à posse daquela área, na região do rio Guamá. Esse que marca os limites territoriais entre Capitão Poço e Santa Luzia do Pará, e Capitão Poço e Garrafão do Norte. As aldeias da região do Guamá são: *Iarapé, Ipijonh, Pino'a, Ituaçu, Sede, Pirá, Jacaré, São Pedro, Pacotiu, Frasqueira, Itaputyr, Zawaru'hu, Ytahoo, Pachubau e Tauari* (Figura 7).

⁸Maranhense que veio no início da década de 1950 para trabalhar na demarcação da Reserva Indígena.

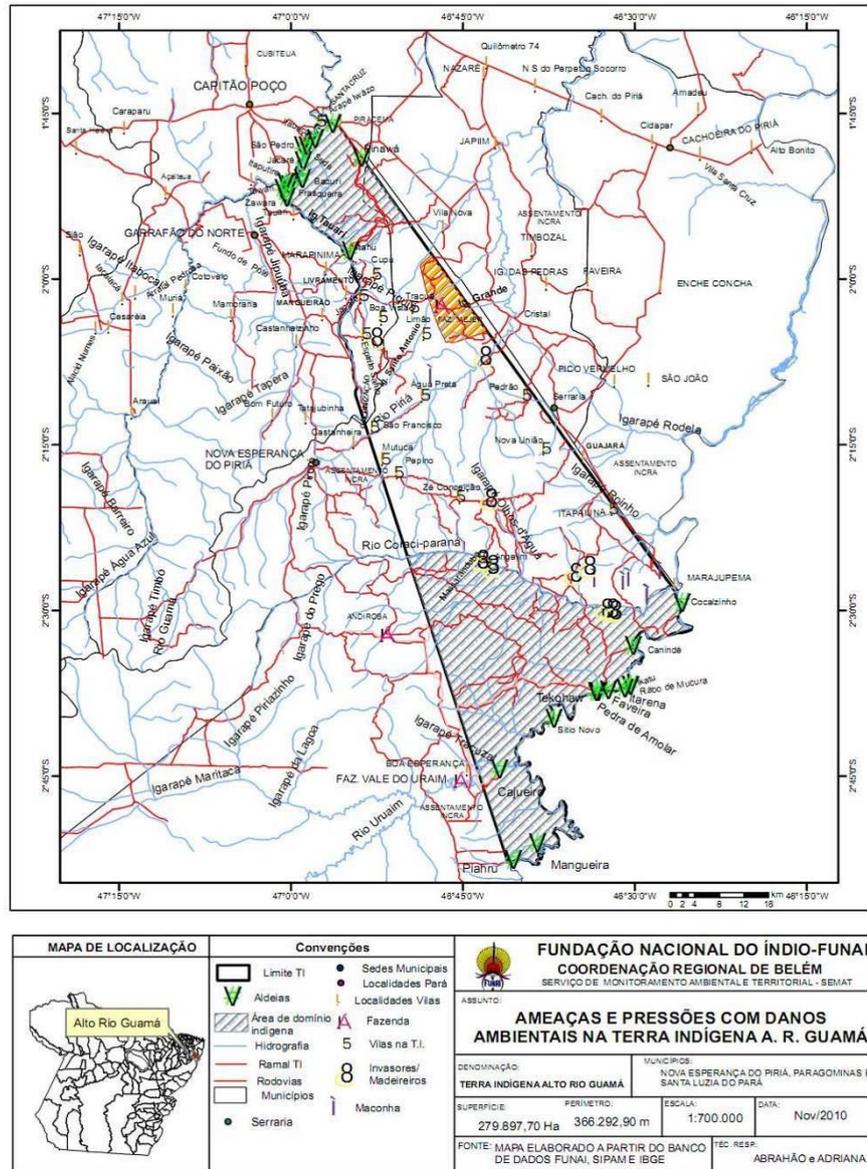


Figura 7: Localização das aldeias Tembé na TI Alto Rio Guamá.

No Pará, os Tembé estão divididos em cinco grupos: o primeiro grupo, os Tembé do Gurupi, está localizado atualmente na margem oeste do Rio Gurupi, por isso, este grupo está na região pertencente à Terra Indígena Alto Rio Guamá, apesar de existirem índios Tembé do outro lado direito deste rio. As aldeias que estão na margem leste do rio Gurupi ocupam a Terra Indígena Alto Turiçu, onde podem ser encontrados tanto Tembé, quanto Guajajara, *Awá-Guajá* e *Ka'apor*⁹, esta TI está no território do estado do Maranhão. O segundo grupo são os

⁹Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3573>>. Acesso em: Junho de 2019.

Tembé do Guamá, que têm suas aldeias na extremidade Oeste da TI Alto Rio Guamá, às margens do rio que dá nome a essa TI. O terceiro grupo está na Terra Indígena Turé-Mariquita, no município de Tomé-Açu/Pará (Figura 8), o quarto grupo fica sobre o antigo território dos *Turiwara*¹⁰ (ver Figura 3), também no município de Tomé Açu, na TI Tembé; já o quinto grupo, ocupante das aldeias do Jeju e Areal, no município de Santa Maria do Pará, buscam a homologação de uma área tradicional junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

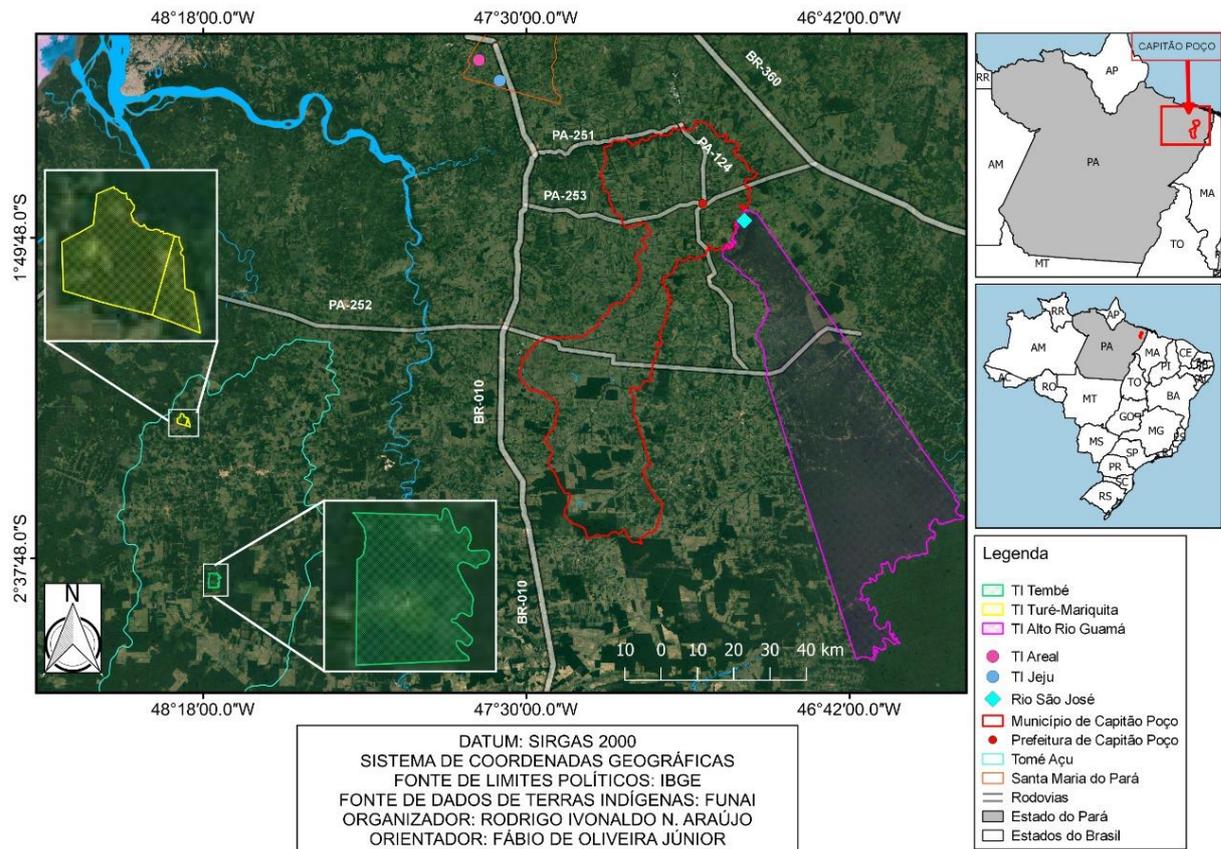


Figura 8: Localização das Terras Indígenas onde residem os Índios Tembé no Pará em relação ao município de Capitão Poço/PA.

A situação dos Tembé de Santa Maria (verificar Figura 3) é de luta constante, pois estão praticamente dentro da cidade. Sobre este último grupo afirma Fernandes *et al.*, 2011: 398:

[...] os Tembé de Santa Maria do Pará são pouco conhecidos na literatura indigenista nacional, pois integram o grupo que viveu, muitos anos, acossados pelo mundo não-indígena e ‘oculto’ pela possibilidade de apresentar-se indígena.

¹⁰ O grupo Tembé migrou para a área que pertencia aos *Turiwara*. Os *Turiwara* remanescentes estão incorporados ao grupo Tembé, mas vivem em uma aldeia como Tembé

Tive a oportunidade de ter alguns momentos de conversas com os Temb  de Santa Maria em uma manifesta o na BR 316, que foi fechada em junho de 2016. Nesta oportunidade pude ter contato com um jovem  ndio Temb , da região do Jejun, Alan, com o qual pude conversar. Este me falou que o fato dos Temb  de Santa Maria viverem na cidade não os torna menos  ndios. Pelo contrário, essa condi o serve de motiva o para a luta pela área de ocupa o tradicional deste grupo. Os Temb  de Santa Maria, foram aldeados no século XIX pela Ordem dos Capuchinhos na colônia do Prata (SALES, 1999). E, assim como vários outros grupos indígenas, reclamam sua identidade indígena, principalmente após a constitui o de 1988. No caso dos Temb  de Santa Maria, isso se inicia, sobretudo, a partir dos anos 2000.

A tabela abaixo (Tabela 1) mostra dado de presença indígena na área rural e urbana de Capitão Poço e municípios que ficam próximos a este. Ressalto que não encontrei dados detalhados por área rural e urbana referentes à presença indígena no município de Nova Esperança do Piriá, os números são dados de forma geral. Chamo aten o para tal fato, pois uma parte considerável da TIARG fica dentro do referido município.

TABELA COM A QUANTIDADE DE INDÍGENAS EM ÁREA URBANA E RURAL

| Município |  rea Urbana |  rea Rural | Total |
|-------------------------|--------------------|-------------------|--------------|
| Cachoeira do Piriá | 05 | 30 | 35 |
| Capitão Poço | 44 | 13 | 57 |
| Irituia | 01 | 03 | 04 |
| Ourém | 06 | 10 | 16 |
| Garrafão do Norte | 02 | 14 | 16 |
| Santa Luzia do Pará | 04 | 556 | 560 |
| Nova Esperança do Piriá | - | - | 13 |

Tabela 1 - A tabela acima mostra o número de pessoas que se autodeclararam indígenas em Capitão Poço e nos municípios próximos a Terra Indígena Alto Rio Guamá. Fonte: IBGE, 2010.

Além disso, eu trabalho no município há 03 (três) anos e frequento a região no mínimo, há 15 (quinze) anos, e desde então tenho conhecimento da presença destes indígenas em Nova Esperança do Piriá, na área urbana e tenho contato com famílias Temb  na cidade. Todavia, vale destacar que este município é de risco para os indígenas, já que as atividades madeireiras são intensas, e tais madeiras são extraídas ilegalmente da TIARG, por isso a rela o dos

madeireiros com os indígenas é de conflito constante, o que pode ter feito com que o instituto tenha escolhido não revelar a presença indígena na área urbana da cidade.

Retomando a questão da presença Tembé na região Nordeste do Estado, é possível perceber que o trânsito deste povo Tupi para a região se estendeu por uma vasta área durante vários momentos da história. Essa situação de mobilidade constante pode servir para refletir sobre a teoria mais difundida da presença Tembé na referida área. Assim, verifica-se que a versão sobre a presença Tembé nessa região aparece no clássico trabalho de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961), intitulado “*Tenetehara: uma cultura em transição*”, onde os autores afirmam que os Tembé migram do alto rio Pindaré para a região nordeste do Pará na primeira metade do século XIX, por volta do ano de 1830, primeiramente para as margens do rio Gurupi, depois Acará e Guamá. Dessa maneira, os Tembé podem ser pensados na relação com diversos grupos com os quais foram levados a construir laços, sejam conflituosos, e até com os quais puderam contar no decorrer da história de ocupação para afirmação da sua identidade e território.

Sobre a relação das aldeias da Terra Indígena Alto Rio Guamá com a cidade de Capitão Poço (PA), ressalto a importância do referido município devido à proximidade do grupo, tanto no que diz respeito à ida de famílias indígenas para fixarem residência nesse município, quanto para manter relações de troca de produtos, que lhes são atualmente indispensáveis, tais como: remédios, combustível, tecidos, ferramentas e máquinas. O consumo dos indígenas referentes ao comércio da cidade ajuda a aquecer a economia, guardadas as devidas dimensões, pois compram em lojas de joias, roupas, eletrodomésticos e nos supermercados. A relação do grupo Tembé com Capitão Poço também permite escoamento da produção de farinha de mandioca e açaí *in natura*. Assim, cotidianamente os Tembé estão na cidade de Capitão Poço, seja para comprar ou vender, criando uma vasta rede que envolve trocas comerciais, o que resulta num maior fluxo de ida e vinda dos índios no sentido aldeia cidade e o contrário, situação que leva alguns destes agentes sociais a passarem a residir no contexto urbano.

Na cidade, os Tembé têm suas residências, na maioria dos casos, nas periferias. Mas, ressalto, que por mais que residam na cidade, um número muito considerável está envolvido na luta pela garantia de seus direitos. Assim, mesmo residindo na cidade, eles participam ativamente de reuniões, festas, lutas pela terra e para que seus direitos, os quais estão na Constituição Federal de 1988, sejam garantidos. Como exemplo, posso citar Tiago Tembé, filho de Lia Tembé (indígena) e Olenilson (não indígena). Tiago estuda na cidade, reside na cidade,

mas mantém fortes laços com seus parentes na aldeia, agora, se preparando para ser uma liderança¹¹ entre seu grupo.

Os Tembé foram e são bem participativos no processo de fortalecimento do movimento indígena. A constituição Federal de 1988 permitiu o debate e concretização positiva de demandas de vários grupos étnicos e minorias, sendo usada como ferramenta de luta pelos direitos destes, o que, na prática, pode ser verificado na criação de leis que garantem viver em seus territórios, assim como o respeito à sua diferença (SANTOS, 1995).

O momento supracitado – de fortalecimento dos direitos indígenas – permitiu o surgimento de Associações na região do Guamá, no caso da aldeia Sede, que tem como liderança Naldo Tembé e Piná Tembé, onde foi criada a Associação do Grupo Indígena das aldeias Sede e Ituaçu (AGITASI). Esta instituição possui a função de administrar os recursos da saúde indígena, com o objetivo de dar finalidade mais adequada aos interesses do grupo, ou seja, ter autonomia na administração dos recursos da saúde, pois eram recorrentes as reclamações no que diz respeito à ausência de um olhar mais indígena nos tratamentos de saúde oferecidos pelo Estado para os Tembé.

O fenômeno de surgimento de Associações – como a AGITASI – entre os índios Tembé, pode ser observado e analisado a partir das situações históricas as quais o grupo vivenciou, onde as rupturas e alianças que se dão nos processos explicam as escolhas tomadas por estes, quando se tem a própria luta pela criação de mais de uma associação, ou seja, são as divergências, marca presente entre as aldeias do Guamá, e as retomadas de alianças que serão decisivas para que se formem as associações, que por sua vez resultam e podem ser entendidas a partir da noção de *habitus*, no sentido em que Boudieu (2007) propõe, que basicamente seria a introdução (ou apropriação, como aduz o autor) de um conhecimento e/ou prática que é assimilada/trocada de maneira a possuir significados variados no contexto em que são empregadas, nesse caso, na relação entre indígenas e não-indígenas. Além disso, tais processos

¹¹ Refletir sobre essa categoria para os Tembé é, antes de mais nada, observar suas ações no que diz respeito à sua posição em situações de conflitos em que os mesmos precisam defender sua família, seu povo e sua terra. As principais lideranças Tembé têm em comum em seu histórico a defesa incansável de seu povo e seu território. Essas características são marcantes no histórico de Piná Tembé e Naldo Tembé, filho e Neto de Félix, ambos são importantes líderes no grupo de aldeias da qual a aldeia Sede (aldeias de baixo) faz parte, mas que tem em Naldo a principal figura, o cacique. Portanto, para ser uma boa liderança é preciso, antes de mais nada, “defender o povo e o território, o que o Naldo e o Piná fazem muito bem” (Pelé Tembé, entrevista em 2014). Se faz necessário esse debate para que se possa pensar sobre os motivos que levam os Tembé a ter, atualmente, na aldeia Sede e São Pedro (cito apenas como exemplo) netos de duas importantes lideranças (Félix Tembé e Tatiua, ambos avós de Naldo Tembé e Kamirã Tembé, respectivamente) cargos que poderiam ser ocupados pelos descendentes destes (seus filhos), mas que devido as exigências, os filhos de Félix e Tatiua, acabaram por não se “enquadrar” no perfil exigido pelo cargo.

precisam ser entendidos nos diversos *campos*, o lugar social “das relações objetivas” (BOURDIEU, 2007, p. 66), nos espaços onde as relações sociais se conformam.

Diante disso, pode-se perceber também a falta de diálogo entre os processos nativos de saúde indígena e as instituições governamentais de saúde indígenas, onde os processos próprios de cura são “esquecidos” – pelas instituições de saúde institucionalizada - e em seus lugares entram métodos da medicina ocidental. Outra situação em que se observam confrontos devido às diferenças pode ser constatado nos objetivos acerca da gestão de suas terras.

Para exemplificar a última divergência, trago o processo que envolveu a captação de recurso através do mercado de crédito de carbono. Elencando os diferentes entendimentos dos grupos envolvidos (índios e não índios) no que tange às questões ambientais, que no assunto referente ao mercado de crédito de carbono foram bem marcantes. Pois, para as instituições não indígenas, a captação de crédito de carbono é uma forma de “contribuir” (ou cumprir com as demandas exigidas pela legislação ambiental) de maneira “positiva” com questões climáticas do planeta. Mas para os Tembé, o processo de captação de crédito de carbono, principalmente, na pós-demarcação da TI, emerge como uma possibilidade de realizar ações de combate à destruição do ecossistema da TI Alto Rio Guamá (LOBO, 2016), visto que esta área já esteve invadida e degradada por posseiros.

Tendo isso em mente, destaco o conflito entre posseiros¹² e indígenas pela posse da terra. Assim, os Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá, onde se estabelecem como tais e têm suas identidades indígenas fortalecidas no território étnico, entraram em conflito com os posseiros (ALONSO, 1996), que, por sua vez, buscavam terra para construir suas casas e praticarem agricultura, estes últimos, no dizer de Raimundo Velho, buscavam mostrar que eram “produtivos e necessários ao país”¹³ e assim “tornarem” lícita a posse de parte das terras referentes a TIARG, ou seja, a legitimação da posse da terra por posseiros exigia que estes estivessem dentro da lógica de produção que se estabelecia no Brasil, principalmente com iniciativas como a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) e os demais planos de exploração e integração da Amazônia ao restante do país.

Atualmente, os grupos de posseiros que residem nas áreas que fazem limites com a TI, são considerados “parceiros” dos Tembé em várias situações, ou seja, são importantes no funcionamento, por exemplo, das escolas da aldeia, onde contribuem para que estas alcancem

¹² Esta categoria se refere a grupos de não indígena que durante o final da década de 1980 e 1990 se estabeleceram de maneira irregular dentro da TIARG, nas proximidades do rio que dá nome a TI, levando a momentos de confrontos durante o período em que estiveram residindo neste espaço.

¹³ Antigo morador da vila do Bacaba, atual aldeia Pinawa. Entrevista concedida em janeiro de 2017.

um número mínimo de alunos exigido diante da legislação, e em contrapartida, os Tembê oferecem escola para seus filhos (refiro-me aos filhos de “posseiros”), que não teriam acesso a esse segmento social, pelo menos não tão próximo de suas terras. Diante das assertivas acima, o momento atual de funcionamento das escolas Tembê mostra que, apesar desses dois grupos (índios e posseiros) serem diferentes, com trajetórias distintas, a escola pode garantir-lhes formação para que consigam acessar espaços que lhes são negados quando os mesmos não possuem a educação básica, como: postos de empregos, vagas nas universidades, possibilidade de prestar concurso público e etc.

Nesse ambiente escolar, que mistura índios e filhos de posseiros, percebo a existência de um local de convivência no sentido mais positivo da palavra, em que os índios tem a oportunidade de contar sua história para os seus antigos “inimigos”, mas também, lugar onde os de fora contam sua versão deste intenso conflito que se estendeu até pouco tempo. Assim, a escola se reinventa como espaço em que já não existe (ou coexiste) o discurso que encontrei em 2008, onde os posseiros eram os invasores e culpados por toda a guerra estabelecida na região; hoje esta versão dá lugar a uma reflexão mais aprofundada do processo, construindo-se com isso, uma visão em que ambos - índios e posseiros - foram colocados pelo Estado um de frente para o outro, em uma situação marcadamente conflituosa.

Pude constatar a afirmativa acima, quando participei de uma amostra cultural na aldeia Sede. Nessa ocasião, foi organizado em uma área ao lado da ramada (barracão grande onde acontecem reuniões, festas e rituais), um tipo de croqui da TI, localizando suas aldeias e áreas de ocupação não indígena. Assim, os visitantes andavam pelo meio daquele croqui e os alunos apresentavam dados históricos sobre aquela região e, justamente na parte da TI invadida por posseiros, os alunos não indígenas – portanto, os “posseiros” – tiveram a oportunidade de falar sua versão da história (Figura 9).



Figura 9: II Mostra Cultural que aconteceu entre os Temb  na aldeia Sede. Fotografia: José Rondinelle Lima Coelho, 2017.

Foi um momento de bastante aprendizado para os que ouviram as falas e aprenderam as versões de cada grupo em relação às histórias de ocupação da Terra Indígena Alto Rio Guamá e, também, um momento para pensar sobre os processos de territorializações engendrados pelos grupos que ocupam a região do alto rio Guamá. Espaço que abriga índios, quilombolas, posseiros, colonos, ribeirinhos. Essas alteridades, apenas reforçam a característica diversa dos grupos que formam a região onde está a TI e as comunidades não indígenas. Esse interflúvio propicia o surgimento de várias identidades desses agentes sociais, os quais se reinventam nas diferentes temporalidades do nordeste da Amazônia. Portanto, apesar das divergências, marca resultante da relação entre grupos distintos, posso constatar a existência de discursos relativamente semelhantes e observar como estes se entrelaçam por conta das trajetórias ligadas aos diversos espaços que frequentam, criando com isso, grupos que se conectam através da ocupação de espaços diversos e distintos.

Dessa maneira, a localização geográfica dos Temb  no Pará se estende por uma grande área que vai desde o rio Gurupi, passando pelo Guamá, Capim e a região de Santa Maria do Pará. Ter essa localização bem definida servirá para melhor entender a relação dos grupos com os municípios que estão próximos da TI. Assim, no caso específico dos Temb  do Guamá, entende-se que Capitão Poço representa um importante ponto de referência para as famílias indígenas que compram e vendem produtos, buscam diversão, formação em escolas e universidades, serviços dos mais diversos possíveis, mas também – e não menos importante – serve como local de residência para as famílias Temb  que saem da aldeia para residir na cidade e reconstruem laços com grupos, territórios e tornam suas identidades múltiplas e dinâmicas.

Dados Etnológicos sobre os Tembé e seus Reflexos na Cidade

A vida do indivíduo Tembé tem vários momentos rituais, os quais podem ser observados desde quando a criança vai passar a comer alimentos diferentes do leite materno (carne de caça e/ou peixe, por exemplo), na passagem da infância para a idade adulta, na gravidez e nos ritos de morte e *post-mortem*. Mas é em seu rito principal, a Festa da Moça, que sua cosmologia pode ser observada de forma clara (COELHO, 2014).

Esse ritual de passagem é constituído por três fases: a) a fase da tocaia¹⁴; b) a fase do mingau - que na língua Tembé se chama *pinakapememeke*; c) e o *wira 'u-haw*, conhecido como festa do moqueado. Este complexo rito é importante para o fortalecimento da identidade do grupo, pois o canto, a dança e o xamanismo ficam mais evidentes. Segundo Bewary¹⁵ Tembé: “é quando nós fala na língua, é quando os parentes vem pra aldeia, é o melhor momento da nossa cultura”¹⁶. Por isso, verifico que a festa do moqueado assume papéis múltiplos, se por um lado é o momento onde a cosmologia pode ser observada, por outro, apresenta as relações entre as famílias das aldeias e as famílias que vivem na cidade e participam da festa.

Nessa festa as famílias chegam de suas aldeias de origem, acomodam-se na casa de parentes e trazem consigo artesanato, comida e seus pertences pessoais que serão importantes para o decorrer do ritual. Geralmente estas famílias que vêm de outras aldeias, outras TI e também da cidade, acomodam-se na casa dos parentes ou ficam nas ramadas construídas ao lado da ramada principal (Figura 10).

¹⁴ “O nome de *tokasa* (esta mesma palavra significa “tocaia”) é a representação da *itakuara* (literalmente “buraco na pedra”, caverna onde vivem os *karuara*.” (LARAIA, 2005, p. 09)

¹⁵ Bewary é professor de língua indígena é uma das jovens lideranças Tembé que detém o conhecimento dos rituais. Ressalto ainda que minha relação com o mesmo se estreitou quando me foi dada sua filha mais velha como afilhada.

¹⁶ Entrevista em junho de 2015



Figura 10: Ramada aldeia Sede. Foto: Lindalva Temb , 2017.

Na fotografia abaixo (Figura 11), de capacetes, as lideranças Nono Temb , Bewary Temb  e Pin  Temb . Além de Cleber, ao fundo, atrás da jovem de saia azul e sua esposa, professora Mino'  Temb , que é a primeira da esquerda para a direita, estes acompanhados das moças e rapazes do ritual, além de crianças que estavam na festa. Assim, estes momentos de festas são importantes para entender a própria relação dos Temb  da aldeia com os Temb  que vivem na cidade. Pois, estes últimos buscam sempre as residências dos parentes mais próximos, pais, irmãos, filhos e sobrinhos. Ressalto ainda, que estes podem, inclusive, habitar uma mesma residência.



Figura 11: Interior da Ramada onde acontece as atividades que envolvem a comunidade. Rondinelle Coelho, 2017.

Observei a seguinte forma de organização social *Tenetehara*: famílias nucleares, que é a primeira unidade social (GOMES, 2002; COELHO, 2014) e que podem ser analisadas nas suas habitações individualizadas e no plantio de roças. Além disso, as casas das famílias nucleares estão reunidas em espaços comuns, mostrando dessa forma, a família extensa, as quais também plantam suas roças próximas umas às outras, situação esta que permite a interação permanente entre seus membros.

O fortalecimento das famílias extensas, no geral, dar-se-á quando um líder familiar atrai jovens trabalhadores, aumentando o seu grupo por meio do casamento deles com suas próprias filhas ou com as filhas de seus irmãos. Situação que aumenta sua força de trabalho, nas empreitadas de pesca, caça e atividades agrícolas. Além disso, percebo que a presença na aldeia do indivíduo que vive na cidade se dá nos períodos de preparo da farinha, na festa da moça, em algumas reuniões (referentes a saúde e ao vestibular indígena, principalmente). Por isso, por mais que o indivíduo Tembê tenha residência na aldeia, pode-se entender que este também ajudará a fortalecer sua família em assembleias da comunidade, muito marcadas por debates acalorados e ríspidos, em que mulheres e velhos possuem poder para decidir, juntos com os homens adultos, sobre os diversos assuntos ali debatidos, como questões ligadas a escola, saúde e presença de não indígenas vivendo entre o grupo.

Esse tipo de arranjo residencial é comum e pode ser visto em situações de famílias nucleares que residem na mesma casa, como, por exemplo, na casa de Edir Tembé. Nessa casa viviam sua família, formada por esposa e seu filho mais novo; a família de sua filha, *Itaputyr*, que após se separar veio com sua filha; a família de Anderson, casado com *Ti'i Tembé*, esse último casal tem um bebê. Outro exemplo, semelhante, pode ser observado na casa de Diquinho Tembé, onde em 2015 moravam a família do dono da casa, formada por ele, por Nazaré sua esposa, Taima (filha, solteira), além de *Temuiara* com seus dois filhos (que também é filha de Diquinho, esta voltou para casa do pai depois de separar de Bente Tembé), some-se a estes, Tássio, o filho mais novo. Moravam também, nessa mesma época na casa de Diquinho, Tamires e *Tahil*, casal que são pais de Sophia (Tamires é filha de Diquinho e seu marido, sobrinho de Diquinho).

Esse tipo de organização social das aldeias, de certo modo, reflete na vida de membros do grupo que vivem nas cidades, pois todas as famílias com quem pude ter convivência e que residem na cidade, têm uma relação com as suas aldeias de origem, o que lhes permite ter acesso à saúde indígena e vagas em universidades, mesmo sendo indígenas que não residem na aldeia, o que lhes proporciona momentos de desconforto em reuniões realizadas nas TI e com os outros grupos com quem se relacionam na cidade. Apesar disso, a maioria das famílias que reside na cidade possui casa, roça e realiza atividades na aldeia – como farinhadas – e isso acaba servindo como ferramenta que os ajuda a se afirmarem como indígenas que vivem na cidade, mas que possuem um vínculo forte com a aldeia.

As mulheres Tembé tem participação importante nas decisões e organização do referido grupo e na articulação com o governo. Essa posição de importância da mulher no que tange aos assuntos de interesse do grupo pode ser exemplificada com a figura de uma das mais representativas lideranças dos últimos cem anos da história do povo Tembé, mais especificamente durante o período referente à década de 1980. Verônica Tembé¹⁷ exerceu relevante posição no processo de fortalecimento de seu povo, assumindo lugar de liderança na região¹⁸ (VALADÃO, 1981). Apesar de falecida no ano de 2012, seu nome é respeitado entre este grupo indígena e seus filhos e netos gozam de prestígio por serem parentes diretos de Verônica, os quais formaram suas famílias e residem na TIARG.

O casamento entre primos cruzados e paralelos que residem na aldeia é comum. Outra forma de arranjo matrimonial permitida seria – apesar de nunca ter sido encontrado nenhum –

¹⁷ D. Verônica Tembé faleceu no ano de 2012.

¹⁸ Apesar de viver sua vida na região das aldeias que se encontram na margem do rio Gurupi, ela serviu de exemplo para os demais Tembé.

o casamento entre tios e sobrinhas, porém, casamentos com *karawias*¹⁹ e quilombolas são possíveis, não obstante, esta situação pode provocar alguns conflitos, visto que existe um esforço para que os índios casem entre si. No caso dos jovens que vivem na cidade existe uma liberdade maior em relação ao casamento com não índios. Vale destacar que esse é um dos motivos pelo qual alguns indivíduos saem das aldeias, para casar com alguém de fora de seu grupo.

A monogamia predomina entre os Tembé do Guamá, situação que segundo Antônio Tembé, foge à regra muito raramente. No entanto, nas aldeias da região do Gurupi há o relato de um caso de um indivíduo que se casou com uma mulher e com a filha desta (COELHO, 2014). A bigamia ocorria/ocorre entre os Guajajara. Por isso, ao discutir as relações de parentesco entre os Guajajara *Tenetehara*, Diniz (1984, p.349) afirma que:

Há casos de um indivíduo primeiramente casar com uma viúva e, posteriormente, casar também com sua filha ou alguma parente próxima. Na aldeia São Pedro há um indivíduo casado com uma viúva, com a filha dela e com outra mulher vinda de outra aldeia.

No entanto, chamo a atenção para uma marca da organização social Tembé, que é a união das famílias extensas que formam “facções”, ou um tipo de organização semelhante ao que descreve João Pacheco de Oliveira (2015) em sua obra intitulada “*Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e Religião em uma Reserva Ticuna*”, onde a existência de uma facção, no caso dos Ticuna de Umariáçu, depende basicamente de três pontos a serem observados, que são eles: clivagem religiosa, localização geográfica e um terceiro relacionado ao tempo em que determinados indivíduos estão naquele lugar, ou seja, a combinação destes três pontos – religião, localização geográfica e tempo de pertencimento num lugar – resultam na permanência de determinados agentes a grupos que formam as facções Ticuna.

No caso Tembé o que proponho é que estes sejam pensados como um grupo que se organiza através da proximidade entre famílias que estabelecem adornos e fortalecem laços sociais e que estas são condicionadas, primordialmente através de três elementos: a relação de parentesco; as categorias aldeias de cima e aldeias de baixo; além da disputa por poder político na TI. Estes elementos combinados permitem que algumas unidades familiares e até famílias extensas inteiras permaneçam e até mudem de grupos familiares nas aldeias dos Tembé do rio Guamá.

¹⁹ Categoria utilizada para referir-se a indivíduo não indígena e não quilombola.

Ao se analisar as relações entre essas famílias, semelhante ao que acontece entre as facções, observado o parentesco, percebe-se que as lideranças Tembé tendem a repassar seus cargos políticos nas aldeias para os membros de suas famílias consanguíneas, ou seja, geralmente as aldeias são lideradas por um ou mais caciques e, seus sucessores são seus filhos(as) e/ou irmãos(ãs). Assim, eles dividem sua força política, primeiramente, com os parentes mais próximos, apesar de que nestas aldeias existem também outras famílias que estão mais distantes (considerando as relações de parentesco, como exemplo, eu posso citar: primos e tios de segundo grau), ou seja, para esses indivíduos e suas famílias, os benefícios, como uma ascensão no sentido político, dar-se-á de forma mais incipiente e esporádica.

No caso da aldeia Sede, esta é liderada por Naldo Tembé. Seu avô era Félix Tembé, que o criou como filho. Félix Tembé é lembrado com saudosismo e serve de exemplo para todos os membros da aldeia Sede. Ele está presente nas falas das reuniões, nas rodas de histórias e seu lugar é de prestígio na memória do grupo. Félix Tembé ficou no cargo de principal liderança à frente dessa aldeia durante muito tempo, nesse período lutou pela saúde e pela educação do povo Tembé, assim como pela retirada de invasores de dentro da TI.

Félix era pai de Paulina, Francisca, Pelé, *Piná* e *Cambeua*. Mas, como falei acima, criou Naldo Tembé, seu neto (filho de Paulina). Depois da morte de Félix Tembé, Pelé toma seu lugar como liderança na aldeia Sede, depois é substituído por Piná e, mais tarde, este dá lugar a Naldo Tembé. E a partir daí, Naldo Tembé passa a lutar junto a seu tio, *Piná* Tembé, pelas demandas de seu povo. Assim, é nesse contexto que, com as outras lideranças das demais aldeias da região do Guamá, Naldo e *Piná* buscam fortalecer a autonomia na administração tanto da saúde indígena, que tinha seus recursos administrados, nesse período, pela FUNASA, quanto à educação, vinculada a SEDUC.

Falando especificamente da saúde, para poder pensar pertencimento aos grupos políticos formados por famílias nas aldeias, os Tembé lutaram pela autonomia na administração dos recursos da saúde, e para isso, criaram a Associação do Grupo Indígena Tembé do Alto Rio Guamá (AGITARGMA). Esta Associação reunia todas as aldeias da região do Guamá, assumindo um papel fundamental no tocante a atuação dos Tembé como protagonistas no cenário de luta por uma saúde que pudesse atendê-los diante das demandas pensadas pelo referido grupo indígena. Situação que deixou em evidência os conflitos existentes no interior do grupo. Assim, nesse primeiro momento, as verbas, então, eram gerenciadas por todas as aldeias. No entanto, as divergências entre as lideranças e o próprio histórico de conflito entre as diferentes aldeias logo se apresentou no interior da Associação, o que resultou, tempos depois, na criação da Associação do grupo indígena Tembé das Aldeias Sede e *Ituaçu*

(AGITASI), associação que reunia Aldeia Sede e *Ituaçu*, na época de sua criação, mas que logo depois se integrou ao grupo das aldeias *Ipijhon* e *Pino'a*, agora quatro aldeias que estavam sob a “liderança” de Naldo Tembê.

A AGITARGMA reunia as aldeias *Tauari*, *Zawar'uhu*, *Itaputyr*, *Pachubau*, *Frasqueira*, *Pacotiu*, São Pedro, *Jacaré*, *Pirá* e *Itahu* e, recentemente com o surgimento da aldeia *Iarapé*, houve o aumento do grupo. Essa divisão também se deu por das possibilidades de acesso a espaços de capital político importantes, que desponta como fator determinante para que as famílias passem, então, a se inserir em determinados grupos familiares nas aldeias. Pois quando a Associação cria um polo – chamado de polo da Saúde – que serve de sede para a criação da infraestrutura necessária à aplicação do recurso, este acaba gerando vagas de vigia, zelador, secretário e gerente, cargos que não exigem formação, para realizar a manutenção do prédio que sedia a parte administrativa. Soma-se a isso, principalmente depois da abertura das universidades para os povos indígenas, através das cotas e a própria iniciativa de membros do grupo de custear cursos como o de técnico de enfermagem, a demanda referente à dentista, médico e enfermeiro, suscitaram e aumentaram a disputa pelas lideranças destes polos.

Dessa maneira, os cargos que não exigiam formação de nível superior eram preenchidos com os indígenas, os quais acabavam por entrar em conflito, pois as dinâmicas de cada aldeia para a escolha eram diferentes, assim, cada liderança buscava, então, ter mais influência no que diz respeito ao governo desse novo órgão pertencente ao grupo. Segundo Lucieudo, no caso da AGITARGMA, a distribuição dos cargos obedece a seguinte regra: residência na aldeia e sorteio. Pois assim, as lideranças da AGITARGMA deixam a cargo da “sorte”, como o próprio Lucieudo se referiu a essa estratégia da escolha do servidor, que, passará, então, a ter maiores chances de conseguir acesso a bens e posições que lhe garanta condições mínimas para viver nas suas aldeias, lugares de poucas oportunidades. Dessa forma, através do sorteio, evitam-se conflitos por conta do favorecimento de parentes mais próximos das lideranças.

Dessa maneira, minhas observações propõem a seguinte situação: o que se vê é que as regras de parentesco e pertencimento a determinada facção refletem a ocupação no acesso aos novos postos, o que acaba resultando em conflitos, algo considerado negativo pelas lideranças mais velhas. Por isso, é muito comum ouvir falas de indígenas remetendo a um tempo onde os Tembê conseguiam se sustentar apenas pela caça, pesca e uma agricultura de subsistência. Destaco ainda que, para entender a formação dos grupos políticos familiares, se faz necessário conhecer as categorias aldeias de cima e aldeias de baixo: aldeias de cima, os quais compreendem as aldeias que se localizam acima da aldeia Sede, considerando o rio, e os das

aldeias de baixo, que de certa forma, são as aldeias que estão na Associação liderada por Naldo Tembé. Vale destacar que ser do grupo de baixo ou do grupo de cima, independe de estar ou não na margem do rio, já que essa divisão é muito mais política do que geográfica.

Essa é, por exemplo, a situação da aldeia *Iarapé*, que está localizada “longe” do rio, próxima da aldeia Sede e tem como cacique o índio Macaco, mas que faz parte do grupo de aldeias lideradas pela aldeia São Pedro. Quando os índios falam da aldeia *Iarapé*, se referem como se esta aldeia fizesse parte do grupo de cima, mas, geograficamente observando, está na região das aldeias que ficam no grupo de baixo. Por isso, para pensar essa divisão em grupos políticos familiares é preciso entender o lugar que cada aldeia ocupa nessas categorias, ou seja, aldeias de cima e aldeias de baixo.

Portanto, corroborando com João Pacheco de Oliveira (2015) ao tratar sobre a noção de facção entre os Ticuna, considero esta categoria como a distinção entre dois grupos, motivada – mas não apenas, pelo menos no caso que estudo – pelo domínio do outro rival, onde os atributos que as diferem – os das aldeias de cima contra os das aldeias debaixo, por exemplo –, geram conflitos que buscam tornar o outro grupo mais fraco politicamente, com a finalidade de controlar as instituições que oferecem vagas de emprego para os índios, envolvendo os índios das aldeias e os índios das cidades. Essa situação acaba resultando em estabilidade e fortalecimento dos grupos políticos familiares envolvidos.

Assim, no caso Tembé, fora o que foi apresentado acima, outro elemento que pesa no pertencimento de uma família e/ou indivíduo a determinada facção é o parentesco, nesse caso, chamo a atenção para o exemplo da aldeia *Pino'a*, que tem na figura de Nivaldo Tembé e Edvaldo Tembé, suas principais lideranças. Esta aldeia fica a quinze quilômetros de distância do rio Guamá, e mesmo assim pertence ao grupo AGITASI, portanto, aldeia que fica na região de baixo. Mas, essa proximidade precisa ser entendida pelo fato de que na aldeia Sede o cacique é Naldo Tembé, irmão de Edivaldo Tembé, já na aldeia *Ituaçu*, reside Pedro Tembé, cacique dessa aldeia e pai de Nivaldo Tembé, portanto, todos ligados por laços de parentesco de primeiro grau, enquanto Edivaldo Tembé é irmão de Naldo, Nivaldo Tembé é filho de Pedro Tembé.

Outra situação é o caso da aldeia *Pirá*, que fica a aproximadamente dois quilômetros da aldeia Sede. Entretanto, sua relação política estreita-se com a aldeia São Pedro, que fica aproximadamente dez quilômetros da aldeia *Pirá*. A proximidade política nesta última relação – Aldeia *Pirá* e Aldeia São Pedro – dar-se devido à possibilidade dos membros da aldeia *Pirá* conseguir ter acesso mais “fácil” aos cargos disponíveis na saúde e na educação. Pois neste grupo de aldeias - as aldeias de cima - a distribuição dos cargos da saúde que não exigem

formação escolar é feita através de sorteio, diferente de sua facção “rival”, que na prática considera primeiramente a proximidade familiar. Assim, quando o funcionário reside na cidade – devido o polo estar localizado no meio urbano – este pode ter sua situação atenuada por conta, principalmente, de seu parentesco com as lideranças, pois mesmo que o indivíduo tenha residência na cidade, por causa das exigências de trabalho no polo, essa situação acaba em um momento ou em outro, trazendo-lhe algum tipo de problema, pois a comunidade começa a cobrar sua presença na aldeia.

Portanto, os indivíduos que eram escolhidos para trabalhar nos polos eram forçados – em muitos casos – residirem na cidade, pois os polos se encontravam na cidade de Capitão Poço (ressalto que apenas a AGITASI mudou seu polo para a aldeia, o que falarei adiante), e o percurso aldeia-cidade-cidade-aldeia gerava o desgaste físico e financeiro, o que não compensava para o funcionário. Segundo Lucieudo,²⁰ os indígenas não veem com bons olhos os índios que vivem na cidade, mesmo aqueles que fazem isso devido o emprego no polo, como fica clara na fala a seguir:

“É um motivo de muita reclamação dos índios, pois o polo na cidade força que muitas famílias acabam indo morar na cidade, Porque na aldeia não tem trabalho e eles precisam trabalhar. Aí tu já viu, vai morar na cidade pega outro ritmo, esquece a cultura e deixa a vida da aldeia”. (Entrevista concedida em junho de 2017).

Sobre a fala acima, percebo que, apesar das críticas no discurso, o que eu mesmo já presenciei em algumas ocasiões (reuniões da comunidade, conversas no interior das casas e similares), na prática há uma boa relação entre os índios que vivem na aldeia e os que vivem na cidade, algo que pode ser observado nos encontros no polo indígena, já que uma quantidade significativa de índios que vivem na cidade são atendidos por esse órgão, visto que são associados a AGITARGMA, por exemplo.

A AGITARGMA, quando foi criada - períodos em que reunia todas as aldeias da TIARG – tinha endereço na parte urbana de Capitão Poço. Essa condição forçava com que os funcionários indígenas tivessem que residir na cidade, pois o deslocamento da aldeia para a cidade inviabilizava a estadia dos funcionários na aldeia. No entanto, devido divergências pelo comando da referida associação, o grupo das aldeias de baixo resolveu formar a AGITASI, liderada por Naldo Tembé, associação que, no princípio – inícios dos anos 2000 – também se

²⁰ Trabalha a quatorze anos no polo de saúde indígena das aldeias de cima, este ingressou nesse posto, devido o ex-marido de uma indígena ser seu primo. Lucieudo reside em capitão Poço e não possui nenhum parentesco com os indígenas. O mesmo afirmou que é de “um tempo quando os índios ainda precisavam de seu serviço” (Entrevista, junho de 2016), mas essa situação mudou com o passar dos anos, mas acabou “ficando no cargo devido o vínculo com o grupo” (Entrevista, junho de 2016).

localizava no meio urbano de Capitão Poço, pelo menos durante um tempo, pois a presença de dois polos de saúde indígena numa cidade do tamanho de Capitão Poço, levou a AGITASI a irregularidade, que segundo Lucieudo - ao abordar o assunto ligado a criação de polos de saúde indígena em Capitão Poço – ter “dois polos em Capitão Poço é ilícito, pois o governo federal não permite a existência de dois polos de saúde indígena na mesma cidade, pelo menos não no caso de Capitão Poço” (entrevista concedida em dezembro de 2017). Dessa forma, no ano de 2009, os Tembê da AGITASI levaram sua associação para dentro da TI, mudando, com isso, o endereço do referido polo para o município de Santa Luzia do Pará.

No entanto, algumas famílias como as de Lia Tembê e Jenylson Tembê, já estabelecidos na cidade, tiveram que reorganizar suas rotinas. Lia é casada com Olenilson, como falei anteriormente, e Jenylson Tembê, casado com Minéia Guedes, que por sua vez é cabelereira conhecida no município de Capitão Poço. Lia é irmã de Naldo Tembê, portanto, filha de Paulina Tembê e Jenylson é filho de América Tembê, que por sua vez é filha de Paulina. Assim, tanto Lia quanto Jenylson são parentes de primeiro grau de Naldo, a primeira, irmã e o segundo, sobrinho. Vale ressaltar que, mesmo morando fora da aldeia, Lia e Jenylson ocupam vagas na saúde indígena. Assim, Lia é técnica de enfermagem, já Jenylson é motorista. Atualmente ambos possuem casa na aldeia e recentemente Olenilson, esposo de Lia Tembê, já formado em matemática, conseguiu cargo de professor da educação básica na escola da aldeia Sede. Assim, apresento a árvore genealógica da família de Naldo Tembê (Figura 12), líder da associação AGITASI, para que se possa analisar a própria dinâmica social e distribuição de poder nas aldeias que conformam a referida associação.

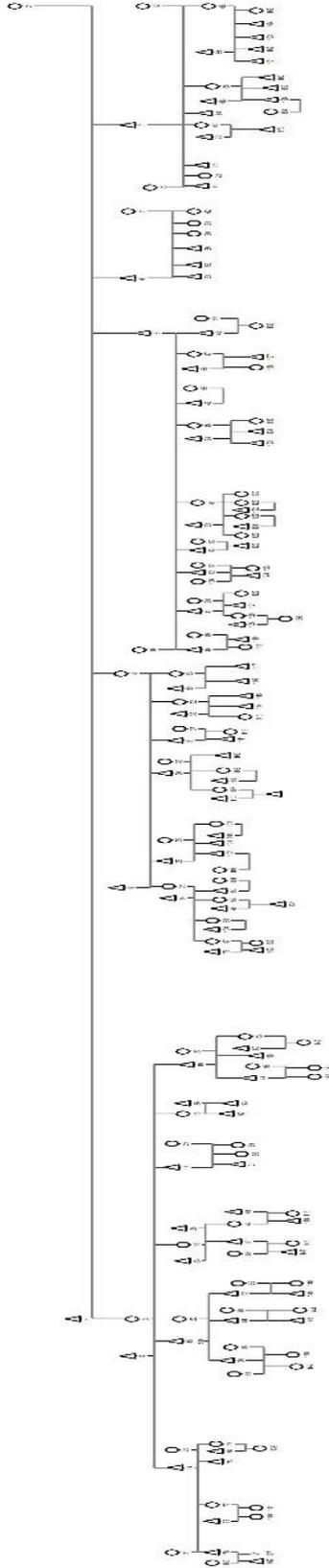


Figura 12: Árvore genealógica da família de Naldo Tembé.

| | | | |
|----------------------------|---------------|---------------|--------------------|
| 1-Félix Tembê | 44-Solange | 87-Jenylson | 129- Jaiane |
| 2-Luiza Tembê | 45-Cinthia | 88-Minéia | 130- Jamile |
| 3-Paulina | 46-Turipá | 89-Koroting | 131-Awaeté |
| 4-Francisca | 47-Ti'í | 90-Sheila | 132-Jeferson |
| 5-Pelé | 48-Tahiu | 91-Ítalo | 133-Wizahu |
| 6-Cambeua | 49-Jeane | 92-Thiago | 134-Wirahu |
| 7-Piná | 50-Kátia | 93-Thalis | 135-Kawarani |
| 8-Nito | 51-Iara | 94-Bewãry | 136-Redai'í |
| 9-Pedro | 52-Taréia | 95-Gil | 137-Vitor |
| 10-Nazaré | 53-Juraci | 96-Pirá | 138-Sophia |
| 11-M ^a Raimunda | 54-Fábio | 97-Temuiara | 139-Alana |
| 12-M ^a de Jesus | 55-Lucineide | 98-Taymã | 140-Poiré |
| 13- Lourdes | 56-Anderson | 99-Tássio | 141-Daracati'á |
| 14- Michola | 57-Tamires | 100-Ednelson | 142-Yta'í |
| 15- Naldo | 58-Aderbal | 101-Amanda | 143-Tupã |
| 16-América | 59-Ademir | 102-Joel | 144-Tupa-Nairé |
| 17-Vai | 60-Alice | 103-Maíra | 145- Izuahy |
| 18- Lia | 61-Albina | 104-Zu'í | 146-Naray |
| 19- Edir | 62-Áurea | 105-Raissa | 147-Paike |
| 20- Dani | 63-Adenilson | 106-Dodô | 148-Mirella |
| 21- Rosângela | 64-Krahã | 107-Ytá | 149-Ytaiwa |
| 22- Nazaré | 65-Deyse | 108-Maria | 150- Iwá |
| 23-Keith | 66-Keyse | Clara | 151- Iway |
| 24-Sabá | 67-Keyla | 109-Ibieté | 152- Tiruenary |
| 25-Marta | 68-Xapuri | 110-Preto | 153- Pitawã |
| 26-Olenilson | 69-Silas | 111-Jobson | 154-Daiane |
| 27-Lindalva | 70-Giliarde | 112-Josiane | 155- Zawadire |
| 28-Nazaré | 71-Tayná | 113-Kina'í | 156-Aimire |
| 29-Nivaldo | 72-Félix | 114-Nawira | 157- Maranuiwa |
| 30-Nil | 73-Piná Filho | 115-Patiiu | 158-Dheyson |
| 31-Naziete | 74-Danusa | 116-Denivaldo | 159-Dheymison |
| 32-Naziane | 75-Danilo | 117-Ruriweté | 160-Yahoo |
| 33-Nalva | 76-Almir | 118-Duruca | 161-Wiriri |
| 34-Diquinho | 77-Alessandra | 119-Kurareri | 162- Wira'í |
| 35-Luzia | 78-Tampa | 120-Iwira | 163- Wiramirim |
| 36-Rosa | 79-Bente | 121-Iwi | 164- Wirapeu |
| 37-Dragão | 80-Eligar | 122-Wira'y | 165- Bitis |
| 38-Antonio | 81-Edgar | 123-Tanimuky | 166-Pireri |
| 39-Denilson | 82-Elivar | 124-Terune | 167- Maranuiu |
| 40-Wérico | 83-Itaputy | 125-Nicotã | 168-Valéria (Teca) |
| 41-Piavú | 84-Patrícia | 126-Camarari | 169-Eduardo |
| 42-Júnior | 85-Wereté | 127- Janice | 170-Tupã-Iwá |
| 43-Takamui | 86-Samara | 128- Jayane | |

Tabela 2 – Lista dos integrantes da família de Naldo Tembê.

Portanto, na árvore Genealógica EGO é Naldo Tembé e G-2 são os avós maternos. Vale ressaltar ainda que os nomes que cito no texto, são os utilizados na legenda de nomes da árvore e os números têm mais o objetivo de identificá-los na árvore genealógica do que demonstrar a quantidade de indivíduos. Dessa forma, cada número pertence apenas ao seu indivíduo.

O processo de migração dos Tembé em direção a cidade de Capitão Poço se dá atualmente em busca de trabalho, continuação dos estudos (tanto em busca de nível superior e técnico, quanto em busca de pós-graduação) e casamentos com não indígenas, este último se dá com bastante frequência. Mas outros motivos, não comuns, podem ser citados, como briga de famílias, feitiçarias e até para estar mais próximo aos órgãos públicos, tais como os bancos e o Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), hospitais, esses já foram motivos que causaram um movimento de saída *dos Tembé* durante a segunda metade do século XX em direção a Ourém, Capitão Poço, Garrafão, Santa Luzia e outras cidades e até vilas próximas. Segundo BRUNO e MENEZES (2014, p. 05):

A migração indígena para centros urbanos se intensificou bastante nas últimas décadas na região amazônica. A grande precariedade das condições de atendimento a saúde e educação nas áreas indígenas e a expectativa de encontrar na cidade trabalho, continuidade dos estudos e de uma vida melhor costuma justificar a migração.

Assim, os Tembé e sua saída em direção à cidade se assemelha aos motivos que levam outros grupos indígenas a escolherem residir nesses nem tão novos espaços. Essa situação acaba levando esses indivíduos a fortalecerem suas identidades e incorporarem práticas na relação que estabelecem com os mais diversos grupos do contexto urbano e assim, mesmo vivendo nas cidades, a grande maioria dos integrantes do grupo Tembé possuem laços estreitos com seus parentes da aldeia. Por isso, levam para a cidade os mesmos vínculos que os une, e os conflitos que os separam, que por sinal é uma grande marca do povo, os conflitos entre os grupos políticos familiares, como dito anteriormente.

A luta pela terra talvez seja o principal motivo e momento em que o grupo Tembé do Guamá se mantém unido (COELHO, 2014), pois são em momentos como esses que os conflitos internos são temporariamente superados, pela manutenção e segurança da terra enquanto espaço pertencente ao povo. Portanto, mesmo existindo a formação de grupos políticos familiares que se confrontam politicamente por questões de benefícios para suas aldeias específicas, elas são esquecidas quando o território étnico está em discussão. Esse exemplo pode ser observado

quando acontecem as *missões*²¹, as quais são importantes para verificar a própria noção de pertencimento das famílias extensas nos grupos políticos.

Os Tembé são um povo com uma cultura muito semelhante aos outros povos tupi, pois pude verificar que os debates sobre território e identidade, por exemplo, não podem ser feitos sem considerar a cosmologia, ou seja, território e identidade são assuntos que se complementam ao universo simbólico indígena. Mas é preciso pensar sobre o limite que o campo nos proporciona, devido sua complexidade social. Por isso, estudar identidade, cosmologia, corpo, território, conflito, ritos, cantos, e demais temáticas tão importantes no que diz respeito ao entendimento do grupo, exige que o pesquisador considere a relação dos indígenas com os mais diversos espaços e indivíduos (os *karawias*, os quilombolas, os *karuwaras*²², com parentes que vivem nas cidades, as plantas, animais, ou nas outras TI, em outras aldeias e nas comunidades que estão no entorno da TI e com o espaço da cidade).

Nas aldeias do Guamá, pode-se encontrar indivíduos do quilombo do Narcisa casado com indígena, como é o caso de Caripé, que vive na aldeia *Ituaçu*; também matrimônios de Tembé com *karawia*²³, como o exemplo de Cleber que é da cidade de Capitão Poço (trabalha como vigilante no Banco do Estado do Pará) e é casado com *Mino'a* Tembé. Há também o exemplo de Paulo, esposo de Aparecida Tembé, que veio do outro lado do rio, portanto de fora da TI, local onde nasceu e passou grande parte de sua vida.

Então, o que esses indivíduos têm em comum? Todos participam das lutas pelo povo Tembé e vivem entre o grupo. Assim, apesar de o discurso do “sangue puro” ser sempre um requisito “exigido” para o casamento, o parentesco, a posse da terra e a liderança política dentro das aldeias, são laços construídos entre esses agentes que superam a ordem da consanguinidade, ou seja, as relações construídas com os diversos agentes sociais tornam-se mais relevantes, isso ajuda a reelaborar a própria identidade do grupo. Agora mais fluídas e dinâmicas, essas relações tornam a fronteira que separa indígenas de não indígenas uma linha tênue de ser ultrapassada, pois quando estes afirmam que a relação entre os indivíduos de mesmo sangue é mais significativa, tentam esconder para se defender enquanto “índios puros”²⁴ e donos primeiros da área que ocupam.

Por isso, a relação entre os índios Tembé que vivem na aldeia e os índios Tembé que vivem fora dela, permite o surgimento de uma complexa organização social. Nesse caso, então,

²¹A categoria missão remete a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), pois as atividades de “retirada de posseiros da Terra eram chamadas de missão pelos chefes” (Naldo Tembé, entrevista realizada em maio de 2013).

²²Categoria nativa para referir-se aquilo que chamamos de espírito, alma ou duplo do corpo.

²³Categoria utilizada para referir-se a indivíduo não indígena e não quilombola.

²⁴Categoria nativa para se referir a filhos de mães e pais considerados indígenas.

é comum o casamento entre membros do grupo com não indígenas e a residência dessa família ser na cidade. Pois, apesar do conflito gerado pelo casamento e saída do indígena para o contexto urbano, aquele que mora fora da aldeia, em Capitão Poço, no caso dos Tembé do Guamá, este continua sendo parente. Além do mais, essa nova família pode ser muito importante no dia a dia dos que precisam ir à cidade. Por conta disso, aquele que tem parente residindo no meio urbano garante um ponto de apoio em casos de doenças, busca por estudo, trabalho, compra nos supermercados, remédio e cuidados médicos.

Dessa maneira, refletindo sobre as múltiplas motivações que levam os indivíduos Tembé para o contexto urbano, verifico como relevante sua forma de organização, tanto no que diz respeito ao território (sua distribuição nas ruas e bairros da cidade), quanto nas diversas relações existentes. Por isso, pensar sobre a noção de Territorialização pode me auxiliar no entendimento mais profundo da própria noção de território para esse grupo. Mas para isso, faz-se necessário considerar esta categoria para além da concepção que é tratada pelo Estado, o qual é o grande responsável pela delimitação de um espaço, em que, inclusive, as lideranças e formas de ação desses agentes são pensadas por esse mesmo Estado. Isso, me permite perceber que é dada pouca importância às maneiras nativas de se relacionar num determinado espaço físico, bem como os resultados dos contatos sociais entre os diversos grupos neste espaço.

Portanto, utilizo a noção de Processo de Territorialização como uma forma de análise que dá importância às ações do Estado, mas também a maneira escolhida e aplicada pelos próprios indígenas no que diz respeito à ocupação e delimitação desse espaço, somando ainda ao(s) estabelecimento(s) de novas relações entre indígenas e outros grupos, além de permitir que se considere a reconstrução e ressignificação de suas identidades nesse território complexo e dinâmico (OLIVEIRA, 2002). Diante disso, faz-se necessário analisar as produções acadêmicas que são referências para os estudos antropológicos e que possam contribuir para reflexões sobre a presença dos Tembé na cidade e sua relação com os diversos grupos.

Sobre estas últimas, observo que as pesquisas que tratam diretamente sobre os Tembé do Guamá possuem um olhar mais voltado para as questões políticas, tratando de assuntos ligados à identidade, território, reflexões sobre educação e saúde indígena. No entanto, estas pesquisas não tratam especificamente da parte do grupo que vive na cidade. Por isso, esta proposta de pensar os Tembé emerge como uma contribuição para a situação de escassez de estudos sobre populações indígenas nos contextos urbanos, pois apesar da presença relativamente antiga de índios em contextos citadinos, esta produção antropológica ainda é incipiente.

E isso, em um país onde os indígenas que vivem em áreas urbanas somam 324 mil, ou seja, 36% do total da população indígena, um número que vem crescendo ano após ano, conforme dado do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010). É preciso atentar também que em alguns municípios, as cidades cada vez mais se aproximam das Terras Indígenas. No caso de Capitão Poço, não consigo identificar esse fenômeno, aproximação do espaço²⁵ urbano com a TI, apesar de que o trânsito entre a TI e este município é intenso, no entanto, a aldeia mais próxima fica a aproximadamente 12 quilômetros da cidade.

Muitas famílias estão fixadas nos municípios de Capitão Poço, Garrafão do Norte, Nova Esperança do Piriá, Paragominas, Santa Luzia do Pará, Ourém e Cachoeira do Piriá, os quais acabam colocando os índios em um processo de invisibilidade e negação da sua presença nos referidos centros urbanos. Isso é feito com a adoção de discursos em que os indígenas são adjetivados de maneira negativa, acusados de receberem salários do governo federal sem trabalhar e são comumente chamados de preguiçosos. Portanto, os não indígenas adotam discursos que relegam o índio a um papel negativo na sociedade, além de colocarem-nos em um lugar insignificante na história local. Esta atitude reflete a hegemonia dos grupos nordestinos que ajudaram a ocupar a região na década de 1940 e atualmente são os donos das terras que antes eram ocupadas por índios e caboclos paraenses (SOUSA, 2017), essa situação fortalece a visão negativa e simplista sobre a sociedade indígena.

Em minha dissertação de mestrado, trabalhei com o campo da cosmologia, o que até então estava relegado a notas de rodapé de trabalhos acadêmicos, ou então, em observações que falam sobre a necessidade de conhecer o assunto. Entendo que isto significa a falta de interesse das instituições pela temática, basta observar a quase ausência de trabalhos sobre os Tembés do Guamá nas décadas anteriores aos anos 1990, que são reflexos de estudos que tratavam o grupo como índios em processo de aculturação (WAGLEY e GALVÃO, 1961).

Mas esta situação vem mudando, pois a tese de doutoramento de Rodrigo Lobo, intitulada “Natureza Esfumaçada: os Tembés e o mercado de crédito de carbono”, defendida em Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP) 2016, onde o autor escreve sobre as negociações que envolvem o crédito de carbono a partir de uma ótica nativa, mostrando as divergências entre a visão ocidental e a visão desse grupo Tupi,

²⁵ Quando me refiro espaço, recorro a proposta de Bourdieu (2012), onde esta noção busca considerar espaço sua condição social, ou seja, resultante da interferência do poder sobre o espaço físico. Seja, na ausência do estado, na assimetria entre os gêneros e mesmo da presença e/ou ausência de serviços privados. Falando de outro modo, o que eu busco considerar como campos, “ou, se se prefere, os diferentes espaços sociais fisicamente objetivados”(BOURDIEU, 2012, p. 161) é a característica dada ao espaço físico a partir da interferência de grupos, serviços, bens ou indivíduos que o fazem orientados por uma lógica de distribuição que acarreta em relações.

buscou enfatizar, também, elementos de relação do grupo com agentes sobrenaturais e momentos rituais, ambos cercados de valor simbólico que também explica de maneira satisfatória muito dessa sociedade.

Ainda posso citar Jorge Hurley (1920), engenheiro, ligado ao Instituto Histórico e Geográfico do Pará, conheceu os Tembé em janeiro 1918, sendo mais pontual, os Tembé da aldeia São José da Cachoeira, que ficava situada acima da cidade de Ourém, nesta época a referida aldeia estava do lado direito do rio Guamá. Soma-se a este, Expedito Arnaud (1984), que em uma reunião em que se juntaram os mais importantes nomes da antropologia dos índios Tupi, escreveu sobre a situação dos Tembé no alto rio Guamá, dando importantes informações sobre a história de luta pela terra.

Depois disso, os Tembé do Guamá reaparecem na dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, pela professora Sara Alonso, a qual foi orientada pelo professor João Pacheco de Oliveira, numa pesquisa que faz importantes apontamentos sobre o processo de fortalecimento do povo no início da década de 1990. Considero esta última pesquisa como sendo a que mais apresentou, até então, dados sobre os Tembé e sua relação com Capitão Poço. Todas essas fontes bibliográficas foram/são relevantes para conhecer o grupo em questão, situação que foi constatada em 2008, quando trabalhei na escola da aldeia Sede, lugar onde passei a conhecer a maioria da bibliografia que mais tarde me deu suporte para atuar com mais lucidez na escola da aldeia Sede.

Balanco Bibliográfico, Teórico e Metodológico

O processo social que tem como marca a presença de indígenas na cidade é algo observado já a bastante tempo, sendo mais específico, em pesquisas como as de Roberto Cardoso de Oliveira. Esse antropólogo, materializou suas reflexões na obra *Urbanização e Tribalismo* (1968). A inauguração deste estudo urbano sobre os índios Terena trouxe para o debate relevantes questões que tiveram como preocupação analisar, além de outras situações, o contato interétnico, onde os indígenas, apesar de possuírem uma maneira de viver e de se estabelecer na cidade, não se mantinham restritos a esta, situação observada entre os Terena por Cardoso de Oliveira na década de 1950 e que observo entre os Tembé em 2019.

Assim, faz-se necessário dizer que a presença de índios na cidade, também, mas não apenas, pode ser percebida pela manutenção de práticas da cultura indígena no contexto urbano (CARSO DE OLIVEIRA, 1968), ou seja, o cotidiano nas cidades permite que os Tembé mantenham sua auto identificação como indígenas, sendo mais claro, a presença de indígenas

na cidade “não é marcada pela ruptura ou perda da referência do lugar/aldeia, pelo contrário, além de se firmar, cria vínculo que garantem a reprodução social e cultural do ser índio no espaço urbano” (ALMEIDA e SANTOS, 2009, p. 164)

Ainda sobre Cardoso de Oliveira, considero que este debate feito na obra *Urbanização e Tribalismo*, da forma que foi proposto, naquele momento, foi algo a frente de sua época, visto que as teorias e etnografias giravam em torno da ideia de aculturação que estava em voga no momento e dominava pesquisas sobre grupos indígenas²⁶. Apesar disso, “não se pode falar de uma tendência à 'indigenização das cidades amazônicas', como se projetou em décadas passadas uma 'nordestinização das cidades amazônicas.’” (ALMEIDA, 2009).

Por isso, é notório que a antropologia sobre os indígenas que vivem na cidade carece de mais atenção, o universo urbano o qual alguns grupos indígenas estão inseridos oferece um campo rico e complexo para os estudos antropológicos. Pois o que vem acontecendo é o aumento significativo de indígenas no contexto urbano, não capaz de fazer com que haja o processo “indigenização das cidades”, situação que seria, segundo Almeida (2008), fadado a não acontecer, como foi observado no parágrafo anterior. No entanto, precisa-se admitir que a presença de índios em contextos urbanos é complexo e requer meios de análises bastante acurados (ALMEIDA, 2011; 2008) para seu entendimento.

Compreendo que a distribuição indígena em cidades, assim como o que se dá em Manaus, apresenta-se com múltiplas problemáticas, pois, por exemplo, no caso de Manaus, esses grupos se organizam em associações e os locais em que ocupam são autodenominados comunidades e/ou aldeias (ALMEIDA *et al.*, 2009), considerando que estão em contextos urbanos esse movimento representa algo de difícil análise, frente a diversidade de grupos com os quais essas comunidades irão interagir. Semelhante realidade, encontra-se na cidade de Capitão Poço/PA, com os índios Tembé, onde, de certa forma, sua presença também é notória, mas esses não denominam suas áreas de ocupação como aldeias e/ou comunidades, como no caso anterior, mas sim são moradores dos bairros e, por isso, adequam-se às realidades predefinidas antes de sua chegada àqueles locais e o fazem assumindo suas identidades indígenas.

Retomando o caso de Manaus, - apenas para comparar com o campo no qual faço pesquisa – observando a presença de grupos de índios *Sateré-Mawé* – a pesquisa realizada por

²⁶ Recordo de duas referências para se estudar os Tembé, a primeira *Tenetebara*: Um cultura em transição de Walgley e Galvão, publicada em 1961 e a segunda, um artigo de Exedito Arnaud, pulicada em um encontro sobre os povos Tupi na década de 1980, portanto posterior ao trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira, mostrando que sua obra já apresentava contribuição significativa para que se pensasse a complexidade da realidade indígena.

Andrade (2010), permitiu que esse antropólogo se colocasse de uma maneira intermediária para realizar observações concernentes às dinâmicas das relações sociais desse grupo e assim tecer posicionamentos sobre os referidos indígenas, bem como a forma que constroem redes de relações e lidam com essa vivência no espaço físico, que é a metrópole de Manaus. Assim, Andrade (2010) observou que os indígenas elaboraram mecanismos específicos para se relacionar com os demais grupos sociais, sejam eles indígenas ou não indígenas, nas áreas urbanas, proporcionando possibilidades de às famílias indígenas construírem ligações que as aproximam através de atividades e interesses comuns (SANTOS, 1998).

Dessa maneira, esses grupos indígenas ocupam os espaços da cidade frente a desafios que exigem adequação à realidade e oportunidade em uma sociedade com características tão distintas da vida em áreas não urbanas. No entanto, essa complexidade proporcionada pela presença indígena nas cidades, faz com que surja, através de lógicas e organização particular do território, observando tanto geograficamente, quanto pelas formas em que se dão as relações sociais, territorializações ligadas a demandas diversas – emprego e habitação – e disputa política. Portanto, posso considerar o próprio fenômeno de deslocamento dos índios Tembé em direção à cidade como uma ocupação da cidade pelos indígenas. Percebe-se certa semelhança com movimentos como os que se dão em outras regiões, apesar de guardadas as diferenças, tais como a própria formação de aldeias e/ou bairros exclusivamente indígenas, como os que existem em Manaus, ou até com o processo de ocupação das cidades, a exemplo, as que foram apresentadas por Roberto Cardoso de Oliveira em sua pesquisa nos municípios de Campo Grande e Aquidauana, ambos em Mato Grosso do Sul.

A partir do exposto acima, chamo atenção para o que denomina-se processo de territorialização, os quais são resultantes de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória em torno de uma política de identidade e certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado (ALMEIDA, 2004). Corroborando com essa assertiva, João Pacheco de Oliveira (2002)²⁷ enfatiza o protagonismo indígena na reprodução dos processos de territorializações

²⁷ Entende-se como processo de territorialização a noção que engloba: “(...) a criação de uma nova unidade sociocultural, marcada por uma identidade étnica diferenciada; a construção de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; a reelaboração da relação com a cultura e com o passado. Quanto ao termo “territorialidade”, refere-se às relações mais específicas de cada unidade étnica, conferindo qualidade etno-cultural elaborada no processo que lhe é peculiar. Na mesma linha de significado, para Almeida (2006, p. 58), processo de territorialização reúne raízes locais, novos laços de solidariedade, fatores político-organizativos, autodefinições coletivas, consciência ambiental e elementos distintivos de identidade coletiva. No caso das “territorialidades específicas”, também peculiares à cada organização etno-cultural, elas seriam resultado dos processos diferenciados de territorialização”. (ALMEIDA E SANTOS, 2009, p. 47)

dos quais os índios são atores ativos. Portanto, quando escolho usar o processo de territorialização como ferramenta de análise, minha intenção é de compreender as experimentações desse grupo indígena considerando suas multiplicidades e suas alteridades no que diz respeito a uma diversidade de assuntos, a saber: questões territoriais e política refletindo sobre estes elementos e situações que compõem uma totalidade complexa.

Por isso, a antropologia possui relevante papel – considerando para além da produção de trabalhos teóricos – quando auxilia no entendimento das dinâmicas que se estabelecem no interior desses aglomerados urbanos. Onde o método precisa ser sempre reinventado para que, dessa forma, o pesquisador possa evitar positivismos que levem a simplificação de situações onde a complexidade é a maior marca (BOURDIEU, 1985; ULIN, 1990). Assim, nos espaços (BOURDIEU, 1997) de muitas cidades brasileiras, é notória a presença de grupos indígenas estabelecendo redes amplas de relações, situação que vem sendo alvo de estudos antropológicos desde a segunda metade do século XX.

Sabe-se que a Antropologia no Brasil mostrou-se para o mundo através do estudo e pesquisa sobre povos indígenas, acompanhando esses grupos sociais tanto em seus espaços rurais, quanto nas cidades, principalmente depois das mudanças que ocorreram após 1960, no campo econômico, político e cultural, em um país predominantemente rural, que passa – por conta destas mudanças – a uma sociedade com grande contingente populacional nas cidades (GARCIA, 2015). Assim, a Antropologia sobre povos indígenas na cidade toma corpo e se consolida no cenário brasileiro, representada por pesquisadores como Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira e Alfredo Wagner.

Diante disso, a antropologia paulatinamente (re)constrói teorias novas e campo de pesquisas diferentes, já que agora há um “outro” num espaço “totalmente” estranho e que acaba sendo invisibilizado neste ambiente. Assim, a presença indígena na cidade, revela uma diversidade étnica, em que o contato entre os grupos produz novas possibilidades de estudo, num Brasil que, na prática, desde o período colonial até o momento atual, sempre contou com a presença de atores diversos, inclusive, imigrantes, como: alemães, italianos, japoneses, ingleses, africanos e seus descendentes (MAGNANI, 2012, p. 8), mostrando possibilidades de estudos etnográficos promissoras nas áreas urbana.

Destaco que os pesquisadores que escolheram fazer campo nas periferias das cidades no Brasil, estudando, por exemplo, indígenas, fizeram-no à luz das teorias e propostas originadas na Escola de Chicago. Portanto, os pesquisadores dessa instituição tiveram grande influência sobre os trabalhos de campo da Antropologia Urbana no Brasil (isso pode ser observado na figura de Otavio Velho). Assim, a orientação a partir desses cientistas sociais

urbanos da Escola de Chicago resultou em pesquisas que representam importantes produções para legitimar o próprio espaço da Antropologia em áreas urbanas (GARCIA, 2015).

A escola de Chicago é considerada pioneira em estudos ligados a contextos urbanos. Por isso, considerada local de importantes pesquisadores, dos quais posso citar: Park (1987 [1916]), Wirth (1987 [1916]), Redfield (1974 [1930] e 1947) (GARCIA, 2015). A história dessa instituição e sua relação com a pesquisa de campo em áreas urbanas tem como marco a primeira guerra mundial até a década de trinta, período considerado como princípio desta modalidade de estudo, pois foi nesse momento que houve o crescimento de Chicago nos anos vinte, ou seja, o grupo de pesquisadores da Universidade de Chicago encontra na cidade um campo para realizarem as pesquisas.

No Brasil, os estudos de índios em contextos urbanos são iniciados com o livro de Roberto Cardoso de Oliveira, no ano de 1968, intitulado “*Urbanização e tribalismo: A integração dos Índios Terena em uma sociedade de classes*”. Nessa obra, o autor, busca analisar uma parte dos índios Terena que vivia em um contexto urbano. Roberto Cardoso de Oliveira consolida aí a noção de “Fricção Interétnica”, buscando entender o contato entre grupos distintos, refletindo sobre as relações sociais constituídas deste contato, assim para Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p.46) “a teoria de fricção interétnica não pressupunha a condição de índio como passageira, levando os pesquisadores a não projetar nos fatos observados a ideia de ‘extinção’ (brusca) ou ao ‘desaparecimento’ (gradual) desses povos”, discurso que, de certa forma, ainda prevalece, devido, também, à influente teoria de aculturação presente nos escritos de antropólogos importantes como Wagley e Galvão (1961).

O texto de Roberto Cardoso, *Urbanização e tribalismo: A integração dos Índios Terena em uma sociedade de classes* (1968), é considerado um clássico para os estudos de etnologia urbana. E sua contribuição para etnologia dos índios que residem e possuem relações com o contexto urbano é muito grande. Assim, pode-se entender questões de identidades e o(s) próprio(s) processo(s) de migração dos índios Terena e realizar analogias com os índios Tembé, guardadas as devidas diferenças. Assim, tem-se a “permissão” de se observar os diversos sujeitos, os quais se apropriam ativamente de elementos originalmente pertencentes a outros grupos sociais, mostrando que sua sociedade representa uma alteridade, com história e protagonismo, indo na contramão do vácuo histórico e antropológico ao qual foram expostos pela história indígena e do indigenismo até a década de 1970 (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). O texto permite verificar a diversidade de relações sociais e políticas que se dão entre indígenas nos mais diversos espaços com os mais diversos grupos.

Vale dar ênfase ao fato de que relevantes pesquisas de etnologia indígena em contextos urbanos se dão na Amazônia legal (entre 1960 e 2010) e os debates levantados nesses trabalhos tratam, a rigor, da identidade, etnicidade e território, lançando mão de questões presentes nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira (1968), nas teorias de Fredrick Barth (1969), além de grande influência dos escritos de João Pacheco de Oliveira sobre território e etnicidade (1997; 1999; 2000). Orientado pelo debate desses autores posso citar: Raimundo Nonato da Silva com o texto “O universo social dos indígenas no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus (2001)”; Glademir Sales dos Santos com texto intitulado a “Identidade étnica: Os Sateré Mawé no bairro Redenção, Manaus/AM (2008)”; além da obra de Juliana Gonçalves de Melo - Identidades fluidas: ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea (2009).

Além dos autores mencionados acima, destaco ainda o livro de Cristiane Lasmar, intitulado “De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro (2006)”, em seu texto a autora buscou pensar sobre a migração dos moradores do rio Uaupés que partiram em direção a São Gabriel da Cachoeira, considerando os princípios sociocosmológicos nativos destes indivíduos. Dessa forma, Lasmar analisa as mudanças de vida dos índios ao saírem de suas comunidades de origem partindo em direção a São Gabriel da Cachoeira/AM. Somam-se a esses, o trabalho de Alfredo Wagner e Glademir Sales dos Santos, “Estigmatização e Território: Mapeamento situacional das comunidades indígenas da cidade de Manaus” (2009) e o artigo de Ana Maria Lima Daou com texto intitulado “Na floresta da cidade: experiências de mapeamentos sociais de indígenas na Amazônia urbana”. Estes últimos, trazendo à tona questões de reivindicação de território e identidade. Ainda sobre a presença de índios na cidade, no entanto, no sul do país, o excelente trabalho de Sandra Carolina Portela Garcia, intitulado “Circulação e permanência de indígenas *Kaingang* e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens” (2015).

Especificamente sobre os Tembé de Santa Maria, grupo que vive em contexto urbano, ressalto o artigo Fernandes *et al.* (2011), que de certa maneira, mostra para à Antropologia a luta dos Tembé da região de Santa Maria pelo seu reconhecimento como indígenas e pela demarcação de seu território étnico, em que a primeira demanda acabou por ser ocultada pelas políticas de assimilação a qual estes índios foram expostos, resultando na perda de seu território. Além desse, a tese de Rosani Fernandes (2017), que entre outros assuntos, aborda a identidade das mulheres Tembé no contexto de Santa Maria, intitulado “Na educação continua do mesmo jeito”: retomando os fios da história Tembé *Tenetebara* de Santa Maria do Pará. Soma-se a esses, a tese de Telma Eliane Garcia, intitulada “Prazer e padecer: a alcoolização entre os Tembé

Tenetehara de Santa Maria do Pará” (2015), que mostra como o grupo lida com a questão do alcoolismo entre os Tembé de Santa Maria. Ressalto que o último trabalho citado tem especial importância, pois as famílias Tembé, que serão etnografadas em minha pesquisa, e que “escolheram” residir na parte urbana de Capitão Poço, enfrentam problemas sociais semelhantes a dos Tembé de Santa Maria.

As relações que os Tembé estabelecem na cidade de Capitão Poço com os não indígenas criam situações complexas para quem buscar entender o grupo neste contexto. Na cidade, os Tembé estão nas escolas, nos postos de trabalho, comprando nos comércios que lhes fornecem alimentos e roupas, nos bairros das periferias ou no centro da cidade. A relação estabelecida com outros grupos revela processos de territorialização cheios de arranjos tecidos neste contexto, principalmente, nas periferias. A maioria dos Tembé do Guamá que residem no meio urbano de Capitão Poço, trazem em sua memória histórias do período em que viveram na TI e evocam os laços de parentesco que possuem com os Tembé das aldeias. Esses elementos, histórias nas aldeias e as relações de parentesco, garantem a participação de muitos índios que vivem na cidade, em atividades e programas restritos aos índios da aldeia.

Essas situações tornam a análise dos dados um desafio, posto que nós pesquisadores, somos obrigados a caminhar por labirintos de memórias que se inter cruzam criando redes de relações complexas e cheias de signos internos. Por isso, é de primordial importância entender as situações históricas do grupo para assim compreender os dispositivos acionados por estes agentes sociais ao lançar mão de suas múltiplas identidades. Esses dispositivos podem ser pensados da seguinte forma: resultado de relações entre as famílias indígenas e os grupos que estão no seu entorno; presença dos índios em escolas da cidade; presença indígena em postos de empregos tanto em instituições públicas quanto privadas; a organização deles na cidade como indígenas com direitos garantidos na Constituição e relação com os indígenas da aldeia. Esses elementos, então, servem para refletir sobre a dinâmica do cotidiano indígena na cidade. Segundo João Pacheco de Oliveira (2015, p. 49):

Uma situação histórica se define pela capacidade, por parte de determinados agentes (instituições e organizações) de produzir uma certa ordem política através da imposição de interesses, valores, e padrões organizativos sobre os outros componentes da cena política. A instauração regular dessa dominação pressupõe não somente o uso repetido da força, mas o estabelecimento de diferentes graus de compromisso com os diversos atores existentes, por meio dos quais o grupo dominante passa a articular interesses outros que não os seus próprios, obtendo certa dose de consenso e passando a exercer a dominação em nome de interesses e valores gerais.

Além disso, destaco que essa noção não se trata de um modelo que apenas descreve a maneira como determinada sociedade funciona, soma-se a isso, o fato de também não se referir apenas a uma forma ideológica restrita a um grupo que pensa o funcionamento de uma

sociedade, mas o que essa categoria propõe é que se considere um cenário de distribuição de poder em uma sociedade, elencando seus componentes, tanto no que tange a manipulação das normas gerais e a forma de ver tais normas pelos grupos, quanto por agentes sociais individuais. Portanto, situação histórica deve ser entendida como uma categoria que se estabelece para fins analíticos, não se limitando as formas constitucionais de agir (legais), menos ainda ao campo da consciência dos atores, mas busca se estender sobre os processos sociais concretos, da maneira que se dão e que são percebidos (OLIVEIRA, 2015).

Dessa forma, o pesquisador tem plenas condições de posicionar-se a partir da observação do grupo. Esses posicionamentos ajudam a pensar sobre a dinâmica que rege essa sociedade, no caso, os Tembé da cidade de Capitão Poço, que são os principais grupos envolvidos nessa diversidade social, cuja relação escolhi estudar concomitantemente com Quilombolas e Ribeirinhos.

Diante desse contexto, considero que analisar questões situacionais permite formar posicionamentos de relações abstratas e valores grupais (OLIVEIRA, 1988). Nesse sentido, os contrastes de posições entre membros do próprio grupo, ou seja, a falta de unidade, na forma das interações sociais, pode não significar rupturas entre grupos distintos, mas sim, permite que se observem situações de dependência e fortalecimento. Exemplos podem ser analisados durante toda a trajetória do povo Tembé, quando, em dados momentos, o grupo foi fortalecido pela união de indígenas com não indígenas que – mesmo dentro da lógica da importância da consanguinidade como legitimação da identidade indígena (ALONSO,1996) – vivem entre o grupo e, em alguns casos, são lideranças em aldeias, como no caso da aldeia Jacaré.

Nessa aldeia Raimundo Ciro é um *karawia* (“branco”) com posto de liderança. Portanto, a ideia de situação histórica, enquanto proposta de análise de dados sobre os Tembé possibilita compreender a dinâmica das alteridades individuais e grupais, buscar refletir sobre as maneiras que se dão as relações de interdependências, assim como pensar sobre a importância das situações de conflitos – o que chamo de conflito seria basicamente o resultado da relação entre grupos e/ou indivíduos – que é marca das relações sociais e que em suma auxilia na manutenção da ordem social (SILVA, 2015). Ou seja, o conflito nesse caso torna-se indispensável, já que fortalece o grupo no qual esse tipo de relação se encontra instaurado, relações de consenso, ou dissenso. Esses últimos arranjos são responsáveis por delimitações de grupos e de seus territórios.

Portanto, esta pesquisa sobre os Tembé pretende analisar os diferentes mecanismos de reelaboração de luta do grupo e processos de territorialização nos diversos períodos e contextos da história nas quais estão inseridos. Assim, irei observar as relações políticas, os arranjos

sociais, elementos ligados a cosmologia e a própria condição de dominação e suas variantes as quais os Tembé foram submetidos durante sua trajetória histórica, seja na relação com instituições como a FUNAI (ou SPI), a FUNASA (hoje SESAI), o CIMI e grupos de não indígenas. Pensar sobre essas relações de dominação me permitirá acessar categorias e posicionamentos relevantes no que diz respeito ao próprio fortalecimento dos grupos, seja o contingente que vive na cidade, ou os Tembé que vivem nas aldeias.

No entanto, devido ao trânsito entre aldeia e cidade ser uma exigência para a realização desta pesquisa, assim como o contato com diversos sujeitos, lugares e instituições, lançarei mão de uma perspectiva multissituada (MARCUS, 2001), em que a “análise de processos” e da compreensão de diferentes “situações sociais”, pelo menos nesse caso, pode ser feita de uma maneira mais adequada, assim, buscarei observar: as relações entre os Tembé e a sociedade nacional. Feito dessa forma, mapear-se-á o terreno, ressaltando que a finalidade não é a representação holística, nem gerar um retrato etnográfico do “sistema mundo” como totalidade, mas apresentar o “objeto de estudo” como uma formação cultural produzida a partir de diferentes locais.

Neste sentido, a investigação etnográfica se dá através da junção de múltiplos lugares em um mesmo contexto de estudo. A etnografia multissituada aponta para a mudança de condição do “sujeito situado” (e o subalterno), propondo que se pense este como novo sujeito, o qual é móvel, múltiplo e situado, ou seja, nesta perspectiva a proposta é não ficar focado em apenas um espaço intensamente pesquisado. Assim, essa forma de fazer etnografia busca seguir as formações culturais nos vários espaços através de múltiplos temas situados, considerando as ligações que surgem entre as localidades percebidas como tendo relação (MARCUS, 2001). No caso Tembé, tem-se as comunidades indígenas, a(s) própria(s) relação/relações dessa(s) com o município de Capitão Poço, os vários espaços frequentados pelas famílias indígenas, além de buscar “acessar” a memória do grupo e dos indivíduos.

No que diz respeito à memória, busquei considerá-la a partir da relação desses com os grupos que se relacionam, corroborando com a proposta de Maurice Halbwach (2013), para quem a memória é resultado, também e não apenas, de experiências compartilhadas entre indivíduos. Esse autor busca analisar os quadros sociais da memória, entendendo o indivíduo num contexto interpessoal das instituições sociais. Em relação aos interlocutores com os quais tive contato, considero que suas memórias se formam a partir de suas experiências entre os grupos nas escolas que frequentam, nos bairros, nos campos de futebol e demais espaços e momentos que, de certa maneira, podem contribuir com a formação de suas memórias.

Ressalto, ainda, que será de suma importância também as reflexões feitas por Ricoeur sobre a historicidade das memórias, onde o autor busca pensar a representação do passado pela memória. Levantando problemáticas que ajudarão a pensar o(s) lugar(es) distinto(s) ocupado(s) pela memória e imaginação no espaço da Fenomenologia da memória. Assim, poderei ter mais atenção com a busca (impossível) da veracidade da memória, considerando que esta será influenciada pela imaginação do interlocutor (SANTOS, 2013), ou seja, para Ricoeur (2007) a memória possui um caráter mais individual, *sui generis*, onde memória é construída e refeita a partir de concepções específicas de um que fala sobre algo e quem o fala o apresenta a partir de suas concepções, inclusive abusando da versão que narra.

No caso Tembé, irei ter mais atenção nas falas desses agentes sociais, observando suas memórias como seletivas e influenciadas pela imaginação. Além dessas, a memória subterrânea (POLLACK, 1989), método que tornam protagonistas agentes sociais e grupos periféricos. Assim, estas metodologias são coesas com as realidades que emergem nas histórias narradas em obras sobre os Tembé, como o texto de Dodt sobre a região do rio Gurupi, visto que é uma obra que traz dados referentes a História e sociedade dos Tembé do Gurupi e Tembé do Guamá já de fins do século XIX.

Leituras Antropológicas sobre os Tembé do Guamá, Gurupi, Tomé Açu e Santa Maria

A viagem de Dodt ao rio Gurupi e seu relatório sobre aquela região, ainda hoje o coloca como um dos primeiros textos de caráter etnográfico sobre o grupo Tembé que reside nas margens desse rio, os quais mais tarde seriam um dos motivos da criação da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (março de 1945). Gustavo Luís Guilherme Dodt era engenheiro, de origem alemã, contratado para preparar uma descrição da região do rio Parnaíba e Gurupi, com o intuito de ligar através de linhas de telégrafos as áreas habitadas dessa região (DODT, 1973[1873]).

O livro de Dodt, intitulado “Descrição dos Rios Parnaíba e Gurupi”, também é fonte para estudar os demais Tembé, que estão hoje à margem direita do Rio Guamá, e também são citados no relatório de Dodt (2008[1873]). No entanto, foi com a visita do pesquisador ligado ao Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP), Jorge Hurley, em 1918, que fez uma viagem com o objetivo de conhecer os Tembé que ficavam no Alto Rio Guamá, que os Tembé passam a ser incluídos na antropologia indígena. O texto de Hurley (1920) revela o grupo vivendo na aldeia São José da Cachoeira Grande, esta, que por sua vez, está na memória dos velhos índios como sendo a mais antiga aldeia Tembé da região.

Por isso, o que proponho neste capítulo é uma revisão da bibliografia antropológica feita sobre os Tembés e, assim, discutir os textos que são considerados mais importantes para quem busca estudar os grupos Tembés: os do rio Gurupi, os Tembés do Guamá, os Tembés de Tomé Açú e as aldeias de Areal e Jeju, essas duas últimas no município de Santa Maria. Mas chamo atenção para a seguinte questão: minha pesquisa tratará especificamente sobre os Tembés que vivem na cidade de Capitão Poço/PA, em sua maioria, os Tembés da cidade são oriundos da Terra Indígena Alto Rio Guamá, nas margens do rio que dá nome a essa Terra Indígena.

Depois de mais de oito anos lendo sobre o referido grupo, fica evidente a incipiência de pesquisas antropológicas que tratem de assuntos sobre os Tembés, o que, de certa forma, revela a falta de interesse dos pesquisadores no que diz respeito a esse grupo Tupi, pois, mesmo tendo suas terras em local de “fácil” acesso, quando comparadas a outros grupos mais distantes que recebem bem mais atenção de antropólogos. Depois do artigo de Hurley, em 1920, teremos apenas em 1984 o texto de Expedito Arnaud sobre o grupo.

Pode-se considerar que as teorias de aculturação, tão marcante nos textos de americanistas, da primeira metade do século XX, como de Charles Wagley e Eduardo Galvão, ainda surtem efeito sobre o grupo, quando naquela ocasião esses antropólogos previram um final fatídico para os Tembés, assim como para os Guajajara, os quais não seriam mais índios, devido à proximidade com a sociedade ocidental (WAGLEY; GALVÃO, 1961) e a apropriação de elementos de fora do grupo por eles.

Portanto, a lacuna de quase quarenta anos, no que diz respeito a textos antropológicos sobre os Tembés, também se deu devido a afirmações de que esse grupo não seria mais indígena. Essa situação acabou por desviar o interesse de pesquisadores que se voltaram para outras áreas étnicas, pois os Tembés, agora “aculturados”, não figuravam como assunto interessante para as pesquisas de etnologia. Os pesquisadores que se interessam pela antropologia feita sobre os Tembés precisam, necessariamente, verificar as primeiras produções sobre o grupo, que, por sua vez, foram feitas por engenheiros e outros profissionais ligados ao ministério da agricultura, IHGP e em tempos mais distantes, por viajantes e missionários. No entanto, não são menos importantes que os produzidos por antropólogos mais atuais.

No caso dos Tembés do Gurupi, é indispensável o trabalho de Dodt (2008 [1873]), que faz uma descrição da região do rio Paranaíba e Gurupi, em seu livro organizado em duas partes, uma sobre a região do rio Paranaíba e outra sobre a região do rio Gurupi. Nesse livro, o autor dá prioridade à localização desses rios e proximidades, fazendo uma densa descrição de elementos físicos e sociais. Assim, o autor fala de nascentes de rios, barreiras naturais - como cachoeiras e grandes árvores tombadas sobre o rio -, extensão e profundidade, tipos de árvores,

espécies de peixes e demais animais que são encontrados desde a nascente até sua foz. O livro é muito rico em detalhes sobre a região, pois apresenta tabelas com informações da fauna e flora, além de detalhes sobre vilas e demografia das regiões do Parnaíba e Gurupi.

Dodt (1873) fala da prática da agricultura na região do rio Gurupi pelos índios “Timbé”²⁸, nessa ocasião, eles plantavam fumo em um dos afluentes do Gurupi, nas margens do rio Uraim, rio que nasce onde hoje é o município de Paragominas, passando por Nova Esperança do Piriá e entra na TI Alto Rio Guamá, desaguando no rio Gurupi. Sobre o cultivo do fumo pelos Tembés, Dodt faz uma comparação, afirmando que o tabaco indígena não é “só de boa qualidade, mas de superior qualidade, ainda que não muito forte” (Dodt, 2008[1873], p. 89). Fala também de lugares como Cajuapara, que aparecem em narrativas mitológicas dos próprios indígenas quando falam onde residem os “*Karuwaras*” – seriam seres encantados, espíritos e/ou sobrenaturais (COELHO, 2015). O autor relata uma diversidade de grupos indígenas ocupando a mesma região, mantendo relações, às vezes harmoniosas – a relação dos Tembés com Timbira – e às vezes conflituosas - a relação Tembés com os *Ka’apor* -, informa que os *Ka’apor* residiam entre os rios Coraci-Paraná e rio Piriá.

Destaco, ainda, nessas regiões, o rio Gurupi e seus afluentes, onde eram encontrados negros em comunidades quilombolas. Além disso, poderiam ser encontrado negros vivendo em aldeias com os Tembés, os Timbira e até os *Ka’apor*. Soma-se a esses, outro grupo, que segundo o autor, era o mais perseguido por todos os acima citados, os *Guajá*, nômades, que viviam em pequenos grupos de “1 a 4 casais, sem habitação certa e perseguidos por todos os outros índios. Eles vivem na mata mais cerrada” (Dodt, 2008[1873], p.100).

A obra de Dodt permite acesso a informações sobre parentesco, narrativas, cosmologia, relações comerciais entre os diversos grupos naquela complexa área, assim como dados de epidemias que assolaram, naquele período, os grupos indígenas, que mais tarde reapareceriam nos escritos de etnólogos, como Curt Nimuendaju. Portanto, as contribuições desta obra vão além da própria necessidade histórico-antropológica, mas alcançam importância na área da geografia e geologia. Para mim, devido minhas inquietações para conhecer a história e sociedade Tembés, os dados daquele período representam uma grande contribuição, apesar de que Dodt precisa ser lido com todo cuidado e crítica, visto que ele era um agente do ministério

²⁸Segundo Mércio Gomes (2002) “(...) o nome de Tembés, que significa simplesmente “lábios” na fala tupi da época, provavelmente em alusão ao hábito de furar o lábio inferior para colocar um *tembetá*, que podia ser um cilindro de resina ou uma taquarinha. Ainda hoje, os *Tenetehara* são conhecidos por Tembés nessa região e no Pará, embora há muito tempo não usem mais enfeite labial.” (p.49)

da agricultura e seus objetivos estavam nitidamente ligados à colonização e exploração da região.

Em texto publicado em 1915, Curt *Nimuendaju*, também foi outro pesquisador que deu atenção aos Tembé do Gurupi e seus escritos atropológicos. Este autor enfatiza as narrativas mitológicas do grupo. No entanto, a figura de Curt *Nimuendaju* é tão importante para a história do grupo, no sentido em que, devido à proximidade com etnólogos americanistas, por possuir vastas experiências entre outros grupos indígenas, inclusive adotando nome que lhe foi dado por um dos grupos que visitou, traz à tona mitos e organização social desse povo Tupi. Destaco sua principal narrativa, o mito de Maíra, seu texto, provavelmente, é o primeiro registro Tembé com orientações antropológicas, embora não tivesse formação universitária, sua proximidade com o SPI, Museu Paulista e renomados pesquisadores da época, lhe conferia alguma autoridade nos debates da antropologia da época, apesar de que este autor demonstrava visível declínio diante das populações indígenas “consideradas em grau avançado de aculturação” (AMOROSO, 2001, p. 180), teoria ratificada na importante obra de Wagley e Galvão.

No livro de Charles Wagley e Eduardo Galvão, intitulado “Os índios *Tenetehara*: uma cultura em transição”²⁹, publicada originalmente em 1941, na Columbia University Press, os *Tenetehara* são avaliados de forma negativa, no que diz respeito ao processo de assimilação à sociedade não indígena, ou seja, segundo esses autores, os *Tenetehara* seriam extintos devido à apropriação de elementos da sociedade “civilizada”. Portanto, o grupo iria ser totalmente integrado à sociedade brasileira não indígena, perdendo sua identidade indígena, o que pode ser constatado no trecho a seguir:

Concluimos com a afirmação de que dentro do espaço de vida de uma geração, ou pouco mais, o processo de mudança dessa cultura tribal indígena para uma regional, brasileira, estará em vias de se completar. Afirmação essas que tem valido algumas críticas. Uma que as consideram otimista, outras que põe sérias dúvidas sobre a possibilidade de realizar-se o processo assimilativo. As dúvidas têm fundamento. Muitas tribos indígenas existem, até o presente, que tem resistido, e nada indica que não resistirão no futuro, ao processo de integração à comunidade brasileira. Em muitas situações de contato, a resultante não se traduz em assimilação do tipo que descrevemos para os *Tenetehara*. (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p 10.)

A partir do exposto acima, pode-se verificar que, provavelmente, os *Tenetehara* padeceram diante das teorias de antropólogos, ou seja, os antropólogos foram também responsáveis por uma perspectiva naturalizante e essencialista que disseminavam a ideia que alguns grupos indígenas desapareceriam, tendo em vista a proximidade com a sociedade ocidental. Por isso, ainda hoje, os antropólogos são duramente criticados entre os próprios membros desse grupo indígena. Portanto, a repercussão da obra supracitada, unida à própria

²⁹ Edição publicada em 1961.

teoria de aculturação, foi decisiva, durante um relevante período, para que pesquisas antropológicas não fossem realizadas sobre o grupo Tembé, pois muitos buscaram, naquele momento, grupos com menor contato com a sociedade nacional. Some-se a isso o próprio discurso difundido entre a população não indígena, que é condizente com a teoria supracitada e reforça que para ser índio, exige-se uma condição primitiva para os grupos indígenas. Corroborando com essas afirmações, John Manuel Monteiro, em artigo para o livro “A Temática Indígena na Escola” – que teve sua primeira edição em 1995 (p. 222) – aduz que,

De fato, autores como Gabriel Soares de Sousa, Simão de Vasconcelos, Alexandre Rodrigues Ferreira, Carl Von Martius, F.A. Varnhagen, Karl Von den Steinen, Capistrano de Abreu, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro – entre tantos outros, como os integrantes dos Institutos Históricos e Geográficos Estaduais – todos buscam, a seu modo, diante dos desafios políticos e limites teóricos de sua perspectivas épocas, atribuir um significado à história das populações indígenas. Porém, se há um traço comum entre estes observadores e pensadores, tão dispersos no tempo, é o pessimismo com que encaravam o futuro dos povos nativos.

No entanto, já tem um tempo que o pessimismo tão presente nas linhas textuais de antropólogos renomados, como os citados no trecho acima, vêm perdendo lugar para projeções positivas, visto que, as contraposições, no que diz respeito ao futuro de “extinção” das sociedades indígenas, se fortalecem com os próprios índios, que mostram resistência frente aos ataques que lhes são infligidos pelos governos, tanto no que diz respeito ao fortalecimento de sua cultura, como na luta junto à justiça para que seus direitos sejam respeitados.

Esse momento de fortalecimento dos grupos indígenas que, para os Tembé data do início da década de 1990, se apresenta como campo fértil para pesquisadores. Esses estudiosos são levados por uma antropologia mais reflexiva, pensam os índios a partir do contato com as sociedades não indígena, sem desconsiderar sua trajetória histórica. A partir daí passam a problematizar os diversos temas que surgem desse contato, sem que tais grupos percam seu *status* e direito de se dizer indígena, com isso, constroem-se ferramentas de luta, tanto para o próprio grupo, quanto para indigenistas, que se mostram sensíveis à garantia do direito desses grupos, assim como afirma John Manuel Monteiro (1995, p.223) no trecho a seguir:

Nos últimos anos, entretanto, o pressuposto de que os índios simplesmente deixarão de existir começou a ser revertido, de modo que hoje, talvez pela primeira vez na história do Brasil, para uma certa nuvem de otimismo no horizonte do futuro dos índios. A principal voz discordante, em enfática negação da tese do desaparecimento, pertence aos próprios índios que, através de novas formas de expressão política – tais como organizações indígenas -, reivindicam e reconquistam direitos históricos. O novo indigenismo, por seu turno, encontrou, desde a primeira hora, fortes aliados no meio antropológico, que passaram a pautar suas pesquisas não apenas a partir de interesses acadêmicos mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios.

Portanto, a produção antropológica pode servir para fortalecer ou enfraquecer o movimento pela construção de um protagonismo dos diversos grupos, seja eles indígenas quilombolas ou qualquer outro grupo que precise reclamar sua identidade diante de demandas

com estado. Por isso, muito do que foi escrito no passado e é atualmente, precisa de um filtro reflexivo no que diz respeito à imagem criada sobre determinado objeto de pesquisa, pois, mesmo autores considerados autoridades no que fazem, recebem críticas e releituras, como é caso de Lévi-Strauss.

No texto “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxo cultural”, o autor João Pacheco de Oliveira faz uma crítica à postura essencialista de Lévi-Strauss, ao afirmar que o estruturalista francês reconhece como interessante para a etnologia apenas os grupos com pouco contato com a sociedade ocidental, pois para Lévi-Strauss momento ideal para aplicação de sua teoria repousa logo “após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses” (PACHECO, 1997, p. 49), quando o autor fala das narrativas mitológicas Tembé em suas importantes obras: as mitológicas I e II.

Vale ressaltar que, *Lévi-Strauss* apresenta, mesmo com dados de segunda mão, os Tembé, em suas obras sobre mitos indígenas - *As Mitológicas* -, por mais que o autor não se refira aos Tembé no período em que escreveu sua obra, década de 1960, ainda assim, os dados utilizados por Lévi-Strauss vêm de Curt Nimuendaju do texto publicado no ano de 1915 e Wagley e Galvão, que fizeram campo junto aos Guajajara na década de 1940. Minha intenção nessas considerações não é escolher um culpado para a falta de interesse de antropólogos e estudiosos em um longo período da história Tembé, mas sim, fazer um balanço da produção que versa sobre o referido grupo para verificar que fontes bibliográficas vêm sendo consultada sobre esse grupo indígena, tarefa desafiadora para os antropólogos, os quais juntam dados aqui e ali em textos das mais diversas áreas.

Wagley e Galvão apresentam em sua obra a versão de que os *Tenetehara* que estão na Terra Indígena Alto Rio Guamá, seriam oriundos da região do rio Pindaré no estado do Maranhão e teriam migrado por volta a primeira metade do século XIX para a margem direita do rio Guamá. No entanto, outra teoria, menos aceita, propõe que esse não seria o local de origem, mas sim um dos locais de trânsito dos Tembé (NOÊMIA, 1999); ainda há uma terceira possibilidade que permite pensar o referido grupo como oriundo da região do Xingu para a atual área do nordeste amazônico, junto com os *Tapirapé*, por volta de 2 a 3 mil anos, algo constatado através das características linguísticas (GREG URBAN, p. 92). Os primeiros relatos sobre os *Tenetehara* aparecem em documentações de cronistas e exploradores na região do Pindaré, desde os séculos XVII e XVIII (WAGLEY e GALVÃO, 1961). Essa migração se dá devido ao processo de colonização no sentido leste – oeste, no estado do Maranhão, forçando o grupo a ir para região do rio Gurupi.

Portanto, os Temb , já na região do rio Gurupi, se dividem indo em dire o dos rios Guamá e Capim (ZANNONI, 1999) e um quarto grupo vai mais além, até a região da Colônia do Prata, próximo ao rio do Prata, lugar em que foram aldeados por religiosos da ordem dos Capuchinhos, que segundo Palma Muniz (1913) se deu por permissão dos próprios Temb . No entanto, a permissão dada pelos índios para o aldeamento seria, na verdade, uma forma coercitiva do próprio governo para com os índios, pois, houve, embora de forma velada, o emprego de a o violenta contra os Temb , como afirma Garcia (2015, p. 71), ao falar da resistência do grupo: “(...) etnocídio. Este, entendido como processo político imposto a uma  tnia que compreende a “desintegra o” cultural e linguística desenvolvida em contextos de extrema violência, ou de “cordialidade violenta” não implicando necessariamente em destrui o física.”.

Portanto, verifiquei que as obras que são referências para estudar o povo Temb , na maioria dos casos nem são especificamente sobre esses indígenas, isso pode ser verificado quando analisamos o texto de Wagley e Galvão (1961), em que os autores realizaram atividade de campo entre os Guajajara, ou mesmo em outras obras em que os autores nem são antropólogos, como é o caso do texto de Dodt (2008 [1873]) e Palma Muniz (1913), ambos eram engenheiros, e, por isso, precisam ser analisadas no contexto no qual foram escritas, considerando os objetivos e as habilidades daqueles que os escrevem, para assim contribuírem, resguardadas as devidas críticas sobre o resultado da imagem dos índios que são repassadas nesses textos.

Os Temb  da região do Rio Gurupi são citados no texto de Dodt (como já destacamos acima), que foi destacado para fazer um levantamento físico e social da região do rio Pindaré e Gurupi, onde a presença de negros, regatões e índios de outras  tnias aparecem na sua descri o sobre o alto Rio Gurupi. Os Temb  recebem destaque em sua obra com detalhes ricos sobre essa sociedade encontrada ainda no século XIX nessa região. O livro foi publicado em 1873 e não figura como uma obra de antropologia, apesar de ser uma das leituras obrigatórias para quem pesquisa o grupo em questão. No texto o autor destaca a rela o matrimonial entre negros e indígenas, além disso, ressalta também que os Temb  passavam por uma grave epidemia que dizimou, naquele momento, grande parte dos índios, e os indivíduos não doentes haviam se refugiado no mato, deixando para tr s suas aldeias. O que de certa forma revela informa es importantes para entender a trajetória histórica desse grupo. Outro autor que já mencionamos acima, que pode elucidar informa es sobre do povo Temb ,   Curt *Nimuendaju*, pesquisador que esteve com os Temb  do Gurupi no início do século XX.

As primeiras pesquisas antropológicas sobre os Tembé se limitaram a visitas no rio Gurupi, o que de certa forma deixa os Tembé de Tomé Açu, por exemplo, sem escritos de antropólogos no começo do século XX. Por isso, os interessados nessa parte do grupo, os da região do rio Capim, recorrem às leituras referentes aos Tembé do Guamá e Gurupi. Essas leituras citam, esporadicamente, a migração de parte dos Tembé do Gurupi para a região do Capim ainda na primeira metade do século XIX. Esta afirmativa pode ser constada na obra de Mércio Gomes, que publica o livro resultante de sua defesa de doutorado em 1971, o qual foi orientada por Charles Wagley na Universidade da Florida e que se intitula “O índio na História: o povo *Tenetehara* em busca de liberdade”, onde mesmo aduz que:

Por volta da terceira década do século XIX, desencadeou-se a migração de grupos *Tenetehara* rumo a oeste, para o rio Gurupi, na atual fronteira entre os estados do Maranhão e Pará, e além, para os altos cursos do rio Capim e Guamá, e então eles ganharam o nome de Tembé, que significa simplesmente “lábio” na fala tupi da época, provavelmente em alusão ao hábito de furar o lábio inferior para colocar um *tembetá*, que poderia ser um cilindro de resina ou uma taquarinha. Ainda hoje, os *Tenetehara* são conhecidos por Tembé nessa região do Pará, amora há muito tempo não use mais enfeite labial. (GOMES,2002, p. 49).

O trecho acima apresenta uma série de informações históricas, de migração, e costume, sobre os Tembé. A pesquisa de Mércio Gomes é, provavelmente, o único trabalho antropológico que cita os Tembé nessa lacuna temporal da antropologia feita sobre o grupo, apesar de que desde a década de 1940 o SPI manter os Tembé do Guamá sob regime tutelar na Reserva Indígena Alto Rio Guamá. Digo isso para fortalecer a ideia de que esse órgão do governo, que é responsável por administrar uma reserva para indígenas e estar na região há tempo, não ter demonstrado interesse pela escrita antropológica sobre o grupo. Ao retornar a discussão de parágrafos acima, pode-se ratificar a importância que tem uma teoria, pois, assim como ela tem o vigor de fortalecer, pode também influenciar no enfraquecimento da imagem de qualquer grupo que seja. No entanto, considero o artigo de Expedito Arnaud (1985), o primeiro, após o texto de Jorge Hurley (1920), que relata o encontro de pesquisadores de povos tupi, por ocasião da XIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, ocorrida no estado de São Paulo, com a participação de diversos nomes importantes na pesquisa antropológica sobre povos Tupis.

Em seu artigo, Expedito Arnaud apresenta uma diversidade de informações importantes sobre a trajetória do grupo, objetivando situar os Tembé no que diz respeito ao “desenvolvimento” nacional. Nesse texto, há dados históricos sobre os contatos iniciais destes nas regiões de origem, além de informações sobre sua presença no Guamá, bem como há o relato de problemas ligados a terra, citando, por exemplo, a presença da Fazenda Irmãos Coragem dentro da TIARG, tal presença concedida pela própria FUNAI, área que seria

retomada pelo grupo em 2015, em um dos processos de retomada de terra mais antigos da justiça brasileira.

Em 1996, Sara Alonso faz um estudo sobre identidade e cultura dos Tembé do Guamá, orientada por João Pacheco de Oliveira, no Museu Nacional. Sara Alonso faz campo nas aldeias da região do Rio Guamá e Gurupi. A mesma constrói um trabalho etnográfico que versa sobre o processo de retomada da terra pelos Tembé após a constituição de 1988, para isso a autora recorre a autores que direcionaram suas reflexões acerca de temas como identidade, território e poder. Após Sara Alonso, Noêmia Pires Sales, que preparou basicamente um relatório sobre a situação dos índios Tembé do Guamá com seu território em texto intitulado “Pressão e Resistência: os índios Tembé *Tenetehara* do Alto Rio Guamá e a relação com o território” (1999), com dados de campo e pesquisa documentais recolhidos durante onze anos, o trabalho de Noêmia Sales é rico em dados sobre a realidade das aldeias com uma descrição muito densa, por isso, rica em detalhes.

Ainda podemos mencionar os trabalhos de Lena Claudia dos Santos Amorim Saraiva com texto intitulado “Os Tembé do rio Guamá e do rio Gurupi: Um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade.”(2012), Vanderlúcia da Silva Pontes Com O Trabalho “Os *Tenetehara* Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro!: “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local” (2014), Weleda de Fátima Freitas com dissertação intitulada “Decoração corporal e educação nos rituais de puberdade Tembé” (2015).

Na contramão dos trabalhos acima citados, influenciados pela teoria de Viveiros de Castro (2002), minha dissertação de mestrado que, com uma influência do clássico trabalho de etnologia e de maneira reflexiva, tentou dar conta da cosmologia Tembé através das narrativas mitológicas, focando os rituais de gravidez, de morte e *pós-morten*, além de um capítulo que buscou pensar o lugar do Outro na cosmologia do grupo, essa dissertação foi intitulada “Cosmologia *Tenetehara* Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá-PA”(2014). Outra pesquisa que revela correspondências com a minha dissertação é a tese de Rodrigo Gomes Lobo “Naturezas esfumaçadas: os Tembé e o comércio de crédito de carbono” (2016), a análise de Lobo dá ênfase às negociações que envolvem os projetos de crédito de carbono mostrando divergências cosmográfica.

Portanto, as pesquisas antropológicas que foram e que vêm sendo escritas sobre os Tembé dão conta de assuntos relacionados à identidade, território e, mais recentemente, enveredaram pelo campo da cosmologia, mas é visível a incipiência de pesquisas, permitindo que existam lacunas de diversos assuntos relacionados ao grupo. Assim, ressalto que este

trabalho representa o início do preenchimento de uma lacuna referente a antropologia dos indígenas Tembé que vivem na cidade de Capitão Poço, onde os locais de residência, assim como as maneiras se relacionar com os diversos grupos políticos e sociais emergem de forma dinâmica e múltipla.

CAPÍTULO II

Os Tembé, o Estado e suas práticas: analogias de discurso, política e conflitos no Posto Indígena Tembé do Guamá

Às vezes eu fico pensando porque a gente mais velho não fala na língua. (...) lembro que eles falavam que era proibido falar na língua, que se a gente falasse eles ficavam dizendo que não era o certo, que tava errado, que era feio. (Francisca Tembé)

A relação entre as instituições que são representantes do governo brasileiro no tocante a assuntos ligados aos grupos indígenas sempre tiveram um caráter duplo, ora auxiliando de forma positiva, ora agindo de forma violenta e sem a menor sensibilidade com a diversidade dos grupos com os quais os mesmos lidam. A exemplo, pode-se verificar a própria atuação do Serviço de Proteção ao Índio. Essa instituição criada, inicialmente, para “preparar” o indígena para a lógica de produção e ocupação vigente no Brasil no contexto do início do século XX, em várias situações mais favoreceu ao êxodo do que a permanência de membros dos grupos nas áreas a eles reservadas.

Assim, o que proponho neste trecho de minha pesquisa, não é traçar uma discussão historicista sobre a atuação do Serviço de Proteção ao Índio para com os Tembé do Guamá ou de qualquer outra instituição, todavia, analisar a própria relação SPI e índios Tembé através das falas dos próprios indígenas e análise de documentos que, oriundos do SPI, possa dar informações relevantes para se pensar sobre rupturas políticas, forças de produção, alianças e demais conexões necessárias à manutenção do grupo. Fiz dessa forma, por perceber que a atuação do SPI naquele território étnico esteve ligada, assim como nos demais, a permanência ou saída de indivíduos e famílias da Terra Indígena Alto Rio Guamá (doravante TIARG).

Além do exposto acima, pensar também, de forma comparativa, sobre a atuação do SPI e a Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará (SEDUC-PA) no tocante a assuntos ligados à educação institucionalizada na aldeia, onde SPI e SEDUC-PA oferecem uma escola entendida pelos próprios índios de maneira diversa. Faço isso principalmente a partir de minha experiência como professor nessa aldeia em 2008. Assim, realizo uma reflexão debruçando-me sobre documentação e dados etnográficos, mostrando que em diversas ocasiões há inadequações, no caso SPI, no que tange assuntos como a manutenção e atração de membros do grupo para dentro do território, organização social, produção agropecuária e a própria distribuição, naquele momento, das famílias na região do alto Guamá. Nesse contexto, pode-se observar o planejamento e início da construção de uma estrada para a ligação do Guamá ao Gurupi, a instalação da escola, o preparo de roças e as narrativas sobre essas iniciativas, na

época do SPI, que refletem na percepção dos mais velhos - como o que aparece na fala de dona Francisca da aldeia *Ituaçu*, destacada na epígrafe deste trecho – com rancor frente a transgressões a eles impostas.

Analisar a atuação de apoio do SPI aos Tembé é indispensável para se pensar a respeito do processo de territorialização e a situação histórica do referido grupo. Por isso, pesquisar a documentação e trabalhar as informações coletadas em campo através de um método etnográfico, leva-me a observar o esforço do Serviço de Proteção ao Índio no sentido de inserir o indígena na sociedade como cidadão que deveria gozar de tratamento isonômico como os demais agentes sociais brasileiros. Essa seria a grande diretriz do discurso do referido órgão (SPI) imbuído pela própria teoria de aculturação, em voga na antropologia do período, onde esse ideal representou o viés protecionista e assimilacionista da instituição (LIMA, 1992).

Outrossim, pensando a relação Estado x Povos Indígenas em períodos que antecederam o SPI, em momentos que remetem a época do Brasil colônia, houve iniciativas que buscaram enquadrar o indígena às necessidades relacionadas à força de produção e ocupação do espaço através de uma legislação que se fez ineficaz (PERRONE-MOISÉS, 1992), essa falta de êxito nas legislações criadas para tratar de assuntos ligados aos nativos brasileiros pode ser observada ainda nos fins do período imperial e início do republicano (MELO, 2009) e em questões específicas contemporâneas, ou seja, as legislações criadas para tratar de assuntos indígenas tiveram um sucesso incipiente no trato com seu público.

Assim, o que se viu durante as diversas temporalidades e espaços que foram característicos na História dos Índios do Brasil, foram múltiplas maneiras de lidar com esse agente social, bem como um esforço muito grande de artistas e intelectuais em homogeneizar as alteridades marcantes das populações Amazônicas. Esta última, (multiplicidade social), é percebida ao se analisar documentação desde o período colonial, passando pelo imperial, ciclo da borracha até o atual momento de demarcações de terras e enfrentamento de adversidades, distintas daquelas observadas em períodos anteriores. Diante disso, o SPI figura como mais uma instituição com objetivos dúbios no que tange as populações indígenas.

Isso pode ser observado na própria análise de iniciativas agropecuárias e no fomento a educação institucionalizada, esta última através de uma escola. Dessa forma, os Tembé eram “ensinados” a manusear ferramentas, praticar atividade que gerasse excedente para o autossustento do grupo e assim se “qualificarem” para adequar-se ao Brasil dos fins da primeira metade do século XX, que respondia à própria concepção de poder tutelar, que por sua vez pode ser observado como sendo uma relação que:

exclui ao criar postos indígenas aos quais os povos nativos deveriam (re/a) correr e juntos aos quais deveriam se segregar. Ao mesmo tempo, porém, inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder. (...) Para a administração o importante é, repito, rotular genericamente populações e inseri-las num sistema codificado de atribuições positivas e negativas – num *status* portanto -, parte de um mecanismo imaginado como de governo nacional. (SOUZA LIMA, 1995, p. 76-77)

Assim, na gestão do SPI para os Tembés do Guamá, os índios foram trazidos para o lado direito deste rio, lado oposto da localização da aldeia São José da Cachoeira (ver mapa abaixo) - esta última em área rural do atual município de Capitão Poço – para a recém demarcada Reserva Indígena Alto Rio Guamá, que após a criação da Fundação Nacional do Índio, 1967, passou a ser reconhecida como Terra Indígena Alto Rio Guamá. Assim, às margens desse rio foi criado, em 1945, o Posto Indígena Tembés³⁰ (Figura 13).

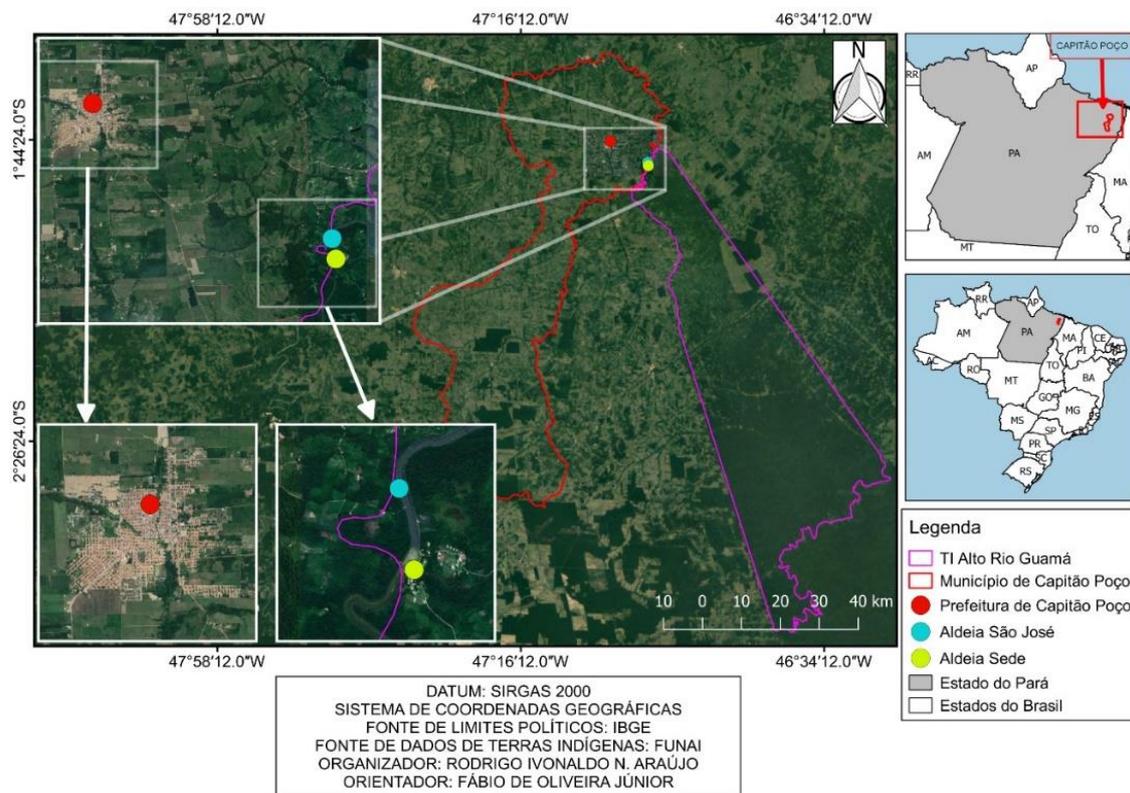


Figura 13: Mapa de localização da antiga Aldeia São José em relação ao município de Capitão Poço e ao Posto Indígena Tembés do Guamá (aldeia Sede), para onde os Tembés mudaram em 1945.

Ressalto que, desde meus primeiros momentos de campo, deparei-me com uma memória coletiva sobre esse, órgão que traduz momentos de intenso conflito e gestões que

³⁰A antiga aldeia se localizava do lado esquerdo do rio Guamá, já o Posto Indígena Tembés se localiza do lado direito do rio Guamá, área do atual município de Santa Luzia do Pará.

buscaram gerar capital financeiro para benefícios individuais, bem mais do que gerar capital para o sustento e autonomia do grupo em questão. Em reunião para relembrar a importância de Felix Tembé à aldeia Sede, Pelé Tembé, filho de Félix Tembé, narrou a atuação do SPI na referida aldeia,

“(...) em 1945 foi transferida a aldeia para este lado aqui, Tembé Guamá, pois Perceantes a aldeia era do lado São José no Município de Capitão Poço. E desde essa época o papai foi uma liderança e foi funcionário do tempo do SPI. Nessa época os funcionários eram funcionários escravizados, era uma pessoa que não deixava o pátio sujo, era limpo, não tinha feriado, o chão tava sempre limpo. Roça, quem colocava para o chefe de posto era o meu pai, era malva, era colheita de melancia. Bom, então, era uma liderança que o SPI tomou de conta, se tinha uma fiscalização não podia fazer nada, porque o SPI tava de frente.” (Entrevista, 2013)

A fala acima mostra a visão que foi construída ao longo do tempo pelos Tembé sobre o Serviço de Proteção ao Índio. Essa situação de exploração da mão de obra indígena para “sustentar” funcionário deste órgão, pelo menos no caso em questão, representa um longo processo de relações estabelecidas entre o estado e os povos indígenas, mesmo considerando o período em que o Brasil e as ordens religiosas eram vinculados, momento em que a igreja arregimentou a mão obra durante o período colonial e parte do imperial (ALVES FILHO, 2001).

No caso do SPI, esse tipo de relação se justificou diante da própria lógica de produção do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, órgão ao qual o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais era vinculado. Portanto, chamo atenção para os dispositivos adotados e como eles resultaram em momentos de conflitos e coesões entre os grupos envolvidos. Quando ocorreu a mudança dos Tembé da aldeia São José da Cachoeira e demais aldeias da região para o lado direito do rio Guamá, oficialmente iniciada em 1945, o primeiro funcionário indígena do Posto Indígena Tembé, foi o senhor Félix Tembé, segundo Pelé Tembé. Félix Tembé nasceu na aldeia São José da Cachoeira também chamada de aldeia velha.

Assim, Félix Tembé é reconhecidamente uma importante liderança entre seu grupo, era pai de cinco filhos, os quais aparecem na árvore genealógica destacada no primeiro capítulo. Os serviços de Félix Tembé no Posto Indígena eram variados, iam desde a roçagem, plantios liderados pelos inspetores, limpeza do ambiente da aldeia e cuidados médicos com seus parentes quando desassistidos pelo órgão responsável. Assim, Félix atuou no SPI prestando serviços importantes tanto no sentido individual quanto no coletivo do grupo indígena, esses serviços aparecem na memória dos índios e na documentação analisada.

Portanto, a relação entre os órgãos do Estado e os Índios Tembé é um misto de experiências, que envolve relações individuais de cunho trabalhista, e momentos de construção e instalação de espaços de produção para comercialização. Perpassa, ainda, à luta no sentido de

melhorar o atendimento escolar, tanto no período da gestão do SPI quanto no período da Secretaria Executiva de Educação. No momento em que o órgão indigenista “perde” a responsabilidade com as questões ligadas à educação oferecida pelo estado, os filhos do cacique Félix Tembé, no caso da aldeia Sede, assumem as tarefas do pai. Todas essas relações resultaram em documentos e narrativas caras à trajetória do grupo.

Assim, situações como atividades ligadas à fiscalização de ataques de índios *Ka'apor* na referida região, construção de estrada, preparo das roças, lida com a criação de animais e escolas, atividades que remetem a lembranças tristes devido seu caráter de exploração, conformam o legado repassado pelos índios aos seus descendentes, os quais são os guardadores que traduzem de maneira singular sua própria História.

Dos Sertões do Guamá-Gurupi à “A estrada que nunca saiu”

Considerando o que foi apontado acima, as reflexões que se seguem serão sobre a Expedição de Hurley e o caso da construção de uma estrada para a fiscalização e escoamento da produção do interflúvio Guamá-Gurupi, região relevante para o governo devido ser área de bastante produção de farinha, extração de cipó e açaí, além de ser ponto que liga o Estado do Pará ao Maranhão. No entanto, chamo atenção para a participação dos índios Tembé nas iniciativas tomadas pelo Estado no início do século XX no que diz respeito a própria proteção de regionais e escoamento da produção.

Assim, em fins de 1919, o engenheiro Jorge Hurley dá início a organização de uma expedição com o objetivo de entender as causas das “incursões das tribos do alto Irituia, alto Guamá e alto Gurupy”, some-se a isso a pacificação dos grupos que fossem encontrados. Essas tarefas surgem naquele momento por causa de denúncias de regatões e comerciantes da região, além disso, os jornais da época cobravam, por meio de seus noticiários ações do governo. Situação respondida com o envio da referida expedição, a qual foi comemorada pela população na época (HURLEY, 1930; GOMES, 2005)

Hurley parte, então no dia 26 de janeiro, da aldeia São José – que localiza-se aproximadamente sessenta quilômetros acima de Ourém - com mais 14 pessoas, todas índios Tembé, a saber: “os tucháuas Tembés Capitães Germano e Travado e os bravos selvagens Antonino Gurupy menor Annanizio Felipe dos Santos, José Guamá, José Travado e Manuel Raymundo, Joãozinho, menor Gualdino e Manuel Afilhado” (HURLEY, 1930, p.14). Assim, esses foram os que guiaram o engenheiro até às margens do rio Gurupi.

No dia 27 de janeiro de 1920, chegam na foz do rio Jupuíba, dois dias após partirem, em três embarcações esguias, como o próprio Hurley define, as canoas usadas na viagem. Passam agora a usar, além dos mantimentos que levaram, também o que lhes é oferecido pela floresta: cotias, mutuns, antas e veados, some-se a isso a convivência com mutucas, carrapatos e a presença constante de onças. Vale pontuar, de forma mais detalhada, que dentro do projeto dessa viagem, as metas de Hurley era alcançar as aldeias São José, São Pedro, Tauary e Jupuíba e assim fazer um levantamento estatístico da população indígena, estudo da língua e cultura dos grupos com os quais iriam se deparar, caso tudo ocorresse de maneira exitosa, pois a expedição estava condicionada aos serviços prestados pelos índios (HURLEY, 1928; GOMES, 2005).

Por entre as matas, nas travessias dos igarapés, nas caçadas intermitentes que sustentaram os doze dias de expedição, os serviços dos índios como remeiros, carregando os equipamentos, guiando o engenheiro pelas matas do rio Guamá, rio Jupuíba, rio Piriá e demais rio, foram indispensáveis à empreitada. Dessa forma, os resultados são mapeamento da região, tanto no sentido geográfico, quanto social. Isso identificou comunidades e vilas, assim como os problemas e limitações dessas vilas e comunidades frente a ataques dos índios *Ka'apor*, considerados, naquele período, os grandes vilões para o abastecimento e escoamento da produção na região. Diante disso, tais observações resultaram em propostas de instalação de fortificações e patrulhamento para que se resolvessem as demandas daquela população. Vale destacar que os dados geográficos e etnográficos dos escritos de Hurley denunciam a própria ausência do Estado naqueles anos iniciais da recém-criada República.

Portanto, durante sua expedição, Henrique Jorge Hurley se depara com um emaranhado social na fronteira do estado do Pará com o estado do Maranhão que traz à tona conflitos que envolvem os diversos grupos indígenas que ali se encontram - Tembé, Timbira, *Awá-Guajá* e *Ka'apor* - além de apresentar questões fundiárias que envolviam a exploração do ouro e que não escapou aos ataques dos índios. Diante disso, fica claro que a situação desse interflúvio era preocupante para o governo. Segundo Hurley, devido ao potencial econômico da região, a mesma abrigava negros libertos, livres e os remanescentes de quilombos, dando um toque ainda mais dramático a esse mosaico social, visto que, naquele período, os negros com seus quilombos e mocambos representavam ao Estado um entrave para o desenvolvimento. Por isso, o próprio Hurley propunha que os Tembé que viviam à margem do rio Gurupi fossem trazidos para a região do Guamá, devido a “facilidade” de inseri-los no contexto de assimilação à sociedade não indígena, situação enfatizada por Figueiredo (2013) ao destacar a crítica feita por Curt *Nimuendaju* a Hurley após saber de sua proposta, divergência destacada no trecho a seguir:

Além dessa denúncia envolvendo os Canela, grupo que voltaria a visitar, o etnólogo começava armar sua polêmica com Jorge Hurley, o enviado do governo do Pará para pacificar os índios do Pindaré-Gurupi. Em carta ao Diretor do SPI, datada de 1920, Curt Nimuendajú dizia que os índios daquela região figuravam “entre os mais ou menos intactos”, por isso era necessária toda atenção daquele órgão e dos indigenistas. Atestava, assim, sua indignação com a proposta de Jorge Hurley em trazer os índios Tembé do Gurupi para morar com os Tembé do Guamá, que viviam mais próximos do contato com a “civilização”. (FIGUEIREDO, 2013, p.58)

Situação que nunca aconteceu, apesar de as idas e vindas de Tembé do Gurupi para o Guamá e do Guamá para o Gurupi serem sempre constantes, sobre isso *Nimuendaju* aduz, com certo ar de sarcasmo, que

As poucas aldezinhas do alto *Guamã* (sic), teatro da ação redentora do Sr. Hurly (sic), não merecem importância comparado com as do Gurupi. Se fosse pela minha cabeça eu convidaria todos os Tembé do Guamã para se mudarem para o Gurupi, como em 1914 já se mudou um bando da aldeia de São Pedro. Isto sim convinha, mas não a mudança dos do Gurupi para o Guamã, como Hurly quer. (FIGUEIREDO, 2013, p. 58-59; *Apud* NIMUENDAJU, 1993, p. 145)

No entanto, pelo menos em uma coisa ambos concordam: o contato entre duas culturas distintas resulta na destruição de uma delas. Apesar de que Hurley considerar pernicioso para a sociedade branca herdar elementos indígenas, na contramão disso, considera que os índios têm apenas vantagens ao se integrar à cultura do branco. Em contrapartida, *Nimuendaju* afirma que os índios seriam dizimados com o contato, daí seu esforço em manter os nativos, o máximo possível, em situação de isolamento (FIGUEIREDO, 2013).

Considero que a contribuição de Jorge Huley em sua visita ao Guamá tenha sido a produção do relatório que pode fornecer dados relevantes para a antropologia e demais áreas de estudo que buscam informações sobre esse período da História do grupo, ou dessa região de fronteira, pois é bem possível que naquele momento algumas aldeias como a do Jupuíba fossem apenas taperas abandonadas. Chamo a atenção para esta observação: eu mesmo conheço grande parte desses locais por onde Hurley e sua expedição passou. Não há registro nem na memória, nem na documentação da população da região sobre algumas vilas e aldeias citadas em seu livro³¹. Isso torna relevante o material por estar registrado, pois ajuda a entender o próprio processo de ocupação e formação de municípios como Nova Esperança do Piriá, o qual possui uma grande parte de seu território dentro da TI Alto Rio Guamá (Figura 14), por isso, próximo tanto das aldeias do Guamá, quanto das aldeias do Gurupi e que sempre teve uma ocupação demográfica considerável.

³¹ como a aldeia Uraim, onde viviam índios e colonos cearenses; povoado de Itamaury, onde viviam mulheres Tembé casadas com não indígenas; e o povoado de Caámiranga, que se assemelha com Itamaury e possui igreja de São Benedito e comércio (GOMES, 1997)

Dessa forma, entendo que a implementação de uma estrada que corte a região da TIARG – como era pretendido pelo SPI - naquele momento (início de década de 1940) torna-se propício à invasão e conseqüentemente impossível de ser impedida.

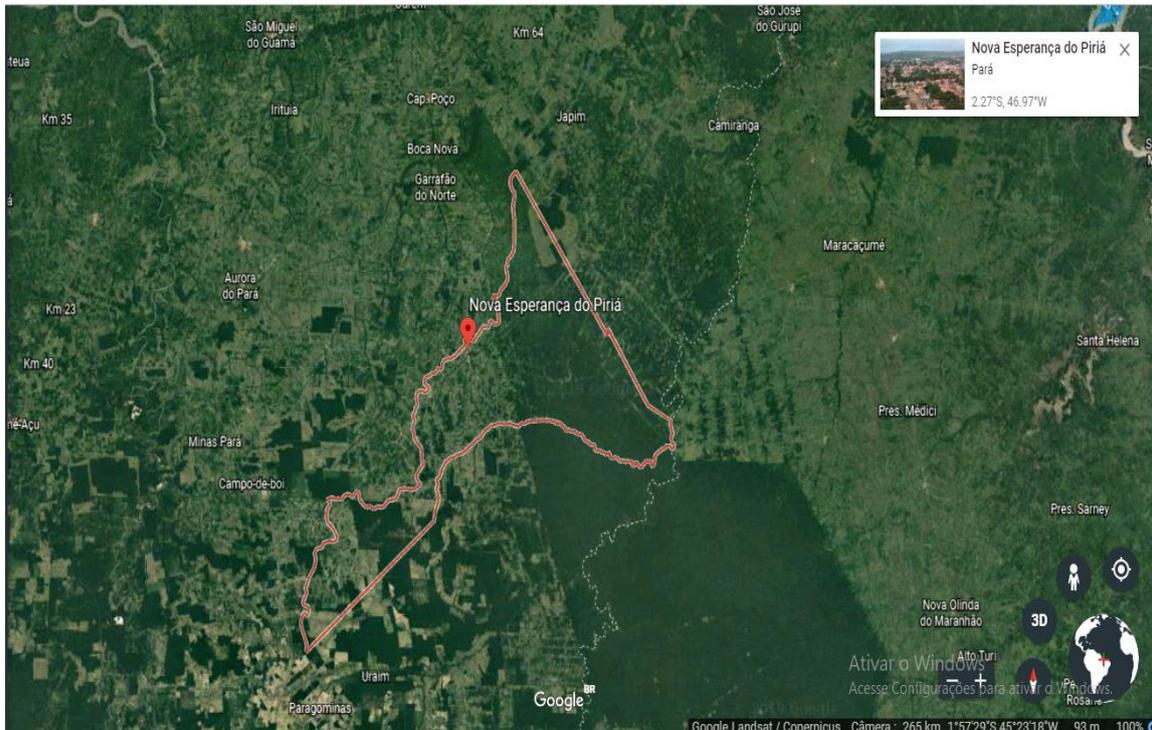


Figura 14: Mapa de Nova Esperança do Piriá. Na figura acima, é possível verificar a parte mais verde representando a área da Terra Indígena Alto Rio Guamá, que se tangencia com o município de Nova Esperança do Piriá, traçado de vermelho. Google Earth.

Sobre a referida estrada, há exatos vinte e três anos, depois da expedição de Hurley, os Tembé foram acionados mais uma vez com o intuito de trabalhar na construção de um mecanismo de proteção e auxílio no escoamento da produção dessa mesma região. Dessa forma, verifica-se que os mesmos problemas persistiram. Entretanto, dessa vez, a solução seria uma via em prol de escoamento, ou seja, uma estrada de rodagem. Esse novo projeto do governo brasileiro para essa área do nordeste do Pará, chama atenção justamente por conta da necessidade da construção de uma estrada que ligue a região do Guamá ao Gurupi e sirva como via para o transporte de toda produção das vilas e comunidades da região, esse continuará sendo um grande desafio para as instituições que implementam esses projetos. Segue abaixo uma microfilmagem de um croqui feito na época.

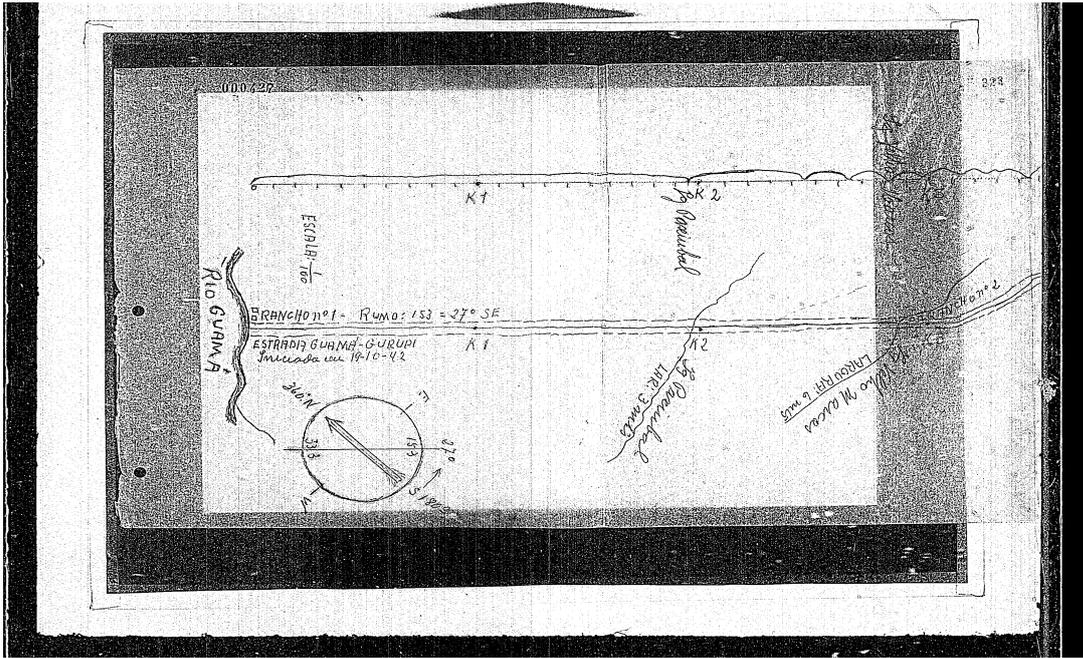


Figura 15: Microfilme 1. Croqui apresentando a construção da estrada Guamá-Gurupi. Acervo da FUNAI.

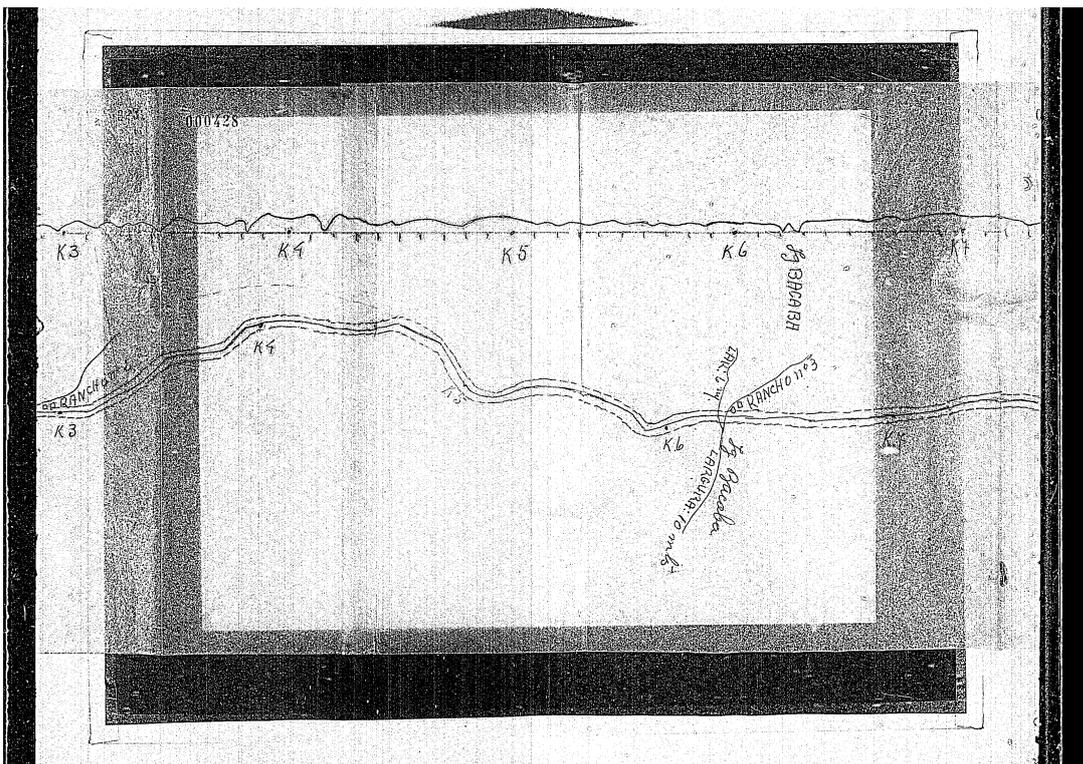


Figura 16: Microfilme 2. Croqui apresentando a construção da estrada Guamá-Gurupi. Acervo da FUNAI.

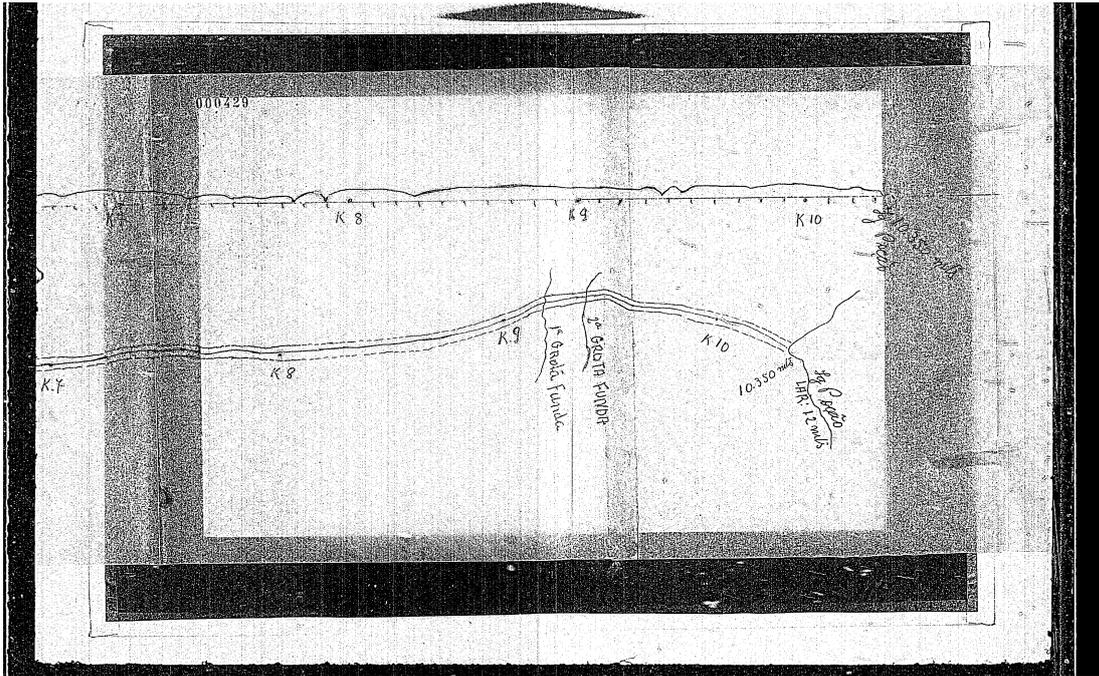


Figura 17: Microfilme 3. Croqui apresentando a construção da estrada Guamá-Gurupi. Acervo da FUNAI.

As microfilmagens acima apresentam os aproximadamente dez quilômetros alcançados pela estrada em quarenta e três dias de serviço, mostrando igarapés importantes para localização de aldeias, cemitérios e demais espaços relevantes para o grupo, hoje. Some-se a isso, o fato de situarem os leitores sobre a região e suas características para se ter a noção da dificuldade imposta devido a necessidade de transposição de igarapés e demais barreiras naturais para a construção de um projeto dessa envergadura.

Nos croquis é possível observar que a estrada tem início na margem direita do rio Guamá, e começou a ser construída no dia 19 de outubro de 1942, informação relevante dado a própria situação dos Tembés de ainda estarem fora do território que seria destinado a eles, três anos depois. Dessa maneira, a estrada começa a ser aberta logo acima da aldeia São José da Cachoeira, partindo da margem direita do rio Guamá, local onde três anos depois seria criado o Posto Indígena Tembé.

Em documento enviado pelo Inspetor do SPI, Raimundo Nonato Maia, com data de 05 de janeiro de 1943, endereçada ao Chefe do SPI, o mesmo chama atenção para a necessidade da estrada e do estabelecimento de três núcleos que pudessem atrair e manter os índios. Um núcleo seria na margem do rio Guamá, lugar onde foi criado o Posto Indígena Tembé; outro na margem do rio Piriá, no ponto onde este rio corta a estrada, próximo onde hoje se encontra o município de Nova Esperança do Piriá – esse núcleo nunca foi criado, inclusive os próprios Tembés atualmente cogitam essa possibilidade, mas parece algo muito remoto de acontecer

devido a relação de conflito com os madeireiros que vivem nesta cidade e retiram madeira da TIARG; o terceiro, o Posto Pedro Dantas, foi criado às margens do rio Gurupi. E mais, chamo a atenção para a ideia inicial do projeto, que era chegar até o Pindaré, no Maranhão, no posto Gonçalves Dias, que segundo o inspetor Raimundo Nonato Maia, em relatório sobre a construção da estrada datado de 01 de janeiro de 1943, assenta:

“Esse prolongamento facilitará a necessária assistência aos índios Urubús, encaminhando-os ao trabalho produtivo e localizando-os em pontos onde a ação do serviço se faça sentir com a devida eficiência. Além disso, teremos ligados pelo centro os dois grandes estados – Pará e Maranhão-” (Anexos – Microfilme 4)

A proposta de abrir a estrada que ligaria a região do Pindaré, aconteceria tempos depois, com a vicinal diagonal BR 316 (conhecida como Pará-Maranhão), finaliza em Maceió, e recebe o nome oficial de Capitão Pedro Teixeira (NETO, 2013). Ademais, ressalto que esta não foi iniciativa ligada a questões indígenas, mas representou importante obra devido ser via que liga o Nordeste aos Estados do Norte, o que, atualmente, colocou os índios Guajajara e suas aldeias às margens dessa BR. As fotografias abaixo foram feitas durante a viagem realizada em 2013 quando fui me encontrar com o professor Cláudio Zanoni, docente da UFMA. Na oportunidade parei para conhecer a aldeia Piçarra Preta que fica na TI Alto Rio Pindaré.



Figura 18: Casas de indígenas Guajajara. Acervo pessoal do autor.



Figura 19: Escola *Mainumy Zu*. Acervo pessoal do autor.

Retornando a questão da estrada, vale lembrar que o desafio de chegar ao Gurupi já parecia bastante complexo, quando se analisa a proposta do SPI. Entretanto, considero que essa iniciativa gerou conteúdo relevante sobre informações da área, pois os croquis fornecem dados detalhados, tais como pontos fluviais: O igarapé *Paxiubal*, com três metros de largura, onde, atualmente, em suas margens, se encontra a aldeia *Pirá*; igarapé Velho Marcos, com seis metros de largura; igarapé do Bacaba, com seis metros de largura e um afluente com dez metros, nesse igarapé – Bacaba - em sua parte mais baixa se formou a aldeia *Pino'a*; e o igarapé Poção, no quilômetro dez, com seis metros de largura, local importante para o grupo, na atualidade, por ser área da caça. Nos croquis, a estrada para de ser construída com aproximadamente 10.300 m (dez mil e trezentos metros) e 50 m (cinquenta metros).

Apesar da importância dos dados, chamo atenção para a força de trabalho que foi explorada na época. Portanto, nessa empreitada, a mão de obra utilizada para a construção da referida estrada explorou os Tembés como força de trabalho. Isso é confirmado quando se analisa o texto do Ofício nº 28 do Ministério da Agricultura, de 31 de Dezembro de 1944, enviado do Posto Indígena Felipe Camarão, no Gurupi, para o senhor José Maria de Paulo, então diretor do SPI, que traz informações em um relatório sobre trabalhos e ocorrências neste local, onde aduz que:

“Chegou também a este posto, no corrente mês, o índio Tembê Francisco Romão, que vem chefiando uma turma de sete índios, da mesma tribo, os quaes estão em serviço do SPI, abrindo a picada para a construção da estrada de rodagem Guamá-Gurupi. Aos mesmos foram fornecidos 160 kg de farinha por conta do serviço (...)” (Anexos – Microfilme 5)

Francisco Romão era conhecido da aldeia Sede do rio Guamá, trabalhou durante um longo período no Serviço de Proteção ao Índio e, entre outras atividades, auxiliava na atração de famílias indígenas para a TIARG. Sobre Francisco Romão, o cacique Naldo Tembê diz que: “era uma pessoa que andava para identificar os nossos parentescos que tinha na beira do rio, situação que fez a gente chamar ele de Capitão” (NALDO, 2013). Chamo atenção para Francisco Romão - ou Chico Romão, como era conhecido entre o grupo - com a finalidade de mostrar a presença Tembê no trabalho de abertura da referida estrada.

Assim, essa iniciativa de abertura da estrada para ligar as duas regiões arregimentou a mão de obra indígena para sua construção mesmo antes da própria criação da TIARG, como falei acima, o que, de certa forma, mostra a coerência no que tange a função desse órgão, que objetivava a implementação de uma política de tutela dos próprios índios vistos como potencial força de trabalho a ser preparada para ocupação dos vazios do espaço amazônico. Segundo Pelé Tembê, sobre a estrada

“meu pai falou de uma construção de estrada daqui até o Gurupi quando ele ainda era novo e que só fez os parentes serem escravizados e não receber nada. O pessoal trabalhou por esse meio de mato arrancando toco, cortando árvore, passando por cima de alto aí e no final não recebia era nada. Era tempo de sofrimento pra os velhos” (abril de 2014)

Ressalto que a fala acima não condiz com a documentação do SPI, como pode ser verificado no conteúdo do recibo que foi repassado ao Inspetor do Posto Indígena Tembê, datado de janeiro de 1945, que registra gastos com roçado e continuação da construção da estrada Guamá-Gurupi. Abaixo, o texto presente no documento do Microfilme 6 (Figura 20), onde se pode consultar a transcrição em seguida:

“Recebo do senhor José Maria da Gama Malcher, chefe da segunda Inspetoria Regional do SPI, no Pará, a importância de nove mil seiscentos e sessenta e oito cruzeiros e dez centavos, sendo dita a importância, do vale inspetor Maya, no valor de três mil trescentos e setenta e cinco cruzeiros e noventa centavos (cr 3. 375, 90), conta de venda de Sá Ribeiro, da importância de Cr\$ 4792, 20 (quatro mil setecentos e noventa e dois cruzeiros e vinte centavos) e salário de aprendiz índio Cr\$ 1.500,00 (mil e quinhentos cruzeiros) somando tudo a referida importância de Cr\$ 9.668,10, acima, destinada, para os serviços no Posto Tembê, para o replantio do roçado do Posto, serviço de estrada de penetração Guamá-Gurupi e a aquisição de madeira para a construção da escola no mesmo Posto, a ser construída em tempo oportuno. (...)”

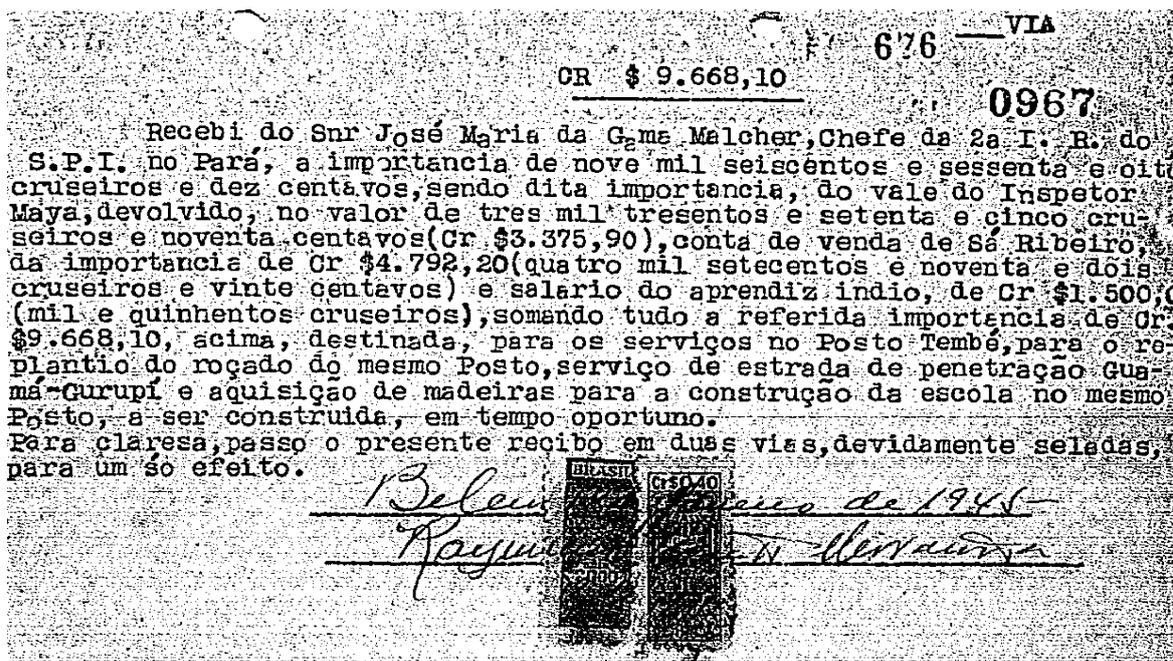


Figura 20: Microfilme 6. Recibo mostrando repasse de recurso para construção da escola. Acervo da FUNAI.

A citação acima fala da construção da estrada em 1945, ou seja, apesar de ainda em 1942 terem alcançado os 10.350 metros, não encontrei documentos que mostrem o avanço acima desse ponto. No entanto, vale pontuar que em junho de 2018, estive na FUNAI, em Belém, em busca de informações e registro sobre assuntos ligados à invasão da TIARG, foi nessa ocasião que conheci o senhor Juscelino Arlindo do Carmo Bessa (coordenador local da FUNAI em Belém-PA), o mesmo me recebeu falando da construção da estrada e afirmou que, hoje, essa possibilidade pode ser viável para a fiscalização da “TIARG, mas se tivesse sido feita à época seria um desastre”. O questionamento que fiz sobre sua afirmativa foi: por que hoje não seria um desastre? A resposta não me foi dada.

Retornando à Situação do SPI e os dispositivos adotados por esse órgão para lidar com os índios, observo que essa instituição buscou meios de manter os Tembê em situação de submissão, isso fica claro nas entrelinhas do discurso do estado. Portanto, corroboro com Antônio Carlos de Souza Lima, quando afirma que havia uma necessidade de fortalecer a concepção de que o indígena precisava de tutela. Assim, como se vê, o Estado se coloca num plano central, totalizador, numa posição em que sua contestação não faz parte das relações, pois, é a lei naquele local, é o segmento social que regulamenta a própria implantação da “civilização” naquelas paragens, algo necessário, principalmente devido o senso comum que levava o agente representante do Estado a crer na condição social do indígena como um agente puro, selvagem, infantil o qual, naturalmente, precisaria de um tutor, sentimento imperialista

difundido mesmo antes da própria Europa se lançar na experiência de colonização das Américas (LIMA, 2013).

Portanto, o Serviço de Proteção ao Índio agiu tecendo relações de dominação, se posicionando num plano “superior” ao indígena, que por sua vez, então deveria ser “desprovido de vontade própria e iniciativa de reação” (SOUSA LIMA, 1995), como tutelado, o qual tinha suas escolhas, iniciativas, movimentos, percepções, estabelecimento de lógicas e julgamento desaprovados por seu cuidador, já que eram moldados a partir de uma noção social desconexa da realidade considerada correta pelo modelo social padrão vigente na sociedade “civilizada”. Ressalto que esse tipo planejamento apesar de desautorizar a reação do grupo também foi usado pelo grupo como ferramenta de sobrevivência. Assim em determinados momentos os indígenas se sujeitaram a essa posição pela própria necessidade de sobreviver.

Contudo, considero que os Tembé se colocam numa posição de submissão, e não que sejam colocados, como se fossem seres sem animação, pelo contrário, após doze anos de pesquisa junto ao grupo, já pude observar que os Tembé fazem muito bem a leitura sobre o momento certo da reação, ou quando “aceitar” a condição de “dominado”, se colocando em uma posição – ilusória - de submissos, mas não inertes, pela própria manutenção e segurança do grupo. Dessa forma, o que proponho é que se considere que os Tembé, em determinado momento, “aceitaram/aceitam” essa condição como estratégia de se defender de outros grupos de colonização que avançavam/avançam sobre seu território. Por isso, a reação e resistência contra o SPI (cito como exemplo, mas foram várias instituições) se fez quando o próprio Estado ameaçou a integridade de membros desse povo indígena.

O desfecho do projeto da estrada acabou sem que fosse concluído, na verdade, apenas 10.350 metros de estrada foram executados. Embora sejam dos quase 100 quilômetros que separam o rio Guamá do Gurupi, a documentação estudada, aponta apenas sessenta quilômetros entre as aldeias que margeiam esses rios. Fica patente que o projeto não obteve êxito, assim como, outros, os quais posso citar: a construção de escolas para a aplicação de metodologias e conteúdos para orientar os Tembé a abandonarem suas práticas tradicionais, o que será analisado a seguir.

Breve análise sobre a educação oferecida aos Tembé: discursos, memórias e relatos da Escola do SPI e a Escola da SEDUC-PA no Posto Indígena Tembé

A História da educação escolar indígena é marcada pela ausência de um debate mais reflexivo sobre diferença e desigualdade, ao invés disso, as instituições de ensino nas aldeias têm função fundamental nas políticas assimilacionistas do Estado brasileiro, ou seja, as instituições escolares agiram nos territórios étnicos no sentido de ensinar que esses grupos e suas diversidades deveriam se integrar à ordem sócio histórica, cultural e de (re)produção da sociedade “branca”. No entanto, atualmente, e após trabalhar em escola na aldeia, não administrada pela FUNAI, mas pelo governo Estadual, percebo certo esforço no sentido de respeito e valorização das diferenças culturais, no meu caso, junto aos Tembé, momento em que vi seu currículo ser preparado a partir de debates e reflexões sobre a diversidade cultural, como direito garantido na Constituição Federal de 1988 (OLIVEIRA & NASCIMENTO, 2012) e mesmo na Lei de Diretrizes e Bases 9394 de 1996. Isso fica claro ao se analisar o texto do Projeto Político Pedagógico da Escola Félix Tembé.

Portanto, é perceptível que, quando se trata de assuntos educacionais, os Tembé, assim como demais povos indígenas, buscam o estabelecimento de uma escola que de garanta o direito à difença. Diante disso, o momento que as escolas indígenas se encontram atualmente superou os contextos em que foram conduzidas apenas por ordens religiosas e pelo Estado, período em que ambas instituições aplicavam metodologias que levavam em direção a uma postura assimilacionista. No entanto, os últimos dezesseis anos, tem-se observado avanço em direção a um debate que valoriza a História e costume dos grupos indígenas, o qual insere a identidade e cultura indígena como temáticas indispensáveis aos currículos das escolas, situação que acompanho na TIARG na escola Félix Tembé.

A escola dos Tembé do Guamá teve início ainda na aldeia São José da Cachoeira, implementada por religiosos. Mais tarde, já na Reserva Indígena Alto Rio Guamá, esta escola esteve sob administração do SPI. Chamo atenção para estas informações, pois a escola é um assunto muito presente na memória dos Tembé, já que, desde o início de sua implementação teve um papel fundamental na reprodução da ideia de introdução do indígena no contexto nacional, entretanto, buscou suprimir a cultura Tembé para induzir a legitimação da cultura ocidental cristã, iniciativa determinante para o abandono da língua Tembé, segundo membros do próprio grupo. Assim, a escola

“Trabalhava para o SPI, ela tinha que nos ensinar a trabalhar para nós servir o Brasil. Naquela época o SPI era vinculado ao Ministério da Agricultura, eles queriam era nos transformar em colono. Nossa produção antes do SPI era mais artesanal, nós fabricava paneiros, abanos e tirava cipó titica para vender. O que nós produzia na roça essa apenas para comer. Então a escola naquela época queria ensinar nós a produzir para vender, mas não para nós, era para vender para sustentar eles.” (Joca, 16 de fevereiro de 2019)

Um projeto de educação para o trabalho é coeso com o próprio objetivo tutelar, ou seja, educação escolar e atuação do Serviço de Proteção ao Índio caminhavam de mãos dadas com o contexto nacional da primeira metade do século XX no Brasil. Dessa maneira, basicamente os indígenas seriam passíveis de uma reeducação no sentido de inseri-los na lógica de trabalho que vigorava no Brasil na década de 40. E assim, os vazios demográficos da Amazônia deveriam ser ocupados com o gentio, que seria a força e necessário para essa empreitada.

Diante disso, a implantação da primeira escola da aldeia Sede se deu com o intuito de auxiliar na inserção dos Tembé no Brasil do período, onde este se tornaria civilizado e adequado ao padrão social necessário para ser considerado apto a gozar de seus direitos e deveres. Assim, a escola foi construída pelos próprios índios, uma casa de barro com bancos para os alunos feitos de paxiúba (árvore nativa da região), o qual foi colocado rodeando a sala do referido recinto, onde os alunos não possuíam encosto para os cadernos, isso ficava a cargo de suas pernas. Essa situação, deficiência nas condições físicas da escola, não traduz o repasse de recursos, pois nesse mesmo período o SPI havia enviado dinheiro para a construção da referida escola.

“Recebo do senhor José Maria da Gama Malcher, chefe da segunda Inspeção Regional do SPI, no Pará, a importância de nove mil seiscentos e sessenta e oito cruzeiros e dez centavos, sendo dita a importância, do vale inspetor Maya, no valor de três mil trezentos e setenta e cinco cruzeiros e noventa centavos (cr 3. 375, 90), conta de venda de Sá Ribeiro, da importância de Cr\$ 4792, 20 (quatro mil setecentos e noventa e dois cruzeiros e vinte centavos) e salário de aprendiz índio Cr\$ 1.500,00 (mil e quinhentos cruzeiros) somando tudo a referida importância de Cr\$ 9.668,10, acima, destinada, para os serviços no Posto Tembé, para o replantio do roçado do Posto, serviço de estrada de penetração Guamá-Gurupi e a aquisição de madeira para a construção da escola no mesmo Posto, a ser construída em tempo oportuno. (...)” (Transcrição do texto presente no microfilme 06 que é um recibo)

O ano do recibo referente ao microfilme 6 (Figura 20 na página 104) apresentado na transcrição acima é de 1945, portanto no período de criação da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG), momento em que a escola deveria ser construída, porém isso não aconteceu. Segundo os próprios indígenas, em dados momentos tiveram que ceder suas próprias casas para que a escola pudesse funcionar. Tal situação encontrei no ano de 2008, na aldeia *Pino 'a*, onde a sala da casa do Cacique Nivaldo abrigava a 5ª série do Ensino Fundamental e era administrada pela SEDUC-PA. Em outra ocasião, por motivo do aumento da demanda de alunos, o senhor Félix Tembé cedeu sua casa, a maior na aldeia, para que a escola pudesse funcionar em um espaço mais amplo e assim oferecer o mínimo de condições aos alunos. Pois, “a escola

funcionava na casa do meu pai, funcionava porque ele deu a casa pra escola poder funcionar. Isso na época na época do SPI” (Pelé Tembé, junho de 2017). A fala de Pelé Tembé, reforça a hipótese de aduz que houve um descaso do SPI em relação a educação oferecida aos Tembé, tanto dos que vinham das residências que se encontravam no PI Tembé do Guamá, quanto das casas que ainda se encontravam do lado direito, na área da antiga aldeia São José.

Ressalto que no período da criação da RIARG, nem todos os Tembé haviam saído de sua antiga área – lado esquerdo do rio Guamá – e passado a residir no Posto Indígena Tembé, pelo contrário, um número considerável de índios ainda vivia nos seus antigos lugares de morada. Segundo seu Joca “não queriam abandonar seus sítios, suas casas, sua vida que estavam acostumados. Minha família foi uma que demorou um pouco ir para lá” (16 de fevereiro de 2019), por essa razão, a escola recebia alunos que andavam ou remavam distâncias consideráveis para poderem estudar na escola do Posto Indígena.

Nesse contexto, percebe-se que as negociações e processos políticos para que os índios pudessem obter alguma vantagem na relação Estado - Povo Indígena, exigia que, lideranças, como Felix Tembé, abrissem mão de bens pessoais por barganhas que, de certa forma, iriam resultar em benefícios a seu povo. Nesse caso específico citamos a formação, algo que aparece nos discursos Tembé como necessário para que se formem lideranças com a finalidade de representá-los nas ocasiões que necessitassem de habilidades como leitura e escrita.

Soma-se ao exposto acima, a própria mudança do grupo para o outro lado do rio, o que não era bem visto pelos próprios Tembé, já que esta área era de “domínio” dos indígenas *Ka'apor*, contra os quais já haviam travado batalhas e, por conta disso, perdido parentes. Além disso, essa era uma área de caça dos mais destemidos Tembé, mas que geralmente não atravessavam o rio para essa atividade, pois os arredores da aldeia velha, na região do São José, havia abundância de animais. Vale ressaltar, que a área da aldeia São José se estendia por uma região bem maior que o local onde Hurley chegou em 1918 com o Cônego Pinheiro e a descreve como uma

Aldeia que possui uma dúzia de *tapizas deserta de conforto*. Esses ranchos poéticos, alguns até bem acabados, oferecem a primeira vista uma esthetica dos ninhos de japyns, tem uma só entrada.

No alto da ladeira que vem do porto destaca-se a capelinha de S. José, coberta de telha, mas, completamente aberta, sem uma porta siquer.

E a taba circundada de árvores seculares pelos flancos e, pela retarguarda de ralas capoeiras onde outrora vicejavam roçados de *algodoy manioca* e milho. (HURLEY, 1920, p.286.)

A área descrita acima também corresponde a aldeia São José, mas chamo atenção para a fala do senhor Joca, a qual irei citar abaixo, pois o mesmo afirma que se pense a aldeia São José como sendo o próprio local de morada dos Tembé em um trecho do rio que vai da

proximidade da cachoeira até próximo o Jaritequara, já que por todo esse trecho era possível encontrar índios desse grupo vivendo maritalmente entre estes grupo ou até de grupos distintos, que no dizer de seu Joca “já ajudaram com a mestiçagem” (16 de fevereiro de 2019), referindo-se a questões de identidade.

“Era ali abaixo do patrício, o igarapé do São José, abaixo da boca do igarapé do São José começava, assim um pouquinho da boca do igarapé começava a aldeia, daí travessava o igarapé e ia embora até perto da cachoeira grande, daquela cachoeira, deste lado do rio. Era ainda as aldeia que eu conhecia, que quando eu me entendi eu sabia, só as tapera que eu conheci e muitos ainda morava deste lado, eles foram atravessando aos poucos. Tudo isso era aldeia São José. Do Jaritequara pra cá. Porque os parente iam morando e fazendo roça, iam baixando, iam mais um pouco pra longe, mas era tudo parente, tudo era aldeia São José”

Na região haviam três aldeias que são importantes para a memória coletiva do grupo, que são elas: Jaritecuara, Panelão e São José, nesse período (início do século XX), a principal liderança que comandava os Tembés era o capitão Manuel Felipe, segundo o Projeto Político Pedagógico (PPP) da Escola Félix Tembés (2013). Essas memórias são relevantes para entender a conformação da aldeia Sede atualmente, pois os parentes diretos dessas antigas lideranças se mantêm no topo da hierarquia da referida aldeia, local onde fora instalada a escola.

VISTO
João Antônio de Souza
Inspeção

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS
INSPECÇÃO REGIONAL
Posto Indígena Tembés, 27 de agosto de 1946.

RESUMO
Justificadas: 24
FALTAS Não justificadas: 24
Total das faltas: 48
Compreendimentos: 24
Frequência Média: 50%

6964: 144
Domicílio: Serra da Boa Vista
Número de Índios

Mapa de frequência escolar
Posto Indígena Tembés, 27 de agosto de 1946.

| N.º | N O M E S | | Nacionalidade | Idade | Sexo | COMPL. TAMBÉ | APRENT. TAMBÉ | COMPRE. LÍNGUA | Faltas | Observações |
|-----|-----------|-------------------|---------------|-------|-----------|--------------|---------------|----------------|--------|------------------|
| | PORTUGUÊS | ÍNDIGENA | | | | | | | | |
| 1 | Antônio | Vieirino | Tembés | 16 | masculino | bono | idoneo | | 7 | Justificadas |
| 2 | Antônio | Profino | " | 12 | " | mau | idoneo | | 7 | nao justificadas |
| 3 | Amândio | Dias Carneiro | " | 8 | " | " | " | portub | 1 | por doença |
| 4 | Antônio | Brandão | " | 7 | " | feminis | " | " | | " |
| 5 | Epifanio | Dias Carneiro | " | 16 | " | mau, bono | bono | | 8 | por doença |
| 6 | Erlevo | Feliciano Brandão | " | 16 | " | " | idoneo | portub | 1 | Justificadas |
| 7 | Juana | dos Santos | " | 9 | " | feminis | bono | " | 2 | " |
| 8 | Maria | Dombosimela | " | 12 | " | " | idoneo | " | 8 | " |
| 9 | Maria | Dias Carneiro | " | 12 | " | " | bono | " | 4 | " |
| 10 | Maria | Carreira | " | 5 | " | " | mau | " | 7 | por doença |
| 11 | Maria | Carreira | " | 6 | " | " | " | portub | | " |
| 12 | Manoel | dos Santos | " | 15 | " | mau | bono | " | | " |
| 13 | Manoel | Brandão | " | 10 | " | " | " | " | | " |
| 14 | Orsilia | Carreira | " | 8 | " | feminis bono | mau | " | 2 | Justificadas |
| 15 | Raimunda | Carreira | " | 10 | " | " | idoneo | " | 1 | " |
| 16 | Rosalina | Brandão | " | 10 | " | " | " | " | | " |
| 17 | Profino | Carreira | " | 12 | " | mau, bono | bono | " | 2 | Justificadas |
| 18 | Helena | Carreira | " | 6 | " | feminis mau | " | " | 7 | nao justificadas |

Posto Indígena Tembés, 27 de agosto de 1946.
Raimunda Carneiro Brandão dos Santos

Figura 21: Microfilme 7. Lista de frequência da Escola Indígena Tembés. Agosto de 1946. Acervo FUNAI.

Acima, vê-se a lista de frequência da Escola Posto Indígena Tembés, nela se pode observar a avaliação sobre o comportamento dos alunos, bem como o número de faltas, os motivos de ausência, o nome completo e a idade dos mesmos. Percebe-se que a escola recebia, em uma única sala de aula, alunos de diferentes faixas etárias, que varia de cinco a dezesseis

anos de idade. Chama atenção nesse documento, que a avaliação referente ao comportamento destes alunos, atribui-lhes os conceitos “bom e ruim”. Segundo os próprios indígenas (Joca, Dona Francisca e Pelé), o bom estava relacionado àqueles indivíduos que assimilassem “mais rápido a cultura do branco e o ruim era aquele que não deixava de ser índio” (Pelé, Julho de 2017).

Quando se analisa a opinião dos indígenas, escola da época do SPI possuiu um caráter negativo, principalmente no que diz respeito a sua função como mantenedora da cultura indígena, ou seja, a escola do SPI não se mostrou local de resistência no tocante a língua e História do povo Tembé, “diferente” da escola atual, que auxilia na manutenção de elementos importantes para a identidade do grupo. Essa situação a que os Tembé foram expostos reflete (a época do SPI)

A visão de mundo do conquistador estava presente em estado incorporado em valores, estoques de conhecimentos para a ação, modos de percepção e repertórios para a interação, disposições corporais, formas de sentir e expressar-se, e objetivadas em crenças disseminadas e submetidas a dispositivos de controle social, instituições, códigos, tecnologias, monumentos e narrativas que passam a construir e a constituir a “história” dos que nela se reconhecem. As elites crioulas são um particular exemplo do triunfo da “tradição missionária”. Também a “tradição missionária” delimita lugares (não só missões e aldeamentos, mas escolas, seminários, faculdades, universidades etc.), modos de intervenção sobre o espaço e sobre o tempo através das populações com as quais se defronta, exercendo-se sobretudo e em termos ideais enquanto uma “pedagogia do exemplo. (LIMA, 2013, p.811)

Portanto, a escola, na época do SPI, foi esse espaço de dominação e legitimação da ordem que vigorava na estrutura do Estado brasileiro. Nesse contexto, as instituições -nesse caso a escola- tinham o objetivo de organizar e trazer para o interior dessas sociedades amazônicas a percepção de que a civilização apenas seria vista nesses locais caso tais grupos assumissem para si a cultura, a lógica do mundo capitalista, suas leis e produtos, ou seja, a cultura industrial capitalista deveria vigorar e ser ensinada para esses grupos sociais que possuíam posturas e percepções distintas das que deveriam ditar o rumo da sociedade brasileiras.

Entretanto, os indígenas resistiram e mantiveram suas práticas e línguas latentes frente a essas ferramentas de dizimação, fazendo com que passassem despercebidas pelo olhar e análise dos funcionários responsáveis por trazer a “civilização” para estes distantes sertões. Portanto, a escola à época do SPI vigorou como espaço de legitimação da cultura não indígena, onde as práticas e costumes do grupo eram reprimidas e marginalizados para que caíssem em desuso, isso fica evidente na fala de Joca Tembé, ao narrar a atitude de um chefe de Posto ao ouvir um índio cumprimentá-lo:

“Uma vez o velho Gidoca foi na casa do chefe de posto, porque quando o índio é assim mais primitivo, né? Tu sabe, mais da cultura, que vive mais no mato ele gosta de pedir as coisas, tem essa mania e a gente do nosso povo gosta de dividir, se ele te vê com uma coisa que ele se agrada ele vai te pedir mesmo. Então uma vez ele foi na casa do chefe e falou: ‘vou na casa do pai grande’ e ele foi com uma vasilhinha pedir açúcar, era só um pouco lá ele foi, bem cedo. Chegou na casa do chefe e deu bom dia na língua e o chefe se virou para ele e perguntou se ele tava com merda na boca porque estava falando daquele jeito. Ele ficou com vergonha né?! E ele disse que dali pra frente não ia mais falar na língua. Isso que acontecia, eles ignoravam a nossa cultura, por isso que te falo que a escola naquela época não era para ajudar nossa cultura, isso não existia, era só para acabar com a cultura do índio. O SPI veio para isso pra acabar com a nossa cultura, pra colocar fim, porque eles queriam era que a gente trabalhasse e produzisse, queriam ensinar a gente a deixar de ser índio e virar era branco. Quem era a professora na época do SPI sempre era ou a mulher ou filha do chefe, eles sempre colocavam esse pessoal, eles sempre tinham que acabar com a cultura. Isso só veio mudar quando fomos mexer com a SEDUC, porque com a SEDUC nós podemos dizer o que nós queria e como nós queria. Na verdade a Constituição de 1988 deixou a gente ter direito, mas foi com a SEDUC que podemos organizar nossa escola no nosso jeito, mas ainda tem muito para ficar melhor” (Joca, 17 de fevereiro de 2017)

Percebe-se no relato acima a visão dos Tembés no que diz respeito a atuação do SPI nos assuntos ligados à escola e à educação oferecida por esse órgão aos Tembés, ao mesmo tempo em que o velho Joca Tembés faz um comparativo das duas instituições e suas atuações na TIARG. Mas ressalto ainda que, além de SPI, FUNAI e SEDUC, a educação também esteve ligada ao CIMI, o qual atuava em frentes ligadas tanto à subsistência quanto à alfabetização de membros do grupo. A escola criada pelo CIMI na aldeia Tauari em 1982 funcionou até 1985, momento em que a FUNAI cria a escola na aldeia São Pedro, mas passou longos períodos sem funcionar – tanto na época do SPI quanto da FUNAI – por falta de professores, que se ausentavam (ALONSO, 1996).

No entanto, quando se compara as escolas do SPI e FUNAI com a escola do CIMI, é perceptível que os indígenas consideram a escola do CIMI como “boa para a cultura (...) porque não fez tão mal quanto as do SPI e FUNAI para nossa cultura” (Tembés, 17 de fevereiro de 2019), pois a escola criada pelo Conselho Indigenista Missionário representava um espaço, no período em que funcionou, um local de debate da comunidade onde se falava sobre questões relevantes, que envolvia todo o povo, além de ser espaço de resistência da identidade Tembés, a qual se fazia através da musicalidade e registro da cultura e tradições desses indígenas (ALONSO, 1996).

Assim, constata-se que o SPI matinha como meta um processo de civilização dos índios Tembés. A escola, nesse cenário, despontou como uma importante ferramenta para auxiliar nos propósitos do projeto dessa instituição. Esse cenário negativo pode ser observado quando se pensa na sobrevivência do grupo enquanto coletivo, possuidor de especificidades culturais relevante para a resistência e manutenção do seu próprio povo. No entanto essa situação é compreendida para além de sua função do SPI pelos índios, ou seja, os Tembés

reconhecem que a escola pode ter papel negativo, mas pode ser pensada e usada como mecanismos de sobrevivência para fortalecer o grupo.

Por isso, os Tembé entendem a escola como um espaço necessário para o preparo de seus membros. É onde vão buscar formação para atuarem junto das autoridades estatais na busca de garantias de direitos, e isso só é possível com acesso ao conhecimento, que está materializado na figura do professor e da escola. Portanto, melhorar as condições de acesso ao conhecimento passa a se tornar uma pauta relevante na agenda dos Tembé, pois, até pouco tempo – na escola do SPI e FUNAI – os Tembé dispunham apenas de uma escola que oferecia até a quarta série do Fundamental I.

Ademais, avançar para o fundamental maior – ou fundamental II – tornou-se um desafio às lideranças do grupo, que tentaram conseguir com a FUNAI essa progressão para que a escola conseguisse oferecer essa etapa do ensino, o que era rechaçado por esse órgão, que segundo Naldo Tembé: “não deixavam para nós não ter crescimento, para nós não ficar mais forte” (junho de 2018). Dessa maneira, verifica-se que tanto SPI quanto FUNAI não permitiam uma organização e implantação de escola com mais qualidade, além de negar aos índios o direito de estudar na cidade, o que acarretava em atraso na formação dos Tembé, que se viam obrigados a voltar para a primeira série e repetir o ensino fundamental I para não ficarem fora de sala de aula.

As mudanças culturais pelas quais passam os Tembé, foram, segundo os próprio Tembé, iniciadas à época do SPI (PPP, 2013). Essas nuances, que se mostram na comparação do discurso dos índios com as dos órgãos do estado na aldeia, significam conflitos e a disputa de poder dentro dos territórios étnicos que existem desde a primeira relação estabelecida entre ambos. Dessa maneira, o autoritarismo, marca constante da atuação do SPI e FUNAI, se fez também no espaço escolar. Mas, como relatei anteriormente, esse espaço teve função dupla: por um lado foi local de resistência, ou seja, foi na escola que as lideranças aprenderam, definitivamente, a língua portuguesa para poderem negociar com os não indígenas (PPP, 2013), por outro, foi também um espaço relevante para abandonarem sua língua, ou diminuir, a ponto de praticamente perder. Essa situação fica clara no trecho abaixo

“A chegada da escola também trouxe não somente pontos negativos para os povos indígenas, pois foi por meio desta que tivemos contato com a educação que hoje forma os profissionais da aldeia e com a instrução necessária para lutarmos pelos nossos direitos, assim sendo protagonistas da nossa própria história.” (PPP, 2013, p. 33)

No ano de 2004, tem-se uma mudança relevante no órgão que iria ser responsável pela educação na TIARG, no mesmo período foi criada a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Anexo Tembé, que mais tarde (2008) mudou de nome para Félix Tembé cujo

local é a aldeia Sede. A escola Anexo Tembé - recebeu esse nome por ser anexo da Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Padre Vitaliano Maria Vari, que, por sua vez, fica na sede do município de Capitão Poço-PA – e passou a ser administrada pela Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará, na administração do então governador Simão Jatene. Nesse período, a escola atendia alunos de 1^a a 4^a série, mas no ano de 2008 passou a atender alunos no ensino fundamental II e ensino médio, num processo turbulento e cheio de dificuldades, pois a escola foi criada sem que houvesse a permissão do órgão responsável, que se negava a permitir essas modalidades na referida aldeia.

Na mesma época, outras escolas haviam sido instaladas, ambas com ensino fundamental II e ensino médio, também na TIARG. A exemplo, a escola Magno Tembé (localizada na aldeia São Pedro), a qual, a exemplo da escola Anexo Tembé na aldeia Sede, passou a oferecer o ensino fundamental II e assim passou a possuir quadro completo de professores para as disciplinas que eram exigidas na grade curricular dessa modalidade. Outrossim, a escola *Itaputyr*, que nessa época (início dos anos 2000) funcionava na aldeia Frasqueira - mas que recentemente retornou a aldeia que dá nome a sua escola -formou o terceiro grupo de professores para a instalação do ensino fundamental II na TIARG.

Nessa ocasião, apenas dois grupos de professores foram contratados, o primeiro grupo selecionado por *Piná Tembé* e o então diretor da 17^a URE - SEDUC/PA que atenderia a aldeia Sede, *Pino'a* e *Ituaçu*. Soma-se a esses, o segundo grupo, convocado por um antigo chefe de posto que havia atuado junto com os Tembé no começo dos anos 1990, o qual retornou para auxiliar na a educação das aldeias São Pedro, Jacaré e *Pirá*. No entanto, ressalto que nessa nova situação, esse antigo chefe de posto se matinha apenas como colaborador, sem vínculos formais com alguma instituição do Estado, mas sim como convidado dos próprios Tembé da aldeia São Pedro, ele se chamava Dilson Marinho, que, por sua vez, despontava na memória de parte do grupo como o melhor chefe de Posto que já havia passado pela região do Guamá (ALONSO, 1996).

Retomando a situação da escola e professores da aldeia São Pedro, o referido colaborador liderou a convocação dos professores, que naquela época vieram de Belém, Ananindeua, Capitão Poço e diversas outras cidades, para dar início às aulas na aldeia São Pedro, pois os professores de lá haviam migrado para a aldeia Frasqueira, na Escola Indígena *Itaputyr*. Por isso, não houve o contrato de três grupos de professores, uma vez que o terceiro grupo foi formado pelos professores que já estavam contratados e que, desde 2006, atuavam na aldeia São Pedro, e, em 2008, com o apoio das lideranças da aldeia Frasqueira, foram atuar na Escola Indígena *Itaputyr*.

Nessa ocasião eu fazia parte do grupo de professores que havia sido convidado para atuar na escola da aldeia São Pedro, portanto convocado por Dilson Marinho, que me fez o convite por intermédio de Agnaldo Pinheiro, único professor que não migrou da aldeia São Pedro para a aldeia Frásqueira. Ressalto que na ocasião, janeiro de 2008, o diretor da escola da aldeia Sede (Anexo Temb ) também buscava professores, mas com ajuda do representante da 17^a Unidade Regional de Ensino (URE)³², o diretor Valdino Santos.

Assim, no mesmo período, encaminhei meus documentos pessoais a 17^a URE, após receber uma liga o do diretor da institui o. Ressalto que, na ocasião, achava que estava sendo chamado para formalizar meu contrato já que havia sido convidado por Dilson Marinho para atuar na aldeia São Pedro, pois, apesar de conhecer algumas aldeias, na época, não tinha total discernimento da situa o complexa e importante que a educa o dos Temb  vivia naquele momento.

Esse desencontro de informa es acabou me levando à aldeia Sede, situa o que gerou um conflito entre as dire es das duas escolas. Esse embaraço, resultou na ida do senhor Dilson Marinho   minha residência, acompanhado de alguns indígenas para cobrar minha presença na Escola Indígena Francisco Magno (aldeia São Pedro). Isso foi feito com bastante fervor e com um certo tom de ameaça por parte apenas do referido senhor. Os  ndios que o acompanhavam, na ocasião, tentaram acalmá-lo, pois, todos eram conhecidos dos meus pais, que, naquele momento, presenciaram toda a situa o e me aconselharam a ficar na aldeia a qual estava sendo auxiliada pelo diretor da URE, no caso a aldeia Sede, que a época tinha como diretor Raimundo Rosário, o senhor Diquinho, e foi o que fiz. Outra problemática era a não existência das séries finais do ensino fundamental na aldeia Sede até o ano de 2007, os alunos precisavam se deslocar até a cidade para estudar, como consta no PPP, da Escola Félix Temb  (2013):

A partir de 2008, com a contrata o de professores brancos, foi possível que os educandos estudassem na própria comunidade, sem precisar ir até a cidade, andando quilômetros para apanhar ônibus todos os dias. Neste ano, então, começou significativamente os estudos de 1^a série até a 1^a etapa do ensino médio. Eram 07 professores: matemática, português, ciências, história e cultura identidade, geografia junto com estudos amazônicos, inglês, educa o física. A comunidade sentiu-se vitoriosa por vencer mais uma etapa de conquista do ensino completo dentro da aldeia. (p. 28)

Nesse período, a dire o da escola estava a cargo do professor da disciplina de Artes, Raimundo Rosário, que era auxiliado por sua esposa, a professora das séries iniciais Nazaré Temb  e Wérico Temb . Recordo de Raimundo Rosário falando de suas lutas pela escola,   época em que este viajava   capital do estado do Pará em busca de recursos com apenas o

³² Funciona como um posto avançado da SEDUC-PA em cidades que formam polos, nessa época Capitão Poço-PA era a cidade polo de um grupo que contava com mais três municípios, que são eles: Garrafão do Norte, Santa Luzia do Pará e Nova Esperança do Piriá.

dinheiro da passagem de ida e volta, sem que tivesse recurso para alimentação. Essas e outras situações eram constantemente narradas aos professores.

Naquele momento, após nossa ida à aldeia para lecionar, contávamos com um veículo que nos foi cedido para que pudéssemos chegar à margem do rio Guamá. Entrávamos na área indígena na segunda-feira e saíamos no sábado pela manhã. Mas devido nossos contratos não terem sido feito pela SEDUC-PA, que alegava não haver necessidade de criar escolas na TIARG, passamos sete meses sem receber os vencimentos do serviço, essa situação levou alguns professores a se ausentarem da referida escola, principalmente o professor de Ciências, Alex, que residia na cidade de Castanhal, cidade a 140 quilômetros distante da aldeia Sede.

Os professores da aldeia Sede atendiam, ainda, a aldeia *Pino'a*, que fica a vinte quilômetros do Posto Indígena Tembé. Esses professores davam aula em todos os níveis de ensino, como exemplo a professora Carla Nilce – que havia sido contratada anteriormente pelo grupo que ingressou em 2008, indicada por um membro do CIMI, para atuar na modalidade multisseriado e séries iniciais. Na aldeia *Pino'a*, atendíamos alunos da quinta série e da oitava série, as salas de aulas nessa aldeia eram a sala da casa do cacique Nivaldo, onde estudavam D. Raimunda, Nivaldo Tembé, Luzia Tembé, Edvaldo Tembé, Marta Tembé e Raimundo (Gordo). Além desses, na oitava série estudavam Elane Koroting e Jackson, a primeira filha do Cacique Edvaldo e o segundo oriundo de uma comunidade chamada Areia Branca, a qual se formou com as famílias de posseiros que haviam saído da TIARG no início dos anos 1990.

Naquele ano (2008), no mês de fevereiro, Robson (Geografia), Alex (Ciências), Kalil (Letras) eu (História) havia feito concurso para o cargo de professor efetivo da SEDUC-PA, passamos e estávamos esperando a convocação. Sabíamos que seria difícil ficar na aldeia naquele momento, já que o concurso não era para área indígena. Os meses que ficamos atuando na aldeia foram muito ricos, pois passei a conhecer mais a História do grupo, as lutas e o movimento indígena que se davam em diversas frentes de atuação, principalmente as voltadas à saúde e à educação.

Durante esse período, participamos de reuniões nas quais eram contadas as narrativas mitológicas, nesses momentos nos foram apresentadas danças, cantos e atividades de participação coletiva em cuja ocasião éramos convidados a ir às roças e participar da farinhada. Esses momentos justificavam a necessidade de permanecer na aldeia, mesmo depois das aulas terem sido dadas durante a semana inteira. Entretanto, essa situação gerava muitas discussões com a comunidade, pois alguns professores queriam, após suas aulas, retornar para suas casas, no entanto, existia, naquele período, uma diretriz dentro da SEDUC-PA que garantia 200 horas aos professores, mesmo que atuassem com menos dessa carga horária. Essas horas extras

garantidas no holerite eram incluídas na carga horária no intuito do professor permanecer na comunidade e passar a conhecer o grupo a partir da vivência.

No entanto, essa era regra – permanecer na aldeia mesmo após cumprir a carga horária semanal de aulas - não funcionava, porque o grupo de professores não havia recebido seus proventos nenhum mês dos serviços prestados. Essa situação nos levou à SEDUC-PA, no intuito de cobrar da Coordenação de Educação Indígena respostas sobre os contratos dos professores das escolas da aldeia Sede e São Pedro. À época, o coordenador desse setor era André Alvarez (governadora era Ana Júlia Carepa), para quem ligávamos pedindo informações e o mesmo nos mandava procurar emprego em outro lugar, além de proferir vários palavrões aos professores não indígenas.

Nesse contexto, fomos à SEDUC-Pa, professores índios e não índios que estavam sem contrato, outros sem receber a mais de dois anos, acompanhados à época pelas lideranças *Piná Tembé* e *Wendel Gavião Tembé*. Conseguimos uma reunião com o coordenador do setor indígena juntamente com o professor Wilson Barroso, à época Diretor de Educação para Diversidade, Inclusão e Cidadania (DEDIC), que era um setor vinculado à Secretaria Adjunta de Ensino (SAEN) da Secretaria de Estado de Educação do Pará. Após a reunião saímos com os contratos organizados e com os vencimentos pagos.

Na aldeia, os horários em que atuávamos era sempre à tarde e à noite. Percebi que entre outras questões, destacavam-se os afazeres domésticos das meninas e a lida da roça para os meninos, que geralmente eram feitos no horário da manhã. Assim, a escola que estava sendo criada tentava se adequar ao ritmo da comunidade, respeitando a cultura dos Tembé. Confesso que, quando cheguei à aldeia, meu olhar não me mostrava grandes diferenças do restante das outras comunidades que eu já conhecia e estavam distribuídas ao longo do rio, porém, essa visão foi mudando conforme o tempo passava. Comecei, pois, perceber as especificidades características desse grupo indígena.

A escola era administrada por um professor indígena, o Sr. Raimundo Rosário, como falei anteriormente, sua gestão era realizada conjuntamente com os demais professores, que procuravam manter a instituição funcionando dentro das exigências e princípios de funcionamento exigidos mais pela comunidade e menos pela SEDUC-PA. Assim, ressalto que o ano de 2008 foi de bastante atropelos, causados em parte pela saída dos professores que haviam sido chamados no concurso bem como pela burocracia na contratação de novos professores, isso dificultou imensamente a formação de um quadro docente para a escola. Destaco, ainda, outro problema: o concurso específico para a área indígena não saiu do papel até hoje. Isso, foi outro entrave para os antigos professores se manterem nos lugares de atuação

após serem admitidos pelo concurso, toda essa situação causou falhas no ritmo de ensino da aldeia. Ainda assim, a gestão da escola conseguiu recompor o quadro antes que o ano letivo terminasse e, apesar de todos esses contratemplos, o ano letivo conseguiu ser concluído sem ocasionar maiores danos aos alunos (PPP, 2013).

Vale enfatizar que, ainda no ano de 2008, começamos a preparar o Projeto Político Pedagógico da escola. Os debates eram bem intensos, pois, se de um lado professores não indígenas propunham pautas fora do contexto, principalmente pela falta de experiência e formação para lidar com questões indígenas, do outro lado, os índios, acostumados com a militância indígena, desde a infância e antenados no debate nacional, traziam questões mais lúcidas e coesas com o contexto e momento da educação escolar indígena. Demos início à tessitura desse projeto, que foi “finalizado” somente em 2013, cinco anos após termos realizado as primeiras reuniões sobre o PPP da escola Félix Tembé.

O ano de 2009 foi de relevantes mudanças, nesse ano entrou na escola uma nova diretora juntamente com uma secretária. Assim, Lourdes Bentes - esposa da liderança *Piná Tembé* - assume a direção da escola, e Geane Tembé (filha de América, que por sua vez, é irmã do Cacique Naldo Tembé) e esposa de Wérico Tembé (professor de séries iniciais, filho de Pelé, este último, tio do cacique Naldo) assume como secretária. Essa nova gestão, somado a um novo grupo de professores que foram contratados, acabou gerando um trabalho a mais, pois Robson (Geografia e Estudos Amazônicos), Alex (Ciências e Educação Física) e eu (História e Cultura e Identidade), fora admitidos como professores na cidade de Capitão Poço, pois, o concurso no qual foram aprovados, não lhes garantia direitos em área indígena. Essa situação os fez escolher assumirem os cargos na cidade, contudo, ainda facultou a permuta de outros professores, que acabaram indo lecionar em outras aldeias como *Iarapé*, São Pedro e Frasqueira. Vale ressaltar que esses novos professores precisaram passar pelo processo que o grupo anterior havia passado no ano de seus contratos. Isso fica claro no texto do PPP da Escola Félix Tembé:

Neste ano houve algumas trocas de professores, felizmente sem prejudicar os alunos, apesar de que até hoje ainda têm professores que estão esperando sair seu contrato ou pagamento e que permanecem trabalhando entre 3 a 5 meses sem receber. Graças a sua generosidade a escola não parou; este é um dos problemas atuais que a escola enfrenta. (PPP, 2013, P)

Assim, percebe-se que as deficiências na implementação, atuação de escolas e contratação de professores continuam até hoje, ainda que sejam menos problemáticas. Porém, quando se trata de currículo e metodologias, pode-se afirmar categoricamente que sua implementação possui respaldo legal, pois, valoriza e fortalece a cultura e a identidade dos Índios Tembé uma vez que isso está preconizado na Constituição Federal de 1988. Portanto, a

Educação Escolar Indígena na época do SPI, que estava dentro de um contexto de implementação de um processo civilizatório, acabou por fortalecer o processo de desvalorização de sua cultura, além de induzir a uma evasão dos índios da Terra Indígena rumo a cidade e ou regiões periféricas a TIARG.

No entanto, mesmo com todas as mudanças percebidas entre a escola do SPI e a escola atual, resguardadas todas as limitações de ambas, percebe-se que elas reproduziam e ainda reproduzem as regras de uma sociedade que guarda lugares para os que frequentam as instituições - no caso Tembé- com aparelhamento ideológico. Isso fica latente no ensino de padrões de moralidade pré-estabelecido com repasse de um comportamento de respeito cívico e profissional, fidelidade a divisão social e técnica do trabalho, além da lealdade a ordem imposta pela classe dominante (ALTHUSSER, 1985), ou seja a escola auxilia na construção do indivíduo a partir de um poder que se estabelece dentro de uma lógica social dominante (FOCAULT, 1987), apesar dos próprios índios não aceitarem a imposição sem que haja enfrentamento e resistência através da própria reinvenção do grupo como estratégia. Mas, mesmo com todo o avanço percebido na escola da aldeia, advindas das lutas do grupo, minha posição sobre a escola é que ainda se mantém presa às amarras que já eram denunciadas pelos próprios índios à época do SPI, mas, que, talvez, na contemporaneidade, o projeto de dominação da escola seja bem menos eficaz, devido o protagonismo dos indígenas no que diz respeito a escola da aldeia.

Passado e presente: agricultura, pecuária e comércio no posto indígena Tembé a época do SPI e atualmente

As iniciativas do SPI no Posto Indígena Tembé se deram também nas áreas de agricultura e pecuária. Antes da mudança do grupo para o lado direito do rio Guamá, os Tembé praticavam uma agricultura de subsistência à base de mandioca, que era usada para a produção de farinha, tapioca e outros produtos derivados dessa planta. Além disso, o grupo também coletava nas matas o uxi (fruta), castanha, cipó titica, andiroba e nas empreitadas da caça, conseguiam a carne de animais silvestres, os mais comuns eram caititu, veado, onça e algumas aves. Assim, toda essa produção era comercializada à base do escambo com vendedores que subiam da cidade de Ourém em embarcações, os conhecidos regatões. Dessa maneira, nesse sistema de troca, os índios adquiriam, principalmente, o sal e o querosene, além de outros bens, tais como roupas, calçados e alguns alimentos, sempre a preços elevados.

Portanto, na época da transferência dos Tembé para o lado direito do rio Guamá, havia uma intenção do Serviço de Proteção ao Índio: levá-los a praticar uma agricultura mais diversificada e extensiva e incentivar a criação de animais – principalmente o gado- pois, esses nativos necessitavam “aprender” a manusear ferramentas agrícolas e adquirir as habilidades necessárias para a lida com animais como o boi, o carneiro e porcos. Esse processo se deu sim, todavia, ocorreu concomitante com uma série de conflitos entre o SPI e os Tembé.

Em meados da década de 40, começa o processo de migração dos Tembé do lado direito do rio Guamá para o lado esquerdo, como foi falado. Todavia, esse não foi um processo rápido e muito menos marcado pelo respeito aos indígenas. Pois, é nesse momento que se tem a migração de frentes de colonização advindas do nordeste para aquela área de fronteira entre o estado do Pará e Maranhão. Essa migração ocorreu especificamente para a região do São José, local onde ficava a aldeia São José da Cachoeira,- área mais ao norte do município de Capitão Poço- local de onde foram retirados os indígenas devido a possíveis conflitos entre os nativos e os nordestinos, segundo Joca Tembé:

“O cacique Chico Romão me contou como foi que aconteceu para nosso povo ser levado para o outro lado. Uma vez veio um pesquisador lá do SPI, lá do governo, pesquisador que eles chamam é antropólogo e ele veio ver se aqui ainda tinha índio mesmo. Chegou lá na aldeia velha, onde o Chico Romão era cacique e explicou que tava vindo ali por mando do governo para saber se ali os índio ainda eram índios mesmo e lá ele dormiu, conversou, viu que nosso povo falava na língua, a boca da noite cantaram na língua, dançaram e ele viu e falou que era índio mesmo e foi embora. Quando chegou lá ele disse para o governador que aqui tinha índio, que era de verdade e aí ele mandou eles negociar, que a gente não sair perdendo. E foi assim com negociação que o governo mandou nós pra cá.” (Joca Tembé, 17 de fevereiro de 2019)

O Serviço de Proteção ao Índio, entendeu nas atividades ligadas a produção agrícola e criação de animais, um contexto relevante para o princípio das mudanças culturais dos índios no que tange sua inserção na direção do “progresso”, mas para isso seria necessário investimento em infra-estrutura. Diante dessa demanda, o SPI destinou recursos para compra de diversas ferramentas – machado, facões, foices e enxadas -, as quais eram levadas para o Posto indígena Tembé, onde essas ferramentas enferrujavam e se desgastavam sem que fossem utilizadas, e as que eram entregues aos Tembé, geralmente serviam como pagamento por serviços prestados no Posto. Segundo o senhor Joca Tembé

“o SPI trouxe para cá plantio de arroz, milho, feijão, banana e uns outros, porque naquele época os Tembé não plantavam muita coisa, eles viviam do que pescavam, caçavam e um pouco de plantio para comer” (17 de fevereiro de 2019).

Entre esses planos, houve um que incentivava a comunidade indígena a plantar e colher alguns gêneros alimentícios, como arroz, milho, feijão, banana, café. Nesse período, foi construída uma cantina na aldeia, na qual os indígenas eram obrigados a comprar alimentos,

aos moldes do sistema de aviação praticado na Amazônia no século XIX e início do XX no contexto da exploração da Borracha. Sobre isso Joca Tembê afirma:

“Nessa época, nós vivíamos como nativos que, até então, pouco haviam entrado em contato com o homem branco, ou seja, ainda conservávamos muitos dos costumes da nossa cultura, entretanto fomos impelidos a usar roupas, a deixar a nossa língua de lado e aprender o português, a brocar roçado, a cozinhar, etc. Dessa forma, com o passar dos anos, vários traços da nossa cultura foram sendo anulados e passamos a praticar hábitos culturais da sociedade não indígena.” (17 de Fevereiro de 2019)

Assim, a atividade agrícola é elemento em que se pode refletir sobre os dúbios discursos gerados no que tange a produção e a carga de trabalho demandada por essa atividade. Análogo ao que se falou da escola e sua função violenta, narrou-se também momentos violentos de exploração no trabalho da lavoura, quando a exploração dos índios nas atividades agrícolas era constante e, é constantemente, lembrada como atividade que fez seus antigos membros submissos e explorados. Sobre isso, afirma Naldo Tembê, ao falar do trabalho de Félix Tembê:

“meu avô trabalhou duro com os parentes pra produzir muito arroz, muita malva, muito milho, feijão e muitos outros legumes que saiam daqui de quinze em quinze dias na época do SPI, mas eles não viam nada de lucro pra ajuda-los” (Entrevista, março de 2013).

Percebem-se que as condições a que eram expostos os índios, agrava sua relação com o SPI, pois os Tembê se consideravam explorados e os funcionários desse órgão tratavam a situação, -pelo menos na documentação que estudei,- como se os índios fossem beneficiados com os resultados das atividades coordenadas por essa instituição. A visão dos Tembê pode ser ilustrada com a narrativa a seguir que retrata conflitos existentes entre os grupos envolvidos,

“(...) então tudo isso que ele trabalhou que ele criou essa inimizade com o chefe de posto transferiram ele pra o Trocará...e nessa ida dele todos os filhos acompanharam ele. Só quem não acompanhou a foi a mamãe que já havia casado. O chefe de posto acabou com tudo que ele tinha...e ainda tinha um cavalo...e ele amarrou o cavalo de cara pra cima, sem comer e sem beber daquele lado ali...um tal de chefe Oliveira...ele era o chefe...eu disse que se eu tivesse com 70 anos e eu encontrasse ele eu matava ele...uma vez eu disse...ainda existia muita gente daquela época na Funai, na época do João Carvalho eu contei tudo isso que tinha acontecido aqui... eles não acreditaram. Eu falei numa reunião lá na FUNAI, onde perguntei desse Oliveira se ele ainda era vivo e ele disse que já tinha morrido e me perguntaram porquê de eu querer saber e eu falei: ‘se fosse vivo e tivesse 70 anos, 100 anos eu matava ele se encontrasse ele. Então esse tal de Oliveira acabou com o que ele tinha, passaram, eles passaram quase dois anos no Trocará, depois um ano no Tucuruí com os *Parakanã* e aí retornaram pra cá. Quem trouxe eles de volta foi o coronel Gois trouxe que mais uma vez fez com que ele retornasse pra cá.

Teve uma vez que ele passou três dias atocaiando o chefe de posto pra matar. Porque naquela época tinha muita briga de povo. Que tinha cultura diferente... e aqui era o único posto que acolhia esses povos. Aqui tinha Gavião, Mundurucu, Assurini, *Ka'apor*... aqui acolhia muitos povos, muitos índios...porque que acolhia? Porque e o chefe de posto que vinha pra área, via uma briga mandava pra cá, outros índios se matavam, sobrava aquele pouco de gente eles mandava pra cá pra não se acabar. Mas por que pra cá? Porque era a única área que tinha mais fácil acesso de Belém era pra cá. E quando chegava aqui o chefe de posto queria escravizar, porque eles não era daqui, não sabia nada daqui e quem tomava conta era o finado Brandão. Quando foi um dia ele saiu pra Capitão Poço... ou tava caçando não lembro e tinha um índio que tava doente e ele deixou o índio no barraco porque tava com muita febre dor de cabeça, aí quando foi por volta das dez, ou nove pra dez horas o índio varou lá onde ele tava

trabalhando, se tremendo tudo, chorando falando que inspetor disse que era pra ele ir trabalhar porque ele tava com manha e por conta disso ele havia cortado o punho da rede do índio. Aí o finado brandão pegou a espingarda e veio matar o chefe de posto...e fez isso...então o chefe de posto correu... se trancou no posto. E ele ficou três dias esperando pra matar, depois de três dias ele não aguentou e foi na casa dele e o chefe de posto saiu e foi embora.”

Esse tipo de relação entre os índios e os inspetores, dentro das aldeias, foi o agravante para a saída de membros do grupo em direção à cidade e chegou a atingir famílias que não estavam na aldeia, mas que possuíam parentesco com os que estavam no PI Tembé, na ocasião se viam assustadas e demasiadamente desconfiadas com as relações que eram estabelecidas ali. Portanto, entendendo que se manter fora do Posto Indígena Tembé do Guamá era uma maneira de resistência, face aos maltratos impostos por membros do próprio SPI.

Diante disso, tem-se um contexto de conflitos e nesse âmbito, a figura de Félix Tembé passa a adquirir mais prestígio entre seus pares, pois este resolve reagir frente aos episódios de desigualdades entre o Serviço e os Índios. Esse jogo de ação e reação foi muito marcante nas relações entre as instituições representantes do Estado na aldeia Sede e os próprios índios, demonstrando certa distribuição de poder, representando visões coletivas e individuais, rearranjadas sempre que necessário para a manutenção do grupo.

Assim, na prática, nas atividades mais simples, nas divisões da produção aos funcionários, o que se via era a busca por uma barganha do agente do SPI, um exemplo disso era quando aos índios não eram destinadas a “carne bovina e suína produzidas na aldeia, pelo menos não as que tinham mais qualidades, pois tinha direito de comprar o arrastado quem trabalhasse na criação”, como salienta (Naldo,2013), ou seja, a pecuária, atividade presente em Postos de Assistência, Nacionalização e Educação, rendia ao inspetor a parte nobre da carne e aos índios sobrava o direito de comprar cabeça, tripas e mocotó, o restante o inspetor levava em isopor para Belém, o que segundo Naldo Tembé: “era dividido entre os grandes escalões do SPI” (Entrevista, 2013)

Portanto, desde o período em que os Tembé estavam ainda na aldeia São José da Cachoeira, os representantes do Estado buscaram usar sua mão de obra para a execução de tarefas que estavam ligadas, na maioria das vezes, à integração, produção e exploração da região, usando cargas horárias excessivas e ações violentas. Contudo, os membros do SPI construíram relatórios com discursos que contradiziam a fala dos índios que, apesar de sofrerem o peso excessivo desse trabalho, viam essa instituição como uma figura importante e saíam em sua defesa, embora reconheçam o quanto esse órgão foi pernicioso para os Tembé, quando impunha as metodologias que deslegitimavam a cultura do grupo, o que não se dá atualmente.

Atualmente a distribuição das roças segue uma organização ligada à noção de espacialidade dos Tembé, que por sua vez possuem uma relação com a aldeia, além do parentesco. Portanto, nas aldeias criam-se áreas de domínios familiares, ligadas ao trabalho exercido nesse determinado espaço, onde a capoeira que se forma após uma roça é revisitada para o plantio mais tarde, geralmente pertence à mesma família que havia usado este espaço anos antes, mas que pode estar, também, condicionado a permissão das lideranças. Assim, quando alguém não pertencente ao grupo e necessita plantar naquela área, geralmente pede permissão ao cacique ou demais lideranças (SALES, 1999).

A derrubada das matas para o plantio ocorre entre agosto e setembro, mas, atualmente, os indígenas procuram não realizar novas derrubadas para a agricultura itinerante. Nessa modalidade de plantio, os índios, após a derrubada, ateam fogo na vegetação que foi cortada. O que se segue depois disso é o corte desta vegetação a qual é amontoada, ou seja, recolhem-se os galhos secos e realiza-se uma nova queimada. As roças são limpas e, assim, dá-se início ao plantio para que, já nas primeiras chuvas do mês de novembro e dezembro, apareçam as primeiras plantas, que geralmente são o milho, arroz, melancia, abóbora, entre outras. Pois na chegada de janeiro, após essa data do plantio, por exemplo, as melancias estão prontas para serem colhidas.

No período de março o milho toma conta do cardápio do grupo. No entanto o trabalho na roça não acaba com o início da brotação das plantas, é necessário a limpeza de ervas e outros vegetais que possam matar as plantas cultivadas. Naldo Tembé lembra que no período de atuação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) essa prática era feita para o sustento do chefe de posto, onde os índios eram a mão de obra. Segundo o Cacique Naldo

“O finado Brandão era o responsável por mobilizar e fazer o grande roçado do SPI e fazia então nós Tembé sempre fomos os índios que mais trabalhou e mais deu lucro pra o SPI.” (Junho de 2013)

A fala de Naldo traduz a visão dos Tembé sobre a atuação no PI Tembé do Guamá. Segundo Naldo Tembé, tais atividades serviam ao enriquecimento financeiro dos próprios funcionários não indígenas do SPI. Vale ressaltar o discurso que reforça a assertiva da referida liderança sobre a atuação desse órgão indigenista. No excerto, o cacique fala sobre a produção do PI Tembé no que diz respeito atividade agrícola, segue

“Era quinze em quinze dia o caminhão entrava para puxar era malva, arroz, farinha, era banana, milho. De quinze em quinze dia o carro entrava para levar o legume para o pessoal. Mas só que nós ninguém trazia resultado. Nós trabalhava tudo pra ele, os velho trabalha tudo pra o posto e tinha gado, bastante gado. Nenhum de nós tinha direito de comer desse gado, tinha direito de comprar aquele que fosse trabalhar no roçado. Não ganhar não, era comprar, toda comunidade ia trabalhar, quando o SPI entrou aqui achou que a gente não sabia trabalhar, que foi o pessoal que veio de fora, porque achava que a gente não sabia trabalhar. O pessoal veio para trabalhar aqui mais a gente, muita gente que trabalhou no campo de aviação só tinha direito de comer o

porco, porque o posto criava porco, a tripa com mocotó e cabeça a carne ele colocava tudo dentro do isopô com gelo e levava pra Belém, só pra vocês tiver uma idéia do tanto que nosso povo sofreu e não tinha direito de dizer nada, e todo mundo trabalha tranquilo, como tempo o finado Brandão, quando ele era vivo ele começou a espernear, achava que não deveria, achava que tava errado. Esse negócios que a gente planta aqui realmente era nosso? Ele roçava sozinho essas área todinha, não tinha sol, não tinha chuva não tinha dia não tinha noite. O descanso dele era enquanto ele ia receber. Quando ele sentava para comer soltava pistola lá embaixo, ele largava tudo e ia buscar o pessoal, podia ser a qualquer hora. (Entrevista Naldo Tembé, maio de 2013)

Observei que as falas de Naldo Tembé, sobre as roças, estão na memória do grupo como uma atividade ligada ao sofrimento dos velhos. No entanto, atualmente, essas roças são relevantes dentro da organização social bem como para a cosmológica indígena já que podem ser locais de morada de elementos da mitologia do grupo, além de que os próprios Tembé possuem uma narrativa mitológica para essa atividade (COELHO, 2014; WAGLEY E GALVÃO, 1961). Considero que, nesse período de atuação do SPI, o grupo tenha trabalhado para sustentar funcionários dessa instituição, já que, em muitas situações, recebiam “ferramentas para o pagamento de diárias, para pagar os trabalhos no posto” (Joca, Fevereiro de 2019), apesar de esta instituição receber recursos para pagamento de diárias, como fica claro no texto do recibo abaixo:

“Recebi do sr. José Maria da Gama Malcher, chefe da Inspetoria de ...do Serviço de Proteção ao Índio do Pará, a importância de CINCO MIL E OITOCENTOS CRUZEIROS (Cr\$ 5.800,00), sendo que Cr\$ 4000,00 p/ pagamento de parte restante do roçado executado no Posto Tembé e Cr\$ 1.800,00 relativa ao 3º trimestre dos diaristas do citado Posto” (Microfilme 8. Acervo Funai)

Segue transcrição do texto do documento anterior.

**Folha de Ponto dos Trabalhadores do Posto Indígena Tembé referente ao mês de
Junho 1946**

Nomes dos trabalhadores:

Manoel Feliciano
João Mariano
Félix Sarmento
Joidio Felipe
André Vericimo
João Sarmento
Rufino Romão
Braulino Brandão
Vicente Sarmento
Gabriel Pastana
Maria Vitorina
Fonasia Brandão
Rosa Reis
Emerenciana Cristina
Basilio Sousa
Veronico Sarmento
Francisco Romão
Maria Juana Pastana

As folhas de ponto trazem informações importantes para confrontar as falas dos Tembés no que diz respeito a organização e pagamento da mão de obra do PI Tembé do Guamá, pois imprimem registros de diárias e nomes – a grande maioria dos nomes que aparecem nas listas são de Tembés que já morreram, no entanto, pelas aldeias do alto Guamá, é possível encontrar seus filhos – dos que iriam receber pela roça e pelos serviços que dela demandam, como por exemplo: derrubada da mata, limpeza, o próprio plantio, sua manutenção e, além da limpeza de estradas, da sede do PI, da casa de forno e do barracão de reuniões.

Habitualmente, pode-se dividir as áreas de roças em individuais e coletivas. Geralmente, as individuais, são aquelas plantadas por uma família extensa, entretanto, cada família nuclear costuma realizar o plantio da sua própria roça, sendo que, todas elas são plantadas uma ao lado da outra, essa prática existe desde a época em que as aldeias ficavam do lado esquerdo do rio, quando o grupo ainda viviam fora da Terra Indígena. Além disso, trocas e vendas das roças são comuns e se dão conforme a necessidade de um ou outro indivíduo. Presenciei algumas conversas sobre o assunto, a exemplo, a negociação de Cleber negociando com seu sogro, Caripé, a compra de uma roça. Nessa ocasião, as negociações se davam de

maneira informal, a meu ver era o que parecia, pois entre os membros de uma mesma família extensa, é comum a utilização das roças pertencente a um parente por outro membro da mesma família e, em alguns casos, até por membros de outras famílias, até que o lugar dessa roça seja deixada em descanso.

Após a utilização de aproximadamente dois anos, o espaço da roça é “abandonado” e só será reutilizado com um tempo de pelo menos dois anos, ou seja, a partir do momento que o local da roça ofereça pouca rentabilidade para a planta, há a troca-se de lugar para que ele se recupere e volte a ser reutilizado mais tarde. Outro dado relevante, é o tamanho das roças, as quais variam, geralmente, entre 1 e 2 tarefas³³ quando são feitas por família nuclear, no entanto, vale ressaltar que a roça de uma família extensa é medida pela junção das roças preparadas por cada família nuclear, visto que, cada indivíduo planta a sua ao lado da roça do sogro (COELHO, 2014), como falei acima.

Portanto, atualmente, as roças coletivas representam a união entre o grupo, elas pertencem às aldeias, ou melhor, às famílias extensas que residem em uma mesma aldeia (COELHO 2014), essa prática também já existia antes do grupo ir para a TIARG (à época Reserva Indígena Alto Rio Guamá - RIARG), mas quando foram para a tutela do SPI, o trabalho coletivo nas roças passou a representar a necessidade de produção do PI para a comercialização e geração de renda para o “sustento” do referido órgão no posto. Nesse caso, administrar o preparo da roça do Posto era responsabilidade do inspetor da aldeia, a quem cabia a tarefa de organizar a força de trabalho dos índios para tal serviço, e, eles, por sua vez, receberiam diárias para essa produção. Segue abaixo microfilmagens de espaços criados para a exploração do trabalho dos Tembé no PI Tembé do Guamá.

³³ Se refere a medida agrária.

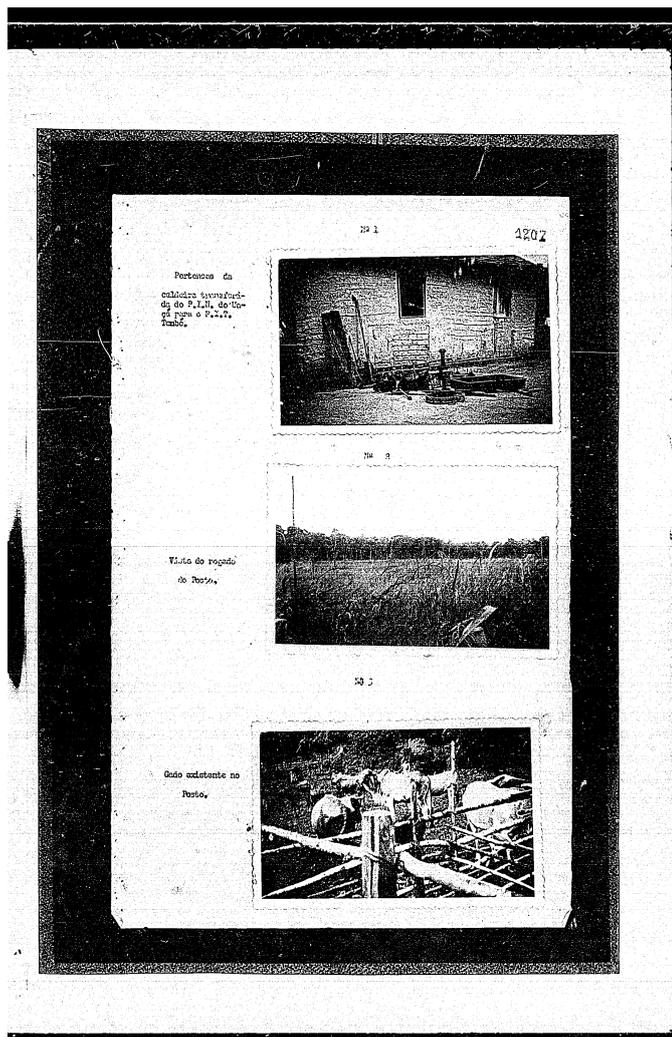


Figura 24: Microfilmagem 10: 1- Caldeira trazida do P.I.N. Uaçá para o P.I.T. Tembê. 2- Vista do roçado do P.I. Tembê do Guamá. 3- Fotografia do gado no P.I. Tembê.

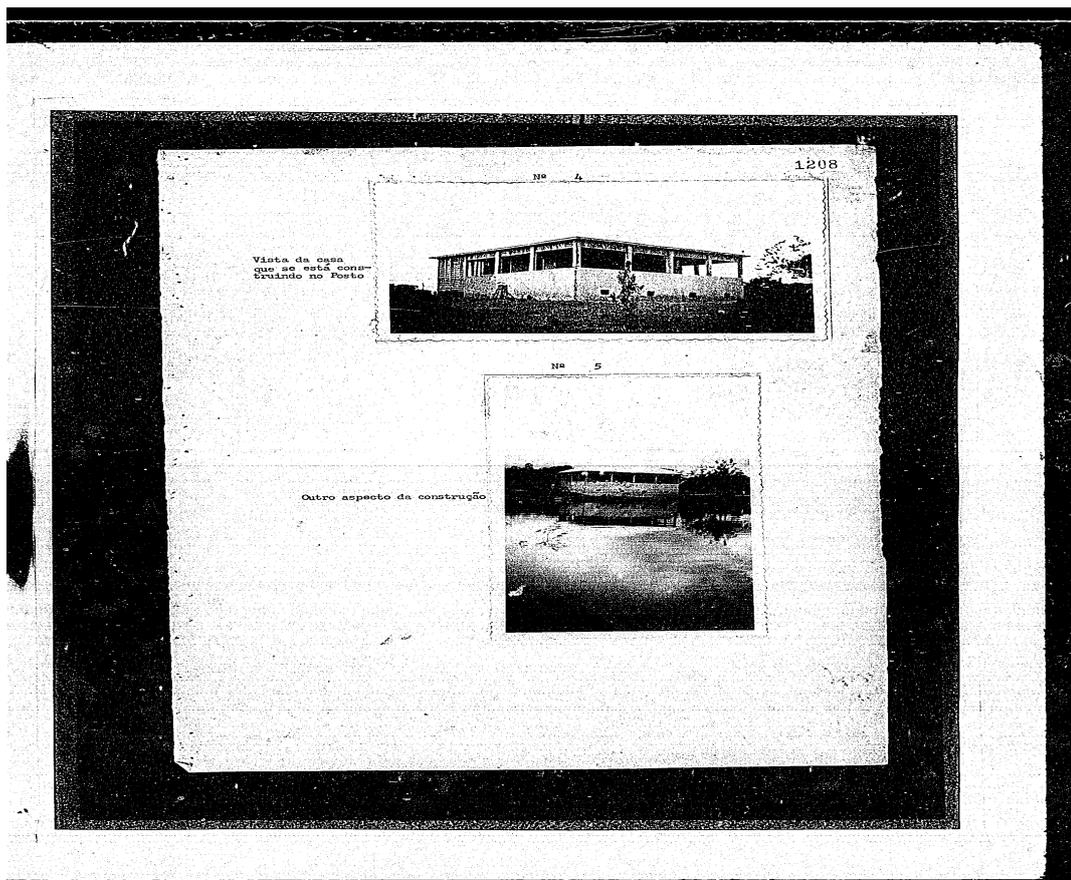


Figura 25: Microfilmagem 11. Casa construída no P.I. Tembê pelos próprios Tembê.

As fotografias acima fazem parte de um relatório feito pelo inspetor responsável, Expedito Coelho Arnaud, sobre a viagem ao P.I. Tembê do Guamá, em junho de 1950 e endereçado ao chefe da segunda Inspeção Regional do SPI. No relatório, Arnaud dá informações sobre plantações, criação de gado, construção, alimentação, condição sanitária e transporte e sobre os índios e sua atuação nas atividades do P.I. Tembê.

A produção das roças do P.I. Tembê, centrava-se basicamente nas culturas de milho e arroz, os quais no ano de 1950, rederam 150 sacos de arroz e 80 sacos de milho, fora a criação de gado, a qual era vendida ou consumida pelo inspetor. Quando vendia, ele mesmo recolhia o dinheiro, quando abatia, ficava com as partes do animal de mais qualidade e as levava para Belém. Segundo os próprios Tembê, havia a desconfiança de que o inspetor dividia com os funcionários de escalão mais alto e o restante leva para seus familiares. Sobrava aos Tembê, os miúdos do animal que eles mesmos haviam criado e cuidado com as próprias mãos. Os únicos índios que tinham direito de comprar, era apenas os que atuavam na lida com a criação. Em 1950 o rebanho no Posto Tembê do Guamá era de 12 cabeças de gado, sendo que, dentre esses,

existiam duas vacas com cria. Somem-se a essas culturas a mandioca, base da alimentação do grupo e criação de suínos. (RICARDO,1985).

Sobre a situação da mão de obra disponível no P.I. Tembé, observei que, em 1946, é possível encontrar, no mês de junho, 19 pessoas na folha de pagamento para receber diárias por serviços prestados no P.I. Tembé, mas em 1950, no primeiro semestre, segundo Expedito Coelho Arnaud, ao se referir sobre a situação dos Tembé e sua relação com os serviços no Posto, aduz que:

“A maior deficiência ali encontrada reside na falta de braços. Somente os cinco apontados em folha, se encontram realmente militando sob direção do Posto. Os demais, deixaram de trabalhar para o mesmo. Uns se afastaram da região, e outros, embora continuem no local, estão efetuando suas transações com particulares, alegando, para isso, que o Posto não possui recursos para atendê-los, o que não deixa de ser verdade, pelo menos na época atual.” (MICROFILME 18 - ANEXOS)

Percebeu-se que, na situação da arregimentação da mão de obra indígena pelo SPI, havia pontos de conflitos, como fica claro nas falas do grupo. Eles, os indígenas, nesse sentido eram os grandes espoliados nessa relação, seus pagamentos eram poucos, quando não, inexistentes, ou, muitas das vezes executados à base de um escambo, quando esses gentios recebiam em troca de seus serviços, machados, enxadas, facões e foices, como citei anteriormente.

As atividades do Posto Indígena Tembé do Guamá foram orientadas sempre com objetivo de produção de excedente para o comércio, onde os índios recebiam através de um mecanismo de diária e cantina, os quais acabaram por não funcionar. Em 1952, o SPI tentou reunir os Tembé em uma única aldeia na região do Guamá. Essa iniciativa não se deu da maneira esperada, pois não foi possível agrupar os Tembé. Persistiu a incipiência da força de trabalho para a demanda do P.I. Tembé do Guamá, isso resultou na permissão da entrada, já nos fins da década de 1960, de regionais, por meio da FUNAI, essa iniciativa também não resolveu a situação. Portanto, os discursos sobre as diversas atividades e uso da mão de obra indígena deixam claras as divergências entre envolvidos. Os índios se dizem prejudicados ao não receberem seus vencimentos e benefícios pela produção a qual eram diretamente responsáveis, por sua vez, o SPI apresenta documentos que “comprovam” o cumprimento dos acordos legalmente firmados e dentro da própria lógica indigenista do SPI.

Atualmente as atividades em roças são extremamente relevantes para os Tembé, o que pode ser percebido nas aldeias contemporâneas. Isso pode ser visto em situações por mim constatada no ano de 2008, especificamente na aldeia *Pino 'a*, que fica na região do Guamá, onde os índios possuíam uma roça coletiva, que ajudava a sustentar um total de quatro famílias que ali residiam.

Essa condição exigia, naquele período, que todos os membros, ou representantes, se responsabilizassem por cuidar da roça, desde o plantio, passando pela limpeza e a colheita. Entretanto, os serviços na roça coletiva, assim como nas individuais, acabam se resumindo, após o plantio, verificar a necessidade de limpeza do local e observar se algum caititu não está se alimentando da produção, especialmente no caso da mandioca. Pode-se verificar que o trabalho em grupo se dá de forma simples e automática *nesses momentos da vida dos Tembé*. São períodos e locais em que as crianças acompanham os adultos.

A partir do exposto no parágrafo acima, pode-se verificar que, desde os sete anos, as crianças Tembé aprendem as técnicas necessárias ao plantio por meio de observações e sem a exigência da observação obrigatória, ou seja, o repasse desse conhecimento acontece no dia a dia da vida da aldeia. Atualmente, as roças pertencentes à aldeia têm entre oito e dez tarefas e nelas se produz o milho, a abóbora, o maxixe, a batata doce, o quiabo, o gengibre, a macaxeira e o cará. A maioria dessa produção é consumida na comunidade. No entanto, a colheita da mandioca é mais usada para a produção de farinha a qual é comercializada com compradores de Capitão Poço e Garrafão do Norte-PA. Essa prática é comum nas aldeias do alto rio Guamá, isso se dá em todos os períodos do ano e concorre com a importância da comercialização do açaí, que é explorado de açazais nativos.

Nas atividades da roça, as mulheres assumem um papel de destaque já que elas participam do plantio e colheita, além da produção da farinha. Na farinhada, a preparação da mandioca para a produção da farinha, fica evidente a divisão de tarefas, a qual chamo a atenção para essa característica, pois essa prática não é comum entre os povos regionais vizinhos dos Tembé. Mas, no geral, as roças – sejam elas coletivas ou individuais - mobilizam todas as famílias. Homens na derrubada e limpeza dos locais das áreas e depois acompanhados por mulheres no plantio e colheita.

Ainda sobre a mandioca, esse produto, além da importância financeira, possui valor simbolicamente imensurável entre os Tembé, é produto indispensável no maior e mais importante ritual do grupo, a festa da moça – na fase da festa do mingau- em que os iniciados recebem do xamã a mandiocaba³⁴. Assim, fica evidente que a lida com esse produto, entre o grupo, recebe especial atenção, pois as técnicas para o cultivo, exige o mais simples detalhe, como a posição da maniva – caule da planta que irá ser enterrada -, pois é necessário verificar a posição em que nascerá o broto, para que o

“olho dela a gente bota na posição contrária do lado do pau, porque se colocar pra o lado que sai a raiz pra o lado do pau o cara tem muito trabalho pra arrancar, e ainda

³⁴ Espécie de mandioca, que é um tubérculo conhecido entre os índios amazônicos.

se ela por pra debaixo o cara às vezes não colhe ela toda.” (Antônio Tembê, entrevista junho de 2013)

Vale ressaltar que esse conhecimento das práticas para o cultivo, o qual destaco na fala de Antônio Tembê, citado acima, faz-se necessário não só para o plantio, mas também é relevante para a vida na aldeia e vai além, observei que essa cultura é dominada pela maioria dos agentes sociais que vivem fora da aldeia. Assim, atualmente, os pais dos indígenas que estão fora da TI buscam repassar esse conhecimento para seus filhos, levando-os às roças nas aldeias, e quando impedidos (por qualquer motivo), fazem questão de lhes ensinar na teoria questões como o período adequado de plantio, já que, por exemplo, no caso da mandioca, há a influência da lua no plantio deste tubérculo (COELHO, 2014).

Soma-se a isso, ensinamentos como o tempo necessário para que se realize a extração da mandioca, que são dez meses, quando a planta será levada da roça pelos Tembê com a ajuda de cavalos, burros e/ou jumentos. Alguns locais já possuem entradas que permitem o trânsito de caminhões que levam a mandioca para as casas de farinhas das aldeias as quais as roças pertencem. Tais casas de farinha (retiro ou casa de forno) contam, no geral, com uma prensa, um forno e cochos para o preparo da massa a ser assada no forno.

Ressalto que as farinhadas são momentos de afirmação para os indígenas da cidade, pois é no retiro que há reunião das famílias, ou seja, é nesse espaço comum que se dão uma diversidade de conversas sobre todos os assuntos possíveis, sendo o momento por excelência da atividade coletiva Tembê. Muitas casas de forno ficam nas proximidades das roças, mas, atualmente, as casas de fazer farinha ficam nas aldeias. Elas não apresentam paredes, apenas um abrigo coberto de cavaco - ou telhas de barro ou telhas brasilites – que guarda os objetos e ferramentas indispensáveis à atividade.

Assim, forno, ralos, peneiras, paneiros, tipitis, facas, facões, rodos, bacias e vassouras, são alguns dos objetos que se encontram na casa de farinha, que está sempre próxima de uma fonte de água. Além disso, nas aldeias do Guamá, os fornos possuem um formato circular, mas, em outros lugares, pode-se encontrar o forno no formato retangular, cujo material, atualmente, é ferro, mas que a época do SPI era de cobre. Vale destacar que dentro da dinâmica de produção do grupo, ralar a mandioca é uma responsabilidade executada geralmente pelas mulheres, além de serem elas que peneiram a massa em peneiras feitas de guarimã³⁵.

Entretanto, atualmente, os Tembê estão usando ralo a motor, o que exige certa força e habilidade, o que tem feito essa fase do preparo ser passado para os homens. Nas casas de farinha, é indispensável a prensa, bem como o tipiti, que são os apetrechos que ajudam a deixar

³⁵ Planta característica da região amazônica, utilizada para a confecção de paneiros.

a massa da mandioca seca. Nesse processo, extrai-se o tucupi presente na mandioca, que é o suco muito utilizado na culinária amazônica, além de ser o produto de onde se retira a massa para a tapioca. Além desses apetrechos, tem-se, ainda, o cocho, onde se coloca a massa peneirada e em muitos retiros também é local em que põe a farinha para esfriar antes de ser ensacada.

O trabalho no retiro envolve todos os agentes sociais que estão no momento e formam as famílias, por mais que a farinha preparada não seja dividida com todos. Todos ajudam a preparar o produto, mas sem que seja preciso receber dinheiro, farinha ou alguma outra forma de pagamento material. Neste caso, o favor é retribuído em algum momento, visto que praticamente todas as famílias produzem farinha. Por isso, sempre necessitarão de ajuda e aqueles que ajudaram no preparo da farinha de uma família, diferente da sua, será ajudado em outro momento.

O que é produzido, é dividido de maneira justa entre as famílias, no caso de roça coletiva, seja na divisão do próprio produto, seja na venda ou compartilhamento do dinheiro. Nesse caso, um comprador vem até a aldeia, ou, então, os próprios indígenas negociam com pontos de venda na cidade de Capitão Poço. Portanto, a farinhada é momento de aproximação, é o local que apresenta para o observador todo conhecimento sobre uma das práticas mais relevantes dos Tembé, a produção de farinha, é, portanto, também, o local em que os mais velhos ensinam seus filhos (sejam eles residentes na cidade ou nas aldeias) os segredos, as práticas e a história do grupo. Algo semelhante é observado na lida com as roças, situação que envolve tanto os índios da cidade quanto da aldeia.

As atividades agrícolas representam uma parte importante da alimentação das famílias e fornece produto para comercialização, e, assim, com a farinhada, muitos membros do grupo Tembé que vivem na cidade, dirigem-se à aldeia para plantar, uns no intuito de obter uma renda extra, outros para se legitimarem como indígenas porque intensificam sua identidade marcada pelas práticas tradicionais do grupo. Por isso, além das plantas cultivadas, conhecer ervas medicinais, faz parte do repertório de aprendizagem que os membros do grupo Tembé, -sejam os da aldeia ou cidade-, fazem questão de aprender. Essa relação de ensino e aprendizagem, além de demonstrar a diversidade de relações estabelecidas nesses espaços multisituados, apresenta como se dá o sustento dos Tembé nos diversos momentos de sua História.

Portanto, a agricultura é atividade altamente valorizada pelos Tembé, possibilita uma renda extra àqueles que possuem empregos, ou aos que recebem alguma ajuda do Governo Federal como o projeto Bolsa Família. Dessa forma, as atividades agrícolas nas aldeias representam, além da maneira de ocupação do território, prática relevante na própria identidade

do índio Tembé. Mas que, devido os órgãos de tutela ao qual estiveram submetidos e/ou se submeteram, precisaram assumir outras posturas e significados diante do que foi imposto ou o que havia disponível para sua escolha. No entanto, após assumirem o controle das atividades que desenvolvem no seu território, fazem das práticas agrícolas um processo de ressignificação da identidade do grupo, o qual tem nas roças uma de suas maiores marcas.

CAPÍTULO III

Trajetórias cruzadas: os pontos de encontro das trajetórias de índios Tembé quilombolas, e ribeirinhos na região do Guamá.

Parte I – As Trajetórias Indígenas

Os Tembé estão nos bairros de Capitão Poço/PA desde os primeiros momentos da chegada dos nordestinos que narram a gênese dessa cidade, apesar disso há uma tentativa de suprimir a presença em tais narrativas desses indígenas com o objetivo de legitimar o domínio político nesse município pelos migrantes do nordeste, os quais tomaram posse das terras que estão do lado esquerdo do rio Guamá. Falo isso levado por minhas próprias memórias enquanto filho nascido e criado nessa cidade. Recordo de meu pai falando como os índios subiam no caminhão de meu avô, então comerciante, para irem a Ourém - maior cidade e mais próxima à época – com a finalidade de visitar parentes, encontrar com membros do próprio SPI, buscar recursos para saúde, realizar compras e até conseguir documentos que na época só eram conseguidos por meio do Cartório da Família Matos, em Ourém.

No entanto, vale lembrar que os índios que apanhavam o caminhão de meu avô, Waldemar Coelho, residiam nas aldeias da TIARG, mas antes de embarcarem nesta viagem, antes de subirem na carroceria do caminhão, o grupo se alojava em casas de parentes que estavam nos poucos bairros periféricos da época, locais que lhes serviam de ponto de apoio, mas que os próprios agentes sociais de tais locais não se revelavam para o restante da sociedade como indígenas.

Além disso, o próprio comércio feito com a cidade de Capitão Poço foi determinante para trazer membros do grupo para esse município, onde passaram a vender os produtos extraídos da floresta e do rio, tais como: breu, peixes, açaí, farinha, animais silvestres, cipó, guarumã para enrolar tabaco e peles de caça (veado e caititu). Sobre isso afirma Naldo Tembé: “as vezes os índios matavam não era nem mais pela carne, mas para vender a pele que dava um dinheiro bom” (Entrevista em março de 2018), e com esse recurso os Tembé compravam a “manutenção que eles precisavam que nem o sal, querosene e essas coisas, aí o dinheiro era esse” (Zé Preto, junho de 2013).

Além disso, muitas famílias foram trazidas para a cidade pela busca de tratamento médico, já que havia uma precariedade do atendimento oferecido pelos órgãos responsáveis nas aldeias, isso acabava deixando os indígenas sem outra opção quando algum membro necessitava de tratamento mais acurado de saúde. Como veremos, na etnografia sobre a família de Taynara, que também foi trazida para Capitão Poço por questões de saúde de seu avô, o

senhor Antônio Romão. Soma-se a esse, outro motivo determinante: a busca por emprego para conseguir um salário para o sustento de suas famílias, todavia, ressalto que esse é um fator mais atual, pois devido a escassez da caça, pesca e a extração de materiais vegetais que auxiliam em seu sustento, os Tembé tem se aventurado com mais intensidade na direção da cidade. Geralmente, atuam em serviços braçais tais como: ajudante de pedreiro, apanhadores de laranja e pimenta, empregadas domésticas, realizando capinas de quintais, atuam na lida com pequenas roças nos arredores da cidade, lavadores de carros, enfim, qualquer atividade que lhes traga renda.

Mas, além desses, ressalto que ainda há motivos de brigas entre famílias nas aldeias, questões ligadas a feitiços e matrimônio com não indígenas que os faz residir fora das aldeias. Sobre esse último, tem-se que muitos indígenas que casam com pessoas de fora do grupo e passam a residir fora da TIARG, o fazem por um certo tempo, depois levam seu parceiro para dentro da aldeia, essa situação é combatida pelas lideranças que alegam não apoiar esse tipo de casamento. Outra situação, é que, em alguns casos, a pessoa com quem é feita a aliança matrimonial não se adapta com o modo de vida nas comunidades, o que faz com que seu parceiro passe a residir na cidade, como é a situação da família de Lúcia, que veremos a seguir.

A ideia de falar sobre a trajetória de quatro agentes sociais e conseqüentemente suas famílias, tornou-se possível, é claro, em cada ida a campo. À cada conversa e cada informação que me era dada nas oportunidades em que pude falar e saber um pouco mais sobre os momentos da vida desses indígenas na cidade. Outrossim, essa diversidade de situações me permitiu perceber a impossibilidade de suas memórias não trazerem lembranças de suas vidas na aldeia. No entanto, sou consciente de que as falas e episódios narrados são escolhas que camuflam informações, pistas, “verdades”, que, apesar dos anos de proximidade, não me foram escolhidas contar. Assim o exercício de sempre duvidar, questionar a tal verdade sempre foi constante (FOUCAULT, 1971) em minhas atividades etnográficas.

Diante disso, fiz um esforço para observar de forma mais atenciosa as informações, gestos e demais sinais em cada palavra falada e em cada sileciamento, esperando com isso, não eleger nuances e/ou dar mais relevância a algo em detrimento de outro, dessa forma, em muitas ocasiões, fez-se necessário reinventar o próprio método da pesquisa diante da possibilidade oferecida pelo campo, evitando a “assepsia”, ou seja, tendo cuidado com certa postura “positivista” por conta do rigor dado a pesquisa (ULIN, 1990). Nesse sentido, busquei romper com as amarras impostas, passando a olhar a pesquisa para além do que as leituras da academia nos fazem enxergar, num processo de desconstrução do método (DERRIDA, 1994), pois,

devido a diversidade de situações, o campo acaba se apresnetando como uma constante descoberta em que, ora as portas estão abertas, ora cerradas.

A situação que irei narrar aqui ilustra o assunto abordado acima, é o caso da jovem indígena, oriunda das aldeias do Guamá, a qual conheci em 2014, assim que retornei do mestrado. Nesse retorno, voltei para sala de aula, tive que assumir turmas em uma escola de Capitão Poço, que naquele momento oferecia, no turno da noite, a modalidade Educação de Jovens e Adultos (EJA). Chamou-me a atenção o sobrenome Tembé na lista do Diário de Classe, além do carrinho de bebê com uma criança recém-nascida bem no meio da sala, que era cuidada pela jovem indígena e seu esposo, ambos revezavam os cuidados com a criança.

Assim, em muitas ocasiões tomei a criança no colo para que seus pais pudessem ler os textos que eu levava como atividade referente a série dos mesmos, o ano findou e eles conseguiram notas para passar de ano, eu fui transferido para outra escola, isso fez com que eu perdesse o contato com aquela família. No entanto, em 2016, quando havia decidido escrever sobre os Tembé que vivem na cidade, essa família passou a ser uma das quais eu planejava conhecer com mais proximidade.

Diante disso, passei a frequentar de maneira mais constante a casa deles que mudaram de endereço umas três vezes desde que os conheci. As visitas feitas por mim tinham o cuidado de deixar clara minha intenção de escrever sobre eles para minha pesquisa de doutorado. Esse assunto, de certa forma, os deixava um tanto que constrangidos. Então, procurei estabelecer um vínculo para que tivéssemos certo grau de confiança, para isso escolhi tentar ser o mais natural possível e falar menos sobre a pesquisa.

Dessa maneira, no ano de 2018, no mês de março, quando sentei com eles para pedir permissão para fazer entrevistas com a finalidade de escrever sobre suas trajetórias, fui surpreendido por um seco e conciso não. Confesso que na hora fiquei com a garganta travada, tenso e envergonhado por achar que havia feito algo que os tivesse desagradado, o que, segundo eles, não aconteceu, assim voltei para casa e me pus a refletir sobre meus passos no que tange a relação com essa família Tembé. Entretanto, apesar de ter tomado a decisão de não voltar mais à casa da referida família para falar de pesquisa, certa tarde, recebi uma mensagem pelo celular dizendo que eu poderia frequentar sua residência, mas não escrever sobre os dois, pois, de acordo com a esposa, seu marido preferia não revelar o passado de ambos, visto que, isso era algo que não o agradava. A partir daí, reforcei ainda mais a ideia de não incluí-los na pesquisa, mas trago esse episódio como forma de ilustrar as peças que o campo pode aplicar ao pesquisador, o quanto o mais garantido acesso à informação pode se tornar uma barreira intransponível no fazer etnográfico.

Apesar disso, ressalto que no caso dos demais agentes sociais escolhidos para terem suas trajetórias narradas, eu já mantenho longo tempo de contato, e, com eles não tive tantas dificuldades para realizar as entrevistas. Assim, percebi que os quatro interlocutores indígenas das trajetórias que se seguem, possuem em comum o fato de estarem ligados, além da identidade Tembé, aos conflitos gerados por questionamentos de seu povo por não residirem na TI, o que resulta, em serem identificados como *desaldeados*, categoria nativa presente no discurso dos membros que vivem dentro da TI, quando se referem aos Tembé que residem nas cidades de maneira fixa.

Vale ressaltar que, nesse contexto, se compararmos a situação de cada um, veremos que algumas distinções podem ser observadas, tais como acesso a emprego e gozo das políticas públicas oferecidas a indígenas que vivem na TI, como é o caso de Taynara e Magirão, ambos parentes de primeiro grau de duas lideranças da TI, Pedro Teófilo e *Kamirrã* Tembé, respectivamente, que conseguem apoio com menos dificuldade a recursos e empregos. Já, Lúcia e Josimar - ambos filhos de um quilombola e uma índia que não é parente de primeiro grau das lideranças - acabam tendo mais dificuldades para ter acesso aos recursos e postos de emprego que o grupo pode lhes proporcionar.

Falo isso, atento aos discursos que cada um faz, seu lugar de fala, observando laços de parentesco, as hierarquias e os conflitos existentes no interior da sociedade Tembé. Dessa forma, é possível propor um raciocínio de análise do grupo, quando se observa que, para essa sociedade, a ideia de conflito se faz necessária até para construir um sentido de organização coesa, onde famílias, sejam elas próximas ou não, enfrentam-se nos micro espaços de poder para, assim, obtê-lo. Não menos importante - nessa complexa sociedade indígena Tembé - se faz a observação cuidadosa com as relações de parentesco que me ajudaram a pensar o acesso ou não a determinados lugares por membros do grupo. Assim, a própria identidade (no sentido proposto por Barth) dos indígenas residentes na cidade é formada a partir de uma dinâmica que precisa ser política, que se legitima em um espaço fora da aldeia, a qual coexiste com as possibilidades e “realidades” multissituadas.

Dessa forma, o que busco chamar de trajetória, considera rupturas, retrocessos e recortes aqui apresentados na *Situação Histórica* de cada agente, onde não há linearidade, mas sim (in)coerências e (des)encontros, marca presente na “realidade” de cada agente social. Por isso, pensar sobre trajetória é um exercício reflexivo de enxergar o outro a partir de suas vivências e escolhas dentro de um contexto de conflito, disputa por espaço e parentesco para que se legitimem como sujeitos protagonistas de sua própria vida, passíveis de influências tanto de seu grupo, quanto de suas vontades e análises particulares, o que está dentro de um processo

ainda mais complexo de fortalecimento da identidade e busca pela aprovação do seu povo como membros legítimos do grupo Tembé. Portanto, vale observar que cada discurso, cada narrativa que me foram dados, foram-me confiados por distintos agentes, em diferentes campos, o que, por si só, já diz muito da realidade que cada um vive no seu cotidiano. Enquanto Josimar reside no conjunto Goiânia, Lúcia vive no bairro do Marupá e Taynara mora em Belém do Pará e cursa medicina, apesar de seu antigo lugar de morada ser o mesmo bairro de Lúcia. Portanto, as trajetórias que serão apresentadas abaixo precisam ser pensadas a partir das relações sociais que são estabelecidas com cada agente e com o momento presente, o qual responde por questões individuais, em redes de relacionamentos que tem como marca um *continuum* de conexões (MAXIMIANO, 2015). Assim, os espaços sociais fisicamente objetivados, os quais tendem a representar divisões que se exprimem no espaço físico, sugerem a (re)formulação do espaço social (BORDIEU, 2012). Portanto, cada trajetória dos personagens que elenco no texto refletem uma busca por mudança de vida no sentido de acesso a melhores condições, sem que ambos abandonem suas aldeias e parentes por definitivo, como veremos abaixo com o exemplo de Lúcia.

O campo e o pesquisador

A categoria de análise Situação Etnográfica cunhada por Pacheco de Oliveira (2015) é uma ferramenta que me ajudou a observar e propor versões de entendimentos sobre o conjunto de relações estabelecidas entre os interlocutores desta pesquisa e minha atividade como pesquisador. Assim, entender as mudanças ocorridas a partir dessas relações no campo, situação que me mostrou que tais relações puderam refletir no resultado gerado pela interpretação dos dados, ou seja, as relações entre pesquisador e interlocutor induzem a mudanças nos comportamentos, escolhas e narrativas nos momentos de atividades e conversas para fins de pesquisa.

Para conceituar a categoria aqui enfatizada, o autor dialoga com Apel (1970) e Cardoso de Oliveira (1996), no intuito de lançar mão do uso da noção de “comunidade de comunicação”, pois esta última propõe a entender os diversos significados que um mesmo episódio pode possuir exposto a diferentes contextos, considerando as marcas das diversas comunidades de comunicação que estão presentes ali (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015). Diante disso, atos específicos ajudam a formar os resultados de uma pesquisa, o que pode ser confirmado com a seguinte afirmativa:

Remeter os dados e as interpretações do etnógrafo aos métodos de observação adotado, conjunto de relações de interdependência e aos horizontes de comunicação

estabelecido não conduz a um relativismo negativista, mas ao contrário institui a espaços de observação controladas, testáveis e que podem levar a um progresso do conhecimento que mereça um adjetivo de científico. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 44)

Assim, a adoção deste método pelo pesquisador permite que se considere, ainda mais, o laboratório de pesquisa do antropólogo por seu viés científico, considerando que tal metodologia desponta como método que possui certo rigor na análise do dado. No meu caso, me permite lucidez em minhas relações com os distintos agentes sociais com os quais pude interagir em campo, considerando cada grupo dos quais eles fazem parte em sua realidade etnográfica.

Categorizando o Autoreconhecimento

As análises e propostas feitas por Barth no que diz respeito identidade étnica foram muito úteis devido a realidade etnográfica na qual me debrucei para esta pesquisa, pois os Tembê e demais grupos que estão no contexto urbano de Capitão Poço/PA mantêm interações constantes que levam o observador externo a não enxergar as identidades assumidas pelos grupos com os quais pude interagir no intuito de escrever este trabalho – indígenas, quilombolas e ribeirinhos – e que reclamam do Estado, na atualidade, seus territórios e etnicidades diante do que lhes garante a constituição brasileira de 1988.

Por isso, a problemática da identidade tem sido tão cara aos antropólogos que se deparam com as realidades nos campos que escolhem atuar, que na maioria das vezes, precisa (e deve) considerar a maneira pela qual o agente social se identifica. No caso de Barth (2000), suas analogias que envolveram regiões como o Sudeste da Ásia e a Melanésia, este pode refletir sobre a percepção sociológica do conhecimento que auxiliou no desvelar do modo pelo qual as ideias se formam através do viés social em que estas acontecem. Em seu texto, Barth, chama atenção para a importância do trabalho de campo, pois os dados empíricos coletados - pelo viés da falação, do ocultamento e das tradições de conhecimento - podem ser uma forma tão científica quanto as teorias aprendidas pelo antropólogo, ou seja, as categorias nativas são categorias de análise científica, ou se equivalem a elas. Portanto, essa afirmativa, mostra que

Praticamente todo raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua: supõe-se que há agregados humanos que compartilham essencialmente uma mesma cultura e que há diferenças interligada que distinguem cada uma dessas culturas de todas as outras. Uma vez que a cultura nada mais é de que uma maneira de descrever o comportamento humano, segue-se disso que há grupos delimitados de pessoas, unidade étnica que corresponde a cada cultura. (BARTH, 2000, p. 25).

Assim, entendo que esta proposta de interpretação de dados empíricos pode me auxiliar, por exemplo, nas narrativas de Josimar, que é quilombola e indígena, apesar de o mesmo, na maioria das vezes, identificar-se como indígena, situação que apresenta uma condição de múltiplas identidades. Essas situações exigem, para sua análise que se rompa com a visão, incompleta, de que a diversidade cultural encontrou consistência no isolamento social. Pois, no entendimento de Barth (2000), seria inadequado, “considerar como característica primária dos grupos étnicos seu aspecto de unidades portadoras de cultura” (p. 26), ou seja, ao se limitar a considerar suas práticas efetivas, a própria delimitação dos grupos enquanto sociais dentro de uma categoria, estão passíveis de refutação. Pode-se entender isso, mesmo quando se observa um grupo nativo do Brasil, como os indígenas Tembé. Partindo dessa reflexão, vale enfatizar que a problemática da contrastividade cultural assume não mais a posição do observador externo, mas sim as conclusões e assertivas do próprio interlocutor, ou o que ele considera relevante. Apesar dessa situação, as alteridades se mantêm resistentes na permanência das dicotomias.

Por isso, considero que são essas alteridades que dão a possibilidade de um indivíduo ser quilombola e, ao mesmo tempo, indígena e por outro lado permite, que um agente social quilombola participe do movimento negro e, ao mesmo tempo, seja membro de um sindicato dos trabalhadores rurais de Capitão Poço, exercendo vários papéis, ocupando vários lugares ao mesmo. No entanto, ressalto que em determinado momento uma identidade vai suprimir a outra, dependendo da necessidade do agente social que as possui. Dessa forma, pode-se constatar o caso de Josimar Tembé, em que o mesmo possui múltiplas identidades e as usa conforme suas necessidades, seja nos conflitos com os demais agentes sociais com quem convive, seja no embate com estado para reclamar o direito dos grupos com quem matem relações de parentesco, que se materializam na luta pela terra, na maioria das vezes. Percebe-se que estes agentes sociais têm na

[...] consciência de suas fronteiras a confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, a unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmos, manifestas de maneira explícita pelos próprios agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado. (ALMEIDA, p. 58)

Dessa maneira, tem-se que considerar que são nas fronteiras que as relações irão se estabelecer, são nas fronteiras que as identidades tomam forma com mais vigor, revelando o agente social e o grupo ao qual pertence. Além disso, ressalto que para se ter ideia da condição múltipla de autoreconhecimento dos indivíduos, pode-se pensar nos diversos espaços que estes ocupam, considerando suas identidades, condição que gera rupturas e conflitos diante das

classificações a partir da questão territorial e de identidade, as quais são impostas pela sociedade dominante através de ações censitárias,

[...] cadastros, inventários códigos e mapas. Enuncia uma tensão, cada vez mais perceptível, entre a consciência de si mesmos, expressa por ações coletivas, por mobilizações políticas e pelas autodefinições, e as categorias censitárias de identidade, apoiadas em critérios cromáticos (preto, amarelo, branco, pardo) e primordialistas, de nítida inspiração em classificações raciais, impostas uniformemente pelo poder do Estado desde pelo menos 1872, data do primeiro censo demográfico do Brasil. (ALMEIDA, 2008, p. 59)

Essa situação de protagonismo dos agentes sociais no sentido de se autoidentificarem, permite que se leve em conta, como algo formal, as diversas possibilidades de identidades de um mesmo agente social, o qual, pode ser observado, dependendo da situação histórica do seu grupo, em fronteiras diferentes, situação que favorece, como falei anteriormente, suas múltiplas identidades. Portanto, para que determinadas identidades possam ser assumidas, o agente social deve ser exposto a situações de rupturas e/ou alianças onde seus direitos possam ser buscados, não apenas observando as condições de parentesco, mas também demandas ligadas ao direito de acesso a bens e territórios, situações que acionam o sentimento de pertencimento, em que a maneira de organização política também representa a unidade de um grupo.

Dessa forma, é necessário que se extrapole as análises de realidade sociais cerradas, dando mais atenção as diversas interações que surgem de agentes e grupos distintos. Assim, a cultura é vista em sua fluência diante da complexidade das interações e contatos, ou seja, se entende, a partir de Barth (2000), a relevância das análises interpretativas e as possibilidades que necessitam ser observados diante das suas diversas maneiras de se comunicar. Dessa forma, grupos como os Tembé – considerando os parentes que vivem no contexto urbano – exige que o pesquisador pense suas identidades ultrapassando os limites das relações estabelecidas com seus pares na aldeia, dando assim, ênfase aos diferentes contextos aos quais estes estão submetidos, tanto em relação a aldeias, quanto, e, principalmente as variadas possibilidades de contato com outros agentes sociais e grupos. Isso ajuda a conformar a própria identidade dos Tembé que vivem na parte urbana de Capitão Poço, seja nos dias atuais, ou mesmo no passado, conjunto de elementos relevantes para a formação da memória destes agentes sociais.

Memória individual, coletiva e subterrânea: breve debate

A análise que faço a seguir se faz necessária devido o conjunto de narrativas feitas a partir do uso da memória dos agentes sociais que me auxiliaram na construção do referido texto. Nas conversas, encontros e momentos de descontração que me garantiram conteúdo referente a trajetória de vida dos interlocutores desta pesquisa, percebi que as informações que

selecionaram, esqueceram e, afirmo apenas hipoteticamente, omitiram para construir as versões que me foram narradas.

Assim, a primeira reflexão que proponho diz respeito a percepção de memória individual baseada em Paul Ricoeur. Esse autor, constrói suas análises com base no existencialismo, personalismo e fenomenologia. No entanto, foram questões ligadas a percepção do personalismo, a narrativa e a história que lhe despertou mais atenção e lhe rendeu destaque entre os grupos de cientistas que tratam de questões semelhantes. Por isso, busquei, na leitura de sua obra *A memória, a história e o esquecimento* (2007), o conteúdo necessário para relacionar as narrativas que me foram feitas pelos interlocutores (tanto Temb , quanto os não-indígenas) com a no o de memória individual, a fim de mediar e analisar de que maneira suas memórias eram selecionadas ao me oferecer algum dado para a constru o desta pesquisa.

Em seu texto, Ricoeur (2007), já no primeiro capítulo intitulado da memória e da reminiscência, inicia suas explica es com a seguinte reflexão:

[...] a permanente ameaça da confusão entre rememora o e imagina o, que resulta desse tornar-se imagem da lembrança, afeta a ambi o de fidelidade na qual se assume a fun o veritativa da memória. [...] E no entanto, nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu antes de formarmos sua lembrança. (p. 26).

Já de início, fica claro que é a maneira da representa o do passado pela memória que o autor se ocupa. Por isso, Ricoeur busca lançar um olhar mais atento para a dicotomia memória e imagina o, que irá ser foco das suas reflexões onde enfatizou as diferenças entre estas, ou melhor, onde o autor propõe uma defini o do espaço ocupado tanto pela memória, quanto pela imagina o:

[...] enquanto passada, a coisa lembrada seria uma pura *Phantasie*, mas, enquanto dada de novo, ela impõe a lembrança como uma modifica o *sui generis* aplicada   percep o; sob esse segundo aspecto, a *Phantasie* poria em ‘suspens ’ a lembrança, a qual seria, por causa disso, mais simples que o fictício. Teríamos, assim, a seq ncia: percep o, lembrança, fic o. (p. 65).

Além disso, no campo da memória, a capacidade do homem, é entendida como exercício. Portanto, o “[...] ato de recorda o   cada vez mais nosso. Acredit -lo, atest -lo não pode ser denunciado como uma ilusão radical” (RICOEUR, 2007, p. 33), ou seja, a memória individual revela a marca social, despontando como uma a o que possui mais propriedade numa versão sobre determinado acontecimento.

Para fazer o contraponto ao debate levantado por Ricoeur (2007), analiso a proposta de Halbwachs (2013) sobre memória coletiva, buscando com isso, observar de que maneira os Temb  constroem suas memórias a partir da influência dos grupos aos quais estes pertencem. Halbwachs abriu o debate sobre a memória nas ciências sociais, momento em que criou a categoria memória coletiva, onde propôs que a memória é resultado das lembranças construídas no âmbito dos contextos sociais aos quais o agente social é exposto. Dessa forma, em sua

proposta, não seria possível pensar a memória a partir apenas de sua formação individual, como se esse agente estivesse desligado de um contexto coletivo. Se feito dessa forma, a memória perderia seu viés individual, já que não pode coexistir de maneira isolada de um grupo social. Vale ressaltar que este construto, trouxe grande contribuição para a sociologia, história, antropologia e psicologia, auxiliando a construção de importantes pesquisas, como a obra *Memórias de Velhos*, de Ecléa Bosi (1994).

Retomando o debate sobre memória coletiva, na concepção de Halbwachs (2013), esta categoria se faz através de um viés da reconstrução, onde precisa ser observada a partir de duas situações, a primeira é que memória pode ser tratada não como mera repetição coerente dos fatos e experiências vividas na conjuntura de questões atuais; segundo que se diferencia dos acontecimentos e vivências que podem ser retomados e encontrados em um tempo e espaço definido, os quais estariam ligados num conjunto de relações sociais.

Para o autor, a memória cobra, obrigatoriamente, uma comunidade afetiva, local onde a formulação se dá, ou melhor, a memória, seria, antes de mais nada, resultado da vida em comunidade, em que há o estabelecimento de vínculos com outras pessoas ou grupos sociais. Dessa maneira, a lembrança de um indivíduo é pautada nas memórias dos grupos nos quais o mesmo está inserido. Assim, conclui-se, que para Halbwachs (2013), memória é o resultado da influência que determinado agente social sofre, seja na escola, na igreja, em uma associação, ou mesmo em uma aldeia. Situações relevantes para o próprio entendimento da trajetória do indivíduo, assunto que abordarei a seguir.

Some-se a essas, a memória subterrânea (POLLACK, 1989) que consiste, basicamente, a parte da memória daqueles que foram silenciados pelos grandes eventos, pela repressão das altas classes, onde a memória espera o momento para dar voz aos então silenciados, ressalto que esta categoria de memória permite que se dê voz as periferias, aos grupos marginalizados, os quais esperam o momento exato para tornar público o que antes estava guardado na memória dos subalternos.

Nesse caso, a memória subterrânea tem a função de se rebelar contra a memória oficial, ou como o próprio autor aduz, realizar “uma profunda mudança política a uma revisão (auto)crítica do passado” (POLLACK, 1989, p.03). Portanto, longe de representar o esquecimento de um momento específico, o silenciamento seria a resistência a atos de despotismos ou injustiças, mas que se desvela em ocasiões oportunas. Diante disso, considera-se a memória subterrânea uma atitude em situações específicas de reações frente a discursos que insistem em silenciar grupos minoritários em suas falas e suas verdades. Ajudando a trazer à tona trajetórias que são acessadas através das memórias de agentes ou grupos sociais.

Trajetórias

O uso de fontes biográficas para o fazer pesquisa científica na área da etnologia e sociologia pode ser compreendido como a introdução de uma peça de determinada engrenagem em uma outra engrenagem, ou seja, um contrabando no universo científico (BOURDIEU, 1996), é como o Bourdieu escolhe se referir às fontes biográficas e seu uso na ciência. Dessa forma, vale enfatizar a distinção significativa no que diz respeito a utilização correta de sua concepção de biografia e a maneira como é corriqueiramente usada. Por isso, Bourdieu chama atenção para o conceito de história de vida e os caminhos seguidos para a construção desse tipo de teoria (BOURDIEU, PASSERON *et al.* 1968), bem clara nos discursos.

Tais discursos, aparentam ser apresentados com uma ordem cronológica linear e bem encaixada, em que cada acontecimento é resultado de um outro anterior e gerador de um próximo na vida de um agente social, o que na prática, inexistente. No entanto, essa lógica organizada e bem elaborada, seria, na verdade, uma exigência das ciências sociais que precisam de uma explicação “racional” para a vida de quem está sendo pesquisado, ou mesmo, a necessidade do interlocutor na narração de sua história. Se faz necessária tal crítica, devido nossas vidas não serem um “projeto sartriano e não possuem um sentido teleológico” (MONTAGNER, 2007, p.252), ou seja, os acontecimentos de nossas vidas podem não se conectar de maneira coerente.

Assim, partindo das premissas de Bourdieu (1996), pode-se considerar que não existe possibilidade de empregar sentido a um todo que foge ao próprio sujeito, determinado socialmente, pertencente a uma realidade social que não pode ser controlada e histórica. Dessa forma, deve-se partir para a objetivação do *habitus*, condição que garante certa firmeza, apesar de não imutável, do que se deve compreender de nossa persona social. Portanto, há a necessidade de se ter cuidado com a ilusão biográfica, para isso deve-se situar, com lucidez, o agente social no grupo do qual este faz parte, some-se ainda, a necessidade de se realizar uma busca pela narrativa diacrônica da trajetória dos grupos na diversidade do campo.

Sobre a categoria supracitada por último, para se compreender a ideia de campo, deve-se observá-la, antes de mais nada, como uma produção simbólica, que para ser melhor analisada é necessário que se pense sobre as relações de influência e subordinação do campo intelectual no que tange a estrutura de poder e sua distribuição no interior de classes dominantes. Assim, é relevante entender a maneira que se organizam os agentes sociais e os grupos sociais, considerando o momento em que eles estão inseridos, sua história e conflitos na luta pelo poder, que envolve seus agentes sociais.

Feito dessa forma, tem-se uma noção mais segura do *habitus* coletivo dos grupos, os quais apresentam distinções, e só assim, pode-se compreender determinadas escolhas, por exemplo, escolhas individuais, o que revela a relação íntima com a lógica do grupo ao qual o biografado está inserido. Diante desse quadro analítico, observa-se, com mais clareza, as marcas, que em suma, podem ser compreendidas em sua relação com o *habitus*, o qual acaba por apresentar regras, conflitos, estratégias e imposições as quais os agentes são submetidos na lógica da força no interior de um campo social.

Portanto, a noção de trajetória a qual recorro, diz respeito ao sistema dos traços concernentes a uma biografia individual ou de grupos de biografias (Bourdieu, 1998). Dessa forma, entendo trajetória a partir da análise da objetivação das relações entre os agentes e as forças presentes no campo, ou seja, uma descrição dos variados lugares do agente social e seu grupo em estados sucessivos do campo literário (BOURDIEU, 1996), onde os acontecimentos biográficos podem ser entendidos em curso mais amplos. Como na biografia de Lúcia Tembé, que apresento a seguir.

✚ Trajetória de Lúcia Tembé



Figura 26: Fotografia de Lúcia Tembé. Acervo pessoal do autor.

As primeiras conversas que tive com Lúcia para a pesquisa são de 2016, visitei sua casa no bairro do Marupá com a finalidade de conhecer sua avó Raimunda, que havia se mudado para Capitão Poço no intuito de ter acesso a cuidados médicos mais eficazes, já que, devido à

idade, ela achava que ficar na aldeia onde residia – aldeia *Ipijonh* – poderia ser perigoso, além disso, ainda tinha a situação do acesso à água e alimentação. Para adquirir esses bens básicos, dona Raimunda tinha que subir ladeiras e sair nos dias de sábado para pegar água e comprar mantimentos, o que lhe causava desgaste físico e financeiro. O primeiro encontro com dona Raimunda foi em março de 2016, quando tivemos a primeira conversa, no entanto, em abril do mesmo ano, ela voltou para a aldeia alegando saudade de seu lugar de origem.

Assim, minhas atenções se voltaram mais ainda para Lúcia Tembé, a qual já era foco do presente estudo. Mas, devido a diversidade de assuntos que tive que pesquisar, acabou ficando, naquele momento, de lado, apesar de ser lembrada constantemente, devido sua presença nos lugares por mim frequentados, seja numa simples ida à padaria, ou mesmo quando ia à aldeia com intuito de pesquisar. Essa situação se intensificou quando Lúcia pediu para trabalhar na minha casa como diarista - no fim do ano de dezembro de 2018 – alegando necessidade de ajudar seu marido com as despesas da casa.

Assim, toda segunda-feira e sexta-feira, ela estava em minha residência realizando afazeres domésticos. Contudo, essa situação não me deixava à vontade, pois minha impressão era que ela estava, de certa forma, num lugar de submissão, o que, historicamente, sempre foi ocupado por seus parentes. Apesar disso, não tive condições de lhe negar tal pedido e passamos a conviver com mais proximidade. No entanto, ressalto que já tinha ido em sua casa realizar algumas entrevistas sobre sua vida na cidade. Além de conversar com seu esposo, Maia³⁶, com quem mantenho boa relação.

Lucirene da Conceição Nascimento, nascida na Aldeia Sede em 1989, no dia 21 de janeiro, filha de Caripé e Maria Tembé. Lúcia, assim como a maioria dos interlocutores desta pesquisa, pude conhecer na aldeia Sede, no ano de 2008. A mesma sempre foi uma jovem calada, mas não tímida. À época, Lúcia – como é conhecida pelos seus parentes, e como prefere ser chamada – já era mãe de *Miruíra*, sua primeira filha, nascida em 2007. A trajetória de Lúcia é muito semelhante a de jovens meninas oriundas de áreas rurais do interior do estado do Pará.

Desde criança, Lúcia acompanhou seus pais e irmãos para o serviço da roça, desde aproximadamente dez anos de idade até os treze. Sua infância foi de poucos recursos, principalmente pela situação difícil que os Tembé passavam na década de noventa. Naquele momento, houve a formação de frentes de luta com governo para que o acesso à saúde e educação pudesse alcançar o estágio em que se encontra atualmente. Nesse período, a família

³⁶Maia é um agente social oriundo da área rural de Capitão Poço, de uma comunidade chamada Carrapatinho. O mesmo trabalha com um aparelho de som, promovendo festas. Além disso, ele possui uma barraca na praça do terminal rodoviário da cidade de Capitão Poço onde vende lanche.

de Lúcia estava em condição de vulnerabilidade, no sentido de que dependia apenas de uma incipiente roça de mandioca e os produtos que ela poderia lhes oferecer para serem consumidos e comercializados, além da caça e da pesca.

Esse foi um período de muitas limitações, o que pode ser ilustrado quando Lúcia admite que sua família passou fome, sobre isso, a mesma afirma que “(...) a gente passava um pouco de fome, nós somos oito irmãos (...)” (Entrevista, abril de 2018), o que fez com que seu pai, Caripé, então nascido no quilombo do Narcisa, decidisse ir com sua família para a comunidade onde havia sido criado, visando ter acesso a melhor condição financeira, o que não aconteceu, resultando no retorno para a aldeia três meses depois de terem saído de lá, ou seja, Caripé e Maria, retornaram para casa com seus oito filhos, que são eles: Maria Izete, esposa de Dinho; Rosa, casada com Nil; Antônio, marido de Naziane; Antônia, conhecida como Tuíca; Josimar, o qual também teve sua trajetória narrada nesta pesquisa; Lúcia, casada com Maia; Joana *Mino'á*, casada com Cleber; e Ismael, o filho mais novo, separado recentemente. Sobre o episódio da ida para o quilombo do Narcisa, Lúcia aduz que

“(...) ir pra o Narcisa foi uma tentativa de melhorar de vida, de melhorar nossa situação, mas o papai tentava, mas não teve jeito, a gente foi e voltou logo. Lembro que na época que foi levar a gente foi o Nivaldo e o Jenylson, a gente foi num caminhão, lembro muito bem o dia da viagem, eu era pequena, mas eu lembro (...)” (Entrevista, janeiro de 2019)

Esses momentos na vida de Lúcia ajudaram-na a formar sua memória, situação que de certa forma a ajudou a tomar a decisão de - aos treze anos - sair da aldeia para trabalhar na cidade e conseguir comprar roupas, calçados e demais bens que, segundo ela eram almeçados pela mesma. Nessa época, fins da década de noventa e início dos anos dois mil, a escola na aldeia oferecia apenas o ensino de primeira a quarta série, assim aqueles que quisessem cursar o ensino fundamental nas séries finais (de quinta a oitava série) teriam que sair da aldeia para a cidade, o que por si só não era algo tão fácil, já que os alunos deveriam enfrentar a rotina de pegar o ônibus escolar a três quilômetros distantes da margem do rio, na mesma estrada que dava acesso à vicinal que levava ao porto da aldeia Sede. Mas o objetivo principal de Lúcia não era estudar, mas sim conseguir um trabalho para comprar roupas e demais utensílios (perfume, batom, sapatos, brincos e etc).

Diante disso, uma tia sua, Antônia, avisou-lhe que Zilma, filha de Laci, um agricultor que mora à margem da estrada que leva à aldeia, procurava uma moça para ir cuidar da casa dela e de seus filhos em Castanhal, oportunidade de “ouro”, como afirmou Lúcia, considerando as condições disponíveis naquele momento. Portanto, para Lúcia, esta seria a maneira mais eficaz de ter acesso aos bens que tanto almejava, ou seja, esse seria o meio para ter acesso, do contrário não conseguiria. Dessa forma, a jovem parte, aos treze anos, para morar na casa de

uma família desconhecida na cidade de Castanhal, situação nunca vivenciada por Lúcia, que até então viviam na aldeia Sede, na margem do rio Guamá, em um ambiente totalmente rural e, agora, iria se deparar com uma cidade relativamente grande, já que Castanhal, que se formou às margens da BR 316, com mais de 100 mil habitantes, era um novo mundo para Lúcia.

A casa de D. Zilma, esposa de Cosmo, que por sua vez era filho de Salete, uma conhecida de Capitão Poço, ficava no bairro do Milagre, região de periferia dessa cidade (Castanhal). Assim, Lúcia se deparou com a realidade de afazeres domésticos, além de dar conta de crianças, ou seja, a jovem Tembê passava as manhãs lavando, limpando, cozinhando e cuidando dos filhos de sua patroa, em troca recebia uma pequena quantia em dinheiro e “(...) o direito de estudar no horário da tarde (...)” (Lúcia Tembê, janeiro de 2019).

Assim, Lúcia ficou durante três anos, e quando completou dezesseis anos, não soube dizer o motivo, foi mandada embora da casa de seus, agora, ex patrões. Sobre esse período de sua vida a mesma afirma que “(...) foi uma época boa, eu passeava, eram bem legal pra mim (...)” (Lúcia, janeiro de 2019). Com sua saída do emprego, Lúcia retorna para casa de seus pais, onde passa três meses, mas agora, já tinha experiência com a dinâmica de casa de família, não passaria mais tanto tempo na casa de seus pais, logo consegue outro emprego de doméstica em Capitão Poço, casa de D. Léia, esposa do professor Ronaldo Monteiro. Na residência deles, Lúcia ficou aproximadamente dois anos, “(...) por cima de paus e pedras (...)” (Lúcia, março de 2019) como esta escolheu descrever sua passagem pela casa de D. Léia, já que nessa ocasião, esse não foi um momento lembrado como bom, pois ela era posta para capinar o quintal, que por sinal é muito grande, falo isso devido a casa de D. Léia ser um local em que eu frequentei minha vida inteira, já que ela é irmã do meu pai. Por isso, por ser minha tia, foi bastante difícil para Lúcia falar desse momento de sua vida, pois achava que eu, seu atual “patrão”, poderia ficar ofendido com o que ela poderia narrar de sua experiência.

No entanto, após muitas conversas e um estabelecimento de confiança, ficou claro que isso não iria interferir em nossa relação como amigos e não surtiria efeito no que diz respeito seu trabalho em minha casa. Dessa forma, a mesma se propôs a contar sobre esse momento de sua vida que, entre outras, narrou situações de preconceito, o que segundo ela não era percebido por D. Léia, como a mesma afirmou. No entanto, percebo que essa situação é uma constante na referida família, falo isso considerando o que observo a anos sobre o trato que esses familiares dão a indígenas, eu mesmo já sofri racismo por conta da cor de minha pele, reflito sobre a seguinte situação: eu como sobrinho passei por essas experiências, coloco-me no lugar de Lúcia, mulher, negra, quilombola e indígena, suas identidades a colocam em situação ainda mais frágil. Uma fala relevante de Lúcia sobre o período na casa de D. Léia é a seguinte

“(…) lá eu cuidava da casa, mas a única coisa que eu não gostava é que ela me colocava pra capinar, eu achava ruim, aí eu estranhava...era eu e outra menina...era a Joelma...eu não lembro bem que ano foi isso (…)” (Lúcia, entrevista, março de 2019)

Essa realidade, reflete os medos e cuidados dos pais desses jovens que, desde a primeira vez que saíram de casa, o fizeram contra o gosto de seus genitores. Esses pais e mães, em muitos casos, já haviam passado por experiências semelhantes a que seus filhos iriam passar, pois muitos deles também saíram em busca de trabalho na casa de pessoas estranhas, ou mesmo nas relações estabelecidas em outros espaços por motivos de transações comerciais, limpezas de sítios ou serviços em fazendas. Todos esses acontecimentos lhes punham a refletir sobre as exposições a todo tipo de violência gerada contra seu povo nos mais diferentes ambientes.

Após sair da casa de D. Léia, Lúcia vai morar na casa de Clésio, gerente de um empresário da cidade. Antes de completar dezessete anos, é importante frisar a idade de Lúcia, pois, assim, podemos visualizar os percalços que ocorrem não só na vida desse agente social, mas também para se ter noção do contexto que outros indígenas Tembé estão vivendo. Retornando aos acontecimentos da vida de Lúcia, na casa do referido gerente, ela passa pouco tempo, pois logo ressurgem em sua vida um homem, o qual se tornaria pai de *Miruíra*, sua primeira filha, esse homem era seu conhecido da aldeia.

Lúcia, então, grávida, encontra-se em situação que a coloca ainda mais em condição de vulnerabilidade e isso ainda foi piorado pelo abandono do pai da criança. Assim, é aí que sua irmã, Tuíca, passa a lhe ajudar, passa a dar suporte no sentido de praticamente sustentá-la durante alguns meses até que ela consiga emprego, pois Lúcia ao engravidar havia sido demitida da casa de Clésio. Diante disso, ambas, Lúcia e Tuíca, alugam uma casa no Bairro de Fátima, recentemente criado com uma invasão de um terreno da prefeitura. Nesta casa Lúcia passa os primeiros meses de sua gravidez, vale ressaltar que ela engravidou em outubro e sua irmã, Tuíca, no mês de novembro, agora as duas grávidas, sem suporte dos pais das crianças e da família, precisaram se desdobrar para se sustentarem e arcar com todos os gastos necessários de uma gravidez.

No entanto, vale ressaltar que a fase inicial da gravidez de Lúcia foi escondida de sua família. Assim, o pai e a mãe foram os últimos a saberem, apesar de que com o passar dos meses os parentes da aldeia foram descobrindo e contando um para o outro até chegar no conhecimento de seus pais, sobre esse período Lúcia fala que

“(…) ai eu andei me escondendo da mamãe, com medo, porquê o papai dizia que me esganava quando me pegasse, ele falava mil e uma coisa, ele não sabia quem era o pai, ninguém sabia. Eu passei uns meses pra contar, demorou para o povo saber. Depois o povo sabia, mas o papai e mamãe demoraram um pouco pra saber (…)”

Nesse período, Tuíca trabalhava na casa de Antônia Coréia, que era da aldeia São Pedro, mas que a muito tempo vivia em Capitão Poço. Assim, Antonia Coreia, de certa forma,

acompanha a vida de Lúcia desde quando ela veio para a cidade, inclusive, hoje, reside em uma casa que fica na frente da casa de Lúcia. Chamo a atenção para esse fato, pois Antônia Coréia retornará na narrativa de Lúcia quando ela conhecer o seu marido, Maia.

Dessa maneira, no início da gravidez, Lúcia estava desempregada e com contas para pagar, já que havia dado início ao pré-natal e suas consultas geraram alguns gastos, o que lhe obrigou a ir atrás de emprego mesmo grávida. Nesse contexto, depois de alguns dias procurando serviço remunerado, ficou sabendo através de uma senhora que sua filha, Rosalva, esposa de Eronaldo, dono de uma fábrica de sabão na cidade, estava precisando de uma pessoa para trabalhar na sua casa, foi aí que Lúcia, já com a barriga denunciando a gravidez conseguiu, depois de muita conversa, um emprego que lhe ajudou nos meses que se seguiram. Diante disso, esta ficou trabalhando até o último mês de gravidez, bem próximo do parto. No entanto, em uma manhã, quando Lúcia estava varrendo a casa de Rosalva, a mãe da indígena, Maria Tembé, bate à porta da casa da patroa de Lúcia, para surpresa desta que não havia falado com sua mãe desde o início da gravidez. Então, quando Lúcia abre a porta e vê sua mãe, fica imóvel e sua mãe enfurecida deferi-lhe bofetes na cara, ao mesmo tempo que falava que iria levá-la de volta para casa, o que se confirma na fala de Lúcia, quando diz que sua mãe veio para

“(...) me levar de qualquer jeito aí eu pedindo pra ela... pra ela me deixar pelo menos receber pra eu comprar alguma coisa, né?! e aí assim foi, ela se acalmou, mas me brigou muito. Ela dizendo que não ia atrás de mim. E disse que só foi porque o papai ficava falando muito, ficava reclamando, falando que estava sonhando direto comigo, sonhando que estava me matando e ele mandava a mamãe me buscar, aí foi quando eu fiquei até os nove meses trabalhando. (...)” (Lúcia, janeiro de 2019)

Assim, Lúcia se manteve até parir *Miruíra* no Hospital e Maternidade do Povo, que é uma instituição que mantém vínculo com a saúde indígena. Ressalto isso, pois até a visita de sua mãe, Lúcia não estava tendo nenhum apoio da saúde indígena, quando sua mãe retornou da conversa antes do parto, Lúcia foi procurada por seus parentes que lhe ofereceram os cuidados que o polo de saúde indígena disponibilizava para os Tembé. Vale ressaltar que mãe e filha, antes de retornarem à aldeia, combinaram que Lúcia não iria naquele momento, ia esperar receber seu salário com a finalidade de comprar alguns produtos para o nascimento da criança, o que aconteceu. D. Maria voltou a ver a filha apenas quando ela já estava no hospital aos cuidados médicos e na companhia de sua irmã Tuíca.

Seu retorno foi fácil, pois estava fora da aldeia desde os treze anos. Lúcia retornou com uma filha para dentro da casa dos pais, e passou a ser alvo críticas e olhares julgadores, mas com tempo foram se acostumando com a presença delas, apesar da relação só ter melhorado quando Lúcia resolveu construir, como a mesma chamou, um “barraquinho” para passar a viver com sua filha. E assim, o fez, construiu sua casa com ajuda dos homens da comunidade, que

convocados por *Piná* Tembê, foram para o mato e tiraram a madeira necessária à construção da referida casa que, modesta, de barro, coberta com cavaco, passou a ser a residência das duas.

Lúcia descreve a construção de sua casa da seguinte forma:

“eu disse que queria logo uma casa... porque depois que a gente tem filho morar debaixo de casa de mãe com filho não é bom, é difícil, qualquer coisinha estão jogando na cara... ai eu pedi pra mamãe me ajudar a fazer uma casinha pra mim, aí foi quando ela pegou, ela e a Rosa e ai fomos pra uma aldeia velha que tinha lá perto e derrubamos uns paus velho que tinha lá e conseguimos fazer uma casinha de cavaco tiramos uns paus lá fomos fazendo e foi nesse intervalo que conheci o Maia quando construí a casinha eu conheci o Maia, eu morava na casinha, mas eu comia e bebia na mamãe, mas dormia na casa, ai a construção da casinha foi engraçado, depois que eles viram que eu queria uma casinha, eles se reuniram... Nil, Anzol(*Piná*), meu padrinho Pedro e os outros. Foi o *Piná* que foi o cabeça, ele marcou uma reuniãozinha e disse que já que eu tinha decidido ter um barraquinho... que eles tinham que fazer um mutirão e me ajudar a fazer o barraco. Aí foi assim, tiveram um dia que foram pra o mato tiraram pau...todos os mantimentos de uma casa para construir e só pra cobrir que foi a mamãe, a Rosa e o Nil, aí foi assim, eu ficava com a *Mirútra*” (Lúcia, entrevista, janeiro de 2019)

Diante disso, Lúcia passou a dividir seus dias entre idas e vindas à casa de seus pais e sua casa, que ficam na mesma aldeia, ou seja, dormia em sua casa e comia e bebia na casa de seus pais, além disso, ajudava sua mãe nos afazeres domésticos, mas também a ir a cidade visitar sua irmã, Tuíca, que a essa altura passava por dificuldades já que havia parido sua filha mais nova, *Here*. Nessas idas e vindas da cidade, passando pela casa de dona Antônia Coreia, Lúcia conhece Maia, divorciado a pouco tempo, que estava residindo em uma casa que se localiza a frente da casa de D. Antônia Coréia, com quem mantinha uma boa relação.

Assim, em pouco tempo, Lúcia e Maia começaram a namorar, o mesmo passou a frequentar a aldeia dia sim, dia não, período em que ele fez amizade com os parentes de Lúcia na aldeia *Ituaçu* (imagem abaixo da referida aldeia), mas, apesar disso, suas visitas constantes não estavam agradando os pais de Lúcia que logo a entregaram ao seu, agora, marido. Assim, em pouco tempo passou a viver com Maia na casa que a comunidade havia construído para a mesma, mas a rotina do casal se resumia em idas e vindas à cidade, já que Maia trabalhava em Capitão Poço, pois, na aldeia, o mesmo não conseguia gerar renda suficiente para sustentar sua nova família, que segundo Lúcia, desde que Maia a assumiu como esposa, ela não precisou “(...) comprar mais nenhuma barra sabão (...)” (Lúcia, entrevista, janeiro de 2019), mas que para isso ele tinha que trabalhar na cidade.



Figura 27: Imagem de satélite da Aldeia *Ituaçu*. Fonte: Google Earth. Acesso em: Junho de 2018.

Com o passar do tempo e as dificuldades de ir e vir para a aldeia, Maia convida Lúcia para residir na sua casa na cidade, mas esta se recusa. No entanto, logo após recusar o convite, Lúcia engravida de Maia, situação que agravou a relação deles, pois, agora, Maia perde o interesse por Lúcia e sua volta do trabalho na cidade é mais demorada. Lúcia então, desconfia que seu marido esteja querendo lhe deixar, situação que força com que a mesma arrume suas coisas e, na primeira oportunidade, siga com ele para viver na cidade. No entanto, agora, Maia se recusa a levá-la para morar na cidade, pois alega que eles não dão mais certos juntos, logo depois, Lúcia descobre que seu companheiro está se encontrando com outra mulher e que pretende casar com ela, mas, Lúcia, com apoio da família, segue para a cidade, após seu esposo ter ido só, com a promessa de que votaria para buscá-la. Quando chega em Capitão Poço, Lúcia é alertada que Maia já está namorando com uma mulher com quem pretendia se casar.

Atualmente, Lúcia continua casada com Maia, eles vivem na cidade, apesar de ainda possuírem sua casa na aldeia, local onde ficam quando vão participar de festas que ocorrem durante o ano na referida aldeia. Dessa forma, Lúcia constituiu sua família e pretende continuar os estudos, para fazer curso técnico de enfermagem e conseguir um emprego que possa lhe dar mais autonomia e ajudar com as despesas da casa. Assim, a vida de Lúcia continua em uma relação íntima com sua aldeia de origem. Seu esposo Maia possui uma relação amigável com os Tembé, com os quais, inclusive, mantém intenso contato, já que os recebe em sua residência

com muita frequência, ou melhor, sua casa tornou-se ponto de referência para a família de Lúcia que vêm da cidade, assim como qualquer outro Tembê da Aldeia Sede e *Ituaçu*. Os filhos desse casal são aceitos na aldeia como indígenas, inclusive, a primeira filha de Lúcia intercala períodos, vive na aldeia e outros tempos mora com sua mãe na cidade.

✚ *Trajetória de Josimar*



Figura 28: Fotografia da família de Josimar, formada por Fabrícia (esposa) e Ariadne (filha), 2016. Acervo pessoal do autor.

Conheci Josimar no primeiro semestre de 2008, quando fui trabalhar na aldeia Sede. Zí, apelido dado a Josimar desde a infância, é filho de dona Maria e seu Caripé, irmão de Lúcia. Nascido na aldeia *Ituaçu*, seu nome completo é Josimar da Conceição Nascimento, à época em que o conheci, fazia parte de um grupo de alunos que estudavam nas escolas da cidade, mas

que residiam na aldeia, já no período em que a FUNAI não conseguiu mais proibir suas saídas da aldeia Sede para estudar na cidade.

Durante todo o primeiro semestre daquele ano, 2008, Josimar e seus parentes foram estudar na cidade de Capitão Poço/PA, depois de um turno inteiro de aula, suas voltas para a aldeia eram repletas de desafios, tais dificuldades são comuns aos alunos oriundos de comunidades indígenas e rurais do município de Capitão Poço/PA. Na verdade, essa realidade é semelhante a todos os alunos dos municípios da Amazônia nas condições sociais de Josimar. Diariamente precisam ultrapassar rios e córregos que na época do inverno transbordam alagando grandes áreas que são cortadas por estradas vicinais que dão acesso a essas comunidades. Tais vicinais, sem pavimentação, acabam levando a quebra dos transportes que levam os alunos para a cidade e os trazem de volta as suas comunidades.

Além do exposto acima, vale ressaltar que a maioria dos ônibus não pertenciam às prefeituras - pois eram alugadas por estas de seus eleitores, os quais compravam ônibus, em sua maioria velho, no intuito de pagá-los com o dinheiro do aluguel – que sem observar as exigências da realidade onde esses transportes seriam expostos, acabavam quebrando. Não havia, pois, um cuidado com a segurança e bem-estar dos alunos, que por sua vez acabam fazendo o trajeto a pé, devido os transportes não aguentarem o tráfego nas estradas de piçarra. A falha do transporte, especificamente no caso dos Tembé, levava constantemente os alunos a andarem grandes distâncias, além de ter a questão dos igarapés que cortam a estrada que leva à aldeia, eles transbordam no período de cheia e impedem o ônibus de levar os alunos até a margem esquerda do rio, no porto que fica na frente da aldeia Sede.

No caso de Josimar, então morador da aldeia *Ituaçu*, era acompanhado por Joana D'arc *Mino 'a*, sua irmã, quando chegavam na aldeia Sede ainda caminhavam três quilômetros, pois o trajeto da aldeia Sede até a aldeia *Ituaçu* era feito pelo meio da mata, enfrentando o caminho alagado por córregos, o que o fez muitas vezes pensar em desistir. Assim, naquele mesmo ano, 2008, foi criada uma turma de EJA (Educação de Jovens e Adultos), com aproximadamente vinte alunos, os quais haviam sido trazidos da escola da cidade para a escola da aldeia, situação que expus no capítulo anterior. Dessa maneira, em 2008, quando foi instalado o Ensino Fundamental II e Ensino Médio na aldeia Sede, Josimar e os demais alunos da aldeia Sede e aldeia *Ituaçu* passaram a estudar na escola da aldeia Sede, Escola Indígena Félix Tembé.

Ressalto que nesse período, um assunto que era recorrente na escola Félix Tembé eram as vagas destinadas a indígenas através de uma seleção em que os índios concorreriam entre si na Universidade Federal do Pará para uma diversidade de cursos (Odontologia, Bioquímica, Direito, Engenharia Civil, Medicina e etc.). Assim, essa situação criou certa expectativa nos

indígenas que a muito almejavam ingressar na universidade, mas que precisavam, antes do processo seletivo especial, enfrentar o “problema” da escola ter uma educação diferenciada – tanto em relação ao conteúdo, quanto a metodologia –, mas teriam que enfrentavam a seleção de um vestibular convencional, o que os colocava em situação de desvantagem no processo seletivo, somado a isso, tinha ainda todos os problemas de uma escola pública sem estrutura adequada e carente dos recursos necessários para o bom funcionamento da instituição.

Apesar de eu ter mantido vínculo formal com a escola só até setembro de 2008, não deixei de acompanhar Josimar e os demais alunos indígenas que ingressaram na Universidade no ano seguinte (2009), pelo contrário, eles passaram a ter um contato mais intenso comigo devido a casa de meus pais se localizar na passagem para a aldeia, já que esta fica na frente do terminal rodoviário, na cidade de Capitão Poço/PA, de lá pude ouvir relatos dos desafios enfrentados por eles na universidade todas as vezes que estavam de passagem para Belém ou retornando de Belém para a aldeia. Segundo Josimar: “entrar na universidade não foi muito difícil, na verdade difícil foi ficar lá” (abril de 2017), pois os recursos disponíveis para a sobrevivência naquele contexto totalmente inóspito, do ponto de vista principalmente ambiental, fez com que, não apenas Josimar, adoecesse e estranhasse a nova dinâmica de uma capital, com trânsito caótico, violência generalizada, a alimentação distinta daquela que costumava usufruir na aldeia. Mas, a pior delas, segundo o próprio Josimar, era a saudade dos parentes que ficaram na aldeia. Sobre estar em Belém à época da universidade afirma Josimar Tembé

“(…) Quando eu estudava na UFPA, que eu fazia direito, a minha vida ali não foi boa, tava num momento de felicidade de eu fazer uma área que eu queria muito fazer, mas eu não aguentei porque é um curso que exige muito da pessoa, mas a minha situação financeira era muito fraca, eu não tinha condições de comprar todos materiais por causa de verba né...lá eles gostavam muito de mim (...)” (Josimar Tembé, 26 de julho de 2017)

Quando foi para Belém, cursar Direito na UFPA, Josimar ficou alojado durante alguns dias na sede do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - que fica no bairro de Canudos em Belém, próximo ao terminal rodoviário dessa capital - por intermédio do então coordenador dessa instituição na região norte, Claudemir Monteiro. No entanto, posteriormente, os alunos foram levados para a sede da FUNAI, onde ficaram durante um curto período de tempo, mas foi nesse período que conseguiram negociar o pagamento de um auxílio estudantil junto ao órgão indigenista federal com a finalidade de se manterem de forma mais autônoma, no que tange o assunto a residência, já que não poderiam ocupar a FUNAI durante todo o curso.

Assim, Josimar passou a residir com outros indígenas em um endereço mais próximo da universidade, alugados por eles, mas isso não ajudou a melhorar a condição desses indígenas.

Segundo Josimar, viver naquela situação era muito difícil para os indígenas, já que os recursos não eram suficientes para manter durante todo o mês os alunos que estavam naquela realidade. Além disso, existia a situação de alunos como *Piahu*, que era um adulto, já casado, com dois filhos, ou seja, este ainda teria que se preocupar com a situação de sua família que se encontrava na aldeia. *Piahu* foi o primeiro a desistir do curso de Biomedicina, que, por sua vez, exigia recursos infindáveis para pagar os equipamentos necessários para as aulas. Sobre essa situação, em conversa informal sobre os problemas de alunos que saem para estudar na cidade, *Piahu* afirmou que “difícil mesmo é ficar longe de casa, dos filhos, da mulher, da vida na aldeia” (*Piahu*, fevereiro de 2018).

Acompanhando os relatos deles durante minhas observações sobre essa trajetória dos indígenas estudantes, percebi que a cada ida e vinda as reclamações se intensificavam e seus recursos diminuía ainda mais, pois sair da aldeia e voltar em feriados e fins de semana acarretava um gasto excessivamente alto. Embora o retorno lhes garantisse alimento “grátis” na aldeia, por outro lado lhes gerava o custo do deslocamento com as passagens de transporte, que, naquele período, custava entre trinta e cinco e quarenta e cinco reais. Dessa forma, esse valor dependia muito da época em que eles escolhessem ir às suas casas, pois nos períodos de férias, semana santa, Círio de Nossa Senhora de Nazaré, natal, ano novo e/ou qualquer outro feriado mais prolongado, as passagens do ônibus da empresa Boa Esperança aumentavam significativamente. Por isso, só conseguiam economizar quando o carro da saúde estava na capital e tinha vagas para trazer um ou dois, o que acabava por fazer com que o restante tivesse que gastar com passagem ou ficar na capital.

Certa vez, encontrei-me com Josimar na universidade, no Fórum Social Mundial, em 2009, na Universidade Federal do Pará, estava acompanhado de seus amigos de classe, percebi que estava bem entrosado e à vontade com os colegas. Apesar disso, as dificuldades para se manter cursando direito as fizeram desistir e voltar para a aldeia. No entanto, ao voltar para a aldeia *Ituaçu*, Josimar passa a dividir sua vida a idas e vindas da aldeia para Capitão Poço e o caminho inverso. Nessas andanças, o mesmo conhece Fabrícia, com quem passa a namorar.

Assim, Josimar leva a namorada e a apresenta na sua aldeia, já com o intuito de casar-se com a mesma e passar a viver com sua futura esposa na a aldeia *Ituaçu*. No entanto, Josimar planejava voltar ao curso de direito da UFPA, que o mesmo havia trancado meses antes de conhecer sua futura esposa. Sempre que o encontrava, perguntava se ele voltaria, o mesmo me falava de seu desejo de ir, mas, além da dificuldade financeira, agora havia mais um agravante: o vínculo com sua namorada, que lhe pressionava para não ir, já que não poderia levá-la. No

entanto, o mesmo retornou no primeiro semestre de 2015 – após romper o namoro com aquela que tempos depois se tornaria sua esposa.

Em 2015, uma leva de alunos indígenas haviam se tornado calouros naquele ano, entre estes estão Ismael (irmão mais novo de Josimar) e Rodrigo (sobrinho), o primeiro ingressou no curso de Engenharia da Computação e o segundo Direito. Apesar de estar acompanhado de membros de sua família, Josimar desiste meses depois do retorno alegando falta de condições para se manter na cidade, o que por si só já era um motivo muito forte para que o mesmo retornasse ao Guamá, mas agora havia outro agravante, sua relação com Fabrícia. Desde a primeira desistência, seus pais foram contra, pois alegavam que conseguiriam manter Josimar, com todas as dificuldades, na universidade, mas agora a situação seria ainda pior, pois sua família passou a considerar que dessa vez sua motivação era a namorada.

Assim, após desistir e retornar para o a aldeia, Josimar retoma sua relação e casa-se com Fabrícia, formando uma família e sua primeira iniciativa é levá-la para viver junto dos seus parentes na aldeia *Ituaçu*, experiência que acabou não obtendo sucesso, pois ela não se adaptou no cotidiano da aldeia. O objetivo de Josimar era reatar laços com seus parentes, os quais naquele momento não concordavam com a presença de sua esposa na aldeia, pois alegavam que a mesma não era indígena e que não fazia esforço para viver entre eles. Nesse contexto de conflitos entre a esposa e seus familiares, Josimar separa-se da mesma, esta retorna à casa de sua família. No entanto, Josimar passa a ir atrás de sua esposa na cidade, por conta disso, decide residir na casa de sua irmã Lúcia Tembê. Assim, Josimar decide casar-se e morar em uma casa alugada no bairro do Marupá, bairro periférico, próximo ao cento da cidade de Capitão Poço. Segundo Josimar:

“morar alugado foi a pior situação, porque logo a mulher engravidou da Ariadne e nós passamos a ter gasto do aluguel, da nenê e do sustento da casa. Porque o senhor sabe né professor, se engravidar a criança não precisa nascer para gastar e eu vivia de bico. O que tivesse para fazer eu ia fazer pra ganhar um trocado pra sustentar minha família. Na cidade é assim, na aldeia não era, apesar de não ter muita coisa, mas tem o rio, vai e pesca, tem o mato, vai e mata alguma caça, tem a roça, lá a gente dá um jeito de ter o que comer, na cidade não é assim não” (JOSIMAR, dezembro de 2017)

Portanto, é a partir desse momento que passo a encontrar Josimar com mais frequência pela cidade. Em cada encontro e conversas, o mesmo relata que suas condições de moradia, são precárias, pois estes residem em uma periferia, que na cidade Capitão Poço possui marca da ausência do estado no que diz respeito a acesso a saúde, saneamento básico e segurança. Essa situação, era ainda agravada, pois sua família, possuía membros quilombolas, indígenas e uma mulher negra, numa sociedade marcada pelo racismo e preconceito, elementos marcantes na sociedade brasileira. Além disso, Josimar me relatou que foi desassistido da saúde indígena, já que escolheu viver fora aldeia.

Josimar passa a trabalhar em capinas de quintais, como ajudante de pedreiro, lava jatos de automóveis e qualquer atividade que gerasse alguma renda para sustento de sua família, mas foi na lida com a agricultura que o mesmo conseguiu certa estabilidade para manter sua família, apesar disso, a família de Josimar passou a se mudar constantemente a procura de uma casa cada vez mais barata e melhor para sua família, já que agora o mesmo tinha Ariadne para dar melhores condições de habitação e alimentação a mesma. Destaco que a ajuda da família para que eles possam sobreviver é constante, e, apesar disso, as dificuldades, somadas a falta de um emprego fixo, tornam praticamente impossível que a família continue em boa situação.

Dessa forma, Josimar tenta um retorno à aldeia, o mesmo então se dirige a sua aldeia, *Ituaçu*, para conversar com seus pais para que eles tentem convencer a comunidade a aceitá-los de volta, essa proposição resultou em uma reunião que envolveu membros de três aldeias – Sede, *Ituaçu* e *Pino'a* -, o resultado foi que a maioria dos membros da comunidade não aceitou o retorno de Josimar para a aldeia com sua esposa. Caso voltasse com sua filha e sem a cômuge, seria aceito, situação que segundo Josimar “nunca ia deixar minha mulher pra trás” (Josimar, entrevista em junho de 2017), segundo dona Maria (mãe de Josimar)

“eles alegaram que se o Josimar voltasse com a mulher dele, ela ia causar problema, podia fazer os parentes brigar e o Josimar iria embora, o que podia causar desavença entre nós, eu acho que isso não ia acontecer” (Maria Tembê, outubro de 2018)

Essa situação acabou por afastar Josimar mais ainda da aldeia e de sua família extensa, o que acabou levando a família dele a passar situações críticas. Pude perceber isso, todas as vezes que encontrei Josimar pelas ruas da cidade, passando de bicicleta, sempre com o semblante preocupado, cansado e o rosto muito magro, apesar disso, todas as vezes que eu perguntava como estava a vida, ele respondia que, apesar das dificuldades, estava bem e feliz, mas reclamava da situação de não ter um emprego fixo com o qual pudesse contar. No entanto, em determinado período do ano, geralmente na safra da laranja e pimenta, encontro Josimar pelas ruas da cidade, sempre em sua bicicleta preta, geralmente nesse tempo ele está em situação de melhor conforto financeiro, pois é nessa fase do ano que trabalha para latifundiários da cidade, como o senhor Nédio Lopes Sales, que segundo Josimar

“é muito ruim trabalhar para o Nédio, porque ele não deixa chupar uma laranja que se não ele desconta no valor da diária, mas com ele tem sempre trabalho na época da safra da pimenta. Lá plantei, eu enfiei estaca, eu colhi, eu fiz tudo, mas tinha dinheiro, parte ruim é que lá o peão é tratado como peão” (Josimar, julho de 2018)

Essa situação é enfrentada pela maioria dos trabalhadores dos plantios de citros do município de Capitão Poço, os quais partem ainda na madrugada para apanhar, na maioria das vezes, laranja, a qual é vendida na Ceasa de Belém, ou feiras no estado do Maranhão e outros estados tanto do Nordeste quanto do centro-sul do Brasil. Esses apanhadores recebem por diária

ou produtividade e geralmente o acesso à alimentação em muitas situações depende do consumo da fruta no pomar.

Há aproximadamente três anos, Josimar foi contemplado com uma casa do programa “Minha casa, minha vida” (Figura 29), em que paga R\$ 50,00 (cinquenta reais) por mês para a Caixa Econômica Federal pelo financiamento popular que lhe permitiu ter acesso à moradia própria, saindo do aluguel, isso o ajudou, de certa maneira, deixar investir mensalmente um valor que ao final não lhe garantiria ser dono do imóvel. Assim, a família de Josimar passou a viver atualmente no residencial Goiânia, agora com mais um membro em sua família, segundo filho.



Figura 29: Casa da família de Josimar Tembê, localizada no residencial Goiânia. Este é um terreno que abrigava a sede de uma fazenda e foi comprada por uma empresa para construir as casas do programa habitacional “Minha casa, minha vida”. Acervo pessoal do autor.

Josimar é um agente social muito presente em minha vida, na cidade de Capitão Poço, recebo, pelo menos cinco ou seis visitas dele em minha casa, além de visitá-lo na sua casa, fora nossos encontros pelas ruas da cidade, ocasiões que proporcionam conversas interessantes. Percebo que, cada ida e vinda, nesses encontros, nossos laços de amizade se fortalecem, além de ficar sabendo de suas conquistas e dificuldades. Mas, o que mais me chama atenção são suas falas sobre a aldeia, em que a saudade de lá é sempre assunto presente nas conversas que tenho com ele.

✚ *Trajectoria de Taynara Temb *



Figura 30: Fotografia feita para o álbum de formatura. Acervo de Taynara Temb , 2019.

Conheci Taynara Temb  na escola Padre Vitalino Maria Vari, quando fui seu professor – período em que eu estava finalizando a especializa o em rela oes étnico-raciais na UFPA entre os anos de 2010 e 2011- a mesma estava na oitava série do ensino fundamental, quando me deparei com o nome Ana Paula Reis Temb  na lista de chamada, confesso que fiquei curioso e ansioso para saber quem era aquela menina que carregava o sobrenome de seu povo. Depois de uns meses trabalhando noventa minutos por semana na sala de Taynara com a disciplina de Estudos Amazônicos, onde eu realizava leituras com os alunos sobre coloniza o da Amazônia, o que, de certa forma, acabava me obrigando a trazer questões indígenas nas pautas, percebi que todas as vezes que eu falava sobre assuntos indígenas, as perguntas da turma eram quase que totalmente de Ana Paula, que chamarei no texto de Taynara, por escolha da própria interlocutora.

Assim, comecei a me aproximar de Taynara e conversar sobre sua vida na aldeia e fora dela. Dessa maneira, o que escrevo, aqui, sobre Taynara, são resultado de anos de conversas

que tiveram origem no tempo em que fui seu professor. Soma-se a essas, encontros com a sua avó Fátima, seu tio Antônio e outros interlocutores que puderam me ajudar a saber sobre a vida dessa indígena que durante muito tempo residiu em Capitão Poço-PA.

Desde que conheci Taynara Tembé, ainda na escola de educação básica, e demos início a um processo de fortalecimento de vínculos para que se firmasse o mínimo de confiança, percebi que um momento marcante de sua vida e que iria permear nossas longas conversas tanto na escola quanto em sua casa, foi sua participação na Festa da Moça³⁷. Sempre tive a impressão de que a legitimação do ser Tembé passava pela sua participação nessa festa ritual, ou seja, um fator determinante para a identidade Tembé e o reconhecimento deste como indígena por membros de fora do grupo e/ou membros do grupo, era participar do referido ritual. Por isso, Taynara sempre fez questão de me falar de sua presença no moqueado. Além disso, considero o fato de a mesma ter um domínio da língua, considerado bom pelos seus parentes, o que tratou logo de me mostrar, esse conhecimento despontava como elemento determinante para qualquer indígena *desaldeado*, que é como o próprio grupo denomina os parentes que residem fora da aldeia.

Por isso, tornou-se quase impossível falar da trajetória de sua família sem que em muitos momentos eu trouxesse relatos e dados que remetem às suas experiências na aldeia, onde seu lugar de fala a legitima como indígena, pelo próprio grupo. Nesse caso, para fins de legitimação junto aos seus, o lugar da aldeia e o pertencimento a esta, é um espaço social reificado (BOURDIEU, 2012), realizado e objetivado, principalmente por ter no ritual da festa da moça, elemento que garante capital social necessário para tornar legítimo todos aqueles que ali residem, ou se não residem, mas mantêm vínculo afetivo reconhecido pelo grupo dono desse lugar, no caso a aldeia.

Assim, os rituais e as práticas do cotidiano da comunidade indígena também são responsáveis por formar a personalidade e a noção de mundo da família de Taynara, noção esta que está imbuída de percepções pertencentes ao grupo Tembé e desvela a noção pela qual sua família entende a própria diversidade de relações com sua realidade urbana. Por isso, fica “fácil” compreender, após todos esses anos, o motivo pelo qual a indígena sempre fez questão de narrar e explicar sua participação na Festa Moqueado (ou festa da Moça). De certa forma, essa foi a maneira de mostrar que mesmo morando na cidade sua relação com os Tembé ainda se mantém forte e esse é um mecanismo acionado para que ela possa se defender em momentos de conflitos

³⁷ A Festa da Moça também é chamada de Festa do Moqueado, ou apenas *Wirahoo*.

e disputas internas (principalmente, mas não apenas) que insistem em negar ao indivíduo, que vive na cidade, sua identidade indígena. Esse é um discurso muito usado pelas pessoas do município de Capitão Poço, que argumentam quem deve ser índio: apenas quem reside em aldeias, quem fala as línguas indígenas, não anda vestido e mora em casas feitas de palha.

Dessa forma, considerando o exposto no parágrafo anterior, sou inclinado a considerar que a relação de Taynara com esse momento ritual, reforça, junto a seu grupo, as próprias disputas internas, onde seu lugar como membro pertencente as aldeias do alto rio Guamá é demarcado com sua presença na aldeia. Considero que a participação de membros do grupo que vivem na cidade em momentos festivos é relevante para fortalecer os laços com a vida na aldeia. Digo isso, para chamar a atenção para as relações de parentesco no caso de Taynara tanto no que diz respeito a seu pai, Antônio, filho de Antônio Romão, quanto de sua mãe, Maria José, filha de Pedro Teófilo, ambos conhecidos membros do referido grupo, tanto na região do Gurupi, quanto na região do Guamá.

A trajetória da família de Taynara Tembé se confunde com a das outras famílias indígenas que residem fora da TIARG, são famílias que transitam entre a aldeia e a cidade, em fluxos constantes na busca por melhores condições. No que tange à família de Taynara, o deslocamento para a cidade se deu devido a necessidade de ter acesso à escola, trabalho e saúde, esse último motivo está ligado ao fato de que seu avô, Antônio Romão, já idoso e debilitado, à época que mudaram para essa cidade, precisava de tratamentos médicos. Nesse período, a mesma tinha cinco anos de idade. Destaco ainda, que o trânsito das famílias Tembé não se faz apenas no sentido aldeia cidade, mas o contrário também é verificado, não no caso da família de Taynara.

Chamo atenção para o fato de que esses deslocamentos também estão relacionados ao momento político que determinada família está vivendo com outras famílias na aldeia, ou seja, momentos de conflitos entre famílias podem resultar no êxodo para fora da TI. Outrossim, um fator que pode ser determinante na saída de unidades familiares da aldeia, apesar de raro, é a atuação de xamãs que em algum momento enfeitiça determinada família, influenciando na sua permanência na aldeia. Cito essa última situação para ilustrar as variantes que podem definir a residência de famílias na cidade ou na TIARG. E sobre esse assunto, conheço o caso da família do indígena Magirão, que saiu da aldeia São Pedro após ser acometido por enfermidades que teriam sido causadas por um pajé.

Essa situação foi narrada pelo próprio Magirão, que inicialmente me relatou que as causas de sua saída da TI se deram devido a busca por melhores condições de estudo para seu filho Tiago e para ele mesmo, que é deficiente físico, limitação que lhe causa muitos transtornos

quando precisa receber seu benefício, realizar consultas e exames médicos. Essa situação, assim como o próprio discurso de minha interlocutora, mostra que a legitimação do indivíduo enquanto indígena perpassa por experiências vividas na TI. Portanto, considero que no caso de Taynara, ser Tembé exige, inicialmente, o conhecimento da vida na realidade da aldeia, suas lutas, seus rituais, seu território e acima de tudo, ter uma noção, dos vínculos de parentesco com os membros que ali residem.

A família de Taynara Tembé é uma das mais diversas que buscaram as soluções de seus problemas na cidade, como falei acima. Apesar de viver em Capitão Poço, passou os anos que antecederam sua morada nesse município, junto ao grupo de aldeias que estão localizadas às margens do Rio Gurupi. Por isso, vale enfatizar que apesar de a família de Taynara ter vivido na parte leste da terra indígena, fronteira entre o estado do Pará e Maranhão, o comum seria que se decidissem ir para a cidade de Paragominas, no entanto, voltaram para próximo das aldeias da região do rio Guamá. A ida para a região do Guamá é explicada devido seu avô, Antônio Romão ter nascido junto a essas aldeias, além de estar próximo da parte mais organizada, considerando as aldeias do alto rio Guamá, no que diz respeito a própria saúde indígena.

Ressalto ainda que há diferença entre os dois grupos, os Tembé do Guamá e os Tembé do Gurupi. Apesar de serem um mesmo grupo étnico, ambos guardam diferenças caras para sua trajetória, pois os Tembé do Guamá recebem destaque diante de sua habilidade em se relacionar com os órgãos do estado brasileiro, isso fica claro quando se analisa a própria situação da saúde indígena, a educação e as barganhas que são conseguidas junto aos demais órgãos como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), onde esta parte do grupo, devido a proximidade com a cidade e demais grupos sociais com quem mantiveram contato ao longo dos anos, permitiu que suas lideranças adquirissem conhecimento suficiente para negociarem suas demandas. Já a parte do grupo que fica na região do rio Gurupi, autointitulam-se os portadores da cultura, posto que um número maior de pessoas nesta região domina a língua e os ritos praticados tradicionalmente pelo povo Tembé.

Essa situação foi percebida pelos dois grupos, que entenderam a própria necessidade de realizarem intercâmbios com objetivo de encontrar mecanismos de resistência frente a seus problemas. Pois enquanto o grupo do Guamá era tratado como não indígena por não saber falar a língua Tembé e devido a inexistência de ritos que haviam sido abandonados, a outra parte era penalizada devido a falta de habilidade para lidar com as questões ligadas ao Estado. Assim, principalmente a partir dos anos 2000, torna-se mais comum idas e vindas de indígenas trocando o Gurupi pelo Guamá e, no sentido inverso, o Guamá pelo Gurupi, uns em definitivos, outros por tempos determinados, onde pajés e falantes da língua Tembé migram no sentido do Gurupi

para o Guamá para ensinar a língua e os ritos, além de aprender, por meio da prática, a se relacionar, negociar e barganhar com órgãos ligados ao estado, e, assim, atrair parceiros que pudessem de alguma forma trazer para dentro das aldeias soluções para suas demandas que dependessem do estado, principalmente no caso dos Tembé do Gurupi.

É nesse contexto que a família de Taynara se insere, em um momento de reorganização do povo Tembé. Pois, apesar de a referida família ter ido viver na cidade, o tio de Taynara, Antônio, caçador e cantador nos rituais, é um agente social que representa o intercâmbio entre os Tembé do Guamá e os Tembé do Gurupi, os Guamaura e os Gurupiara (ALONSO, 1996; SALES, 1999). No caso de Antônio, esse desempenhou/desempenha um papel importante, pois auxiliou/auxilia no ensino dos jovens do Guamá a falar na língua e a cantar as músicas (indispensáveis aos rituais).

Esse movimento passa, então, a se dar por toda essa parte da TI, principalmente junto a aldeia *Itaputyr*, para onde vem os primeiros professores de língua Tembé que, durante um período considerável de tempo, ostentou a posição de ser a única aldeia a realizar a Festa da Moça, situação que mudaria anos mais tarde quando a aldeia Sede constrói sua ramada e realiza a primeira Festa da Moça da aldeia Sede, liderada pelo jovem *Bewãry* Tembé que havia ido morar na aldeia *Tekoraw* junto aos Tembé do Gurupi, onde aprendeu a falar a língua Tembé, além de aprender parte dos segredos do Ritual de Passagem da Moça, o que lhe permitiu, com ajuda de pajés e membros parentes do Gurupi, realizar o ritual em sua aldeia de origem.

Retornando à família de Taynara, ela nasceu em um local chamado *Tapi'ir Uçu*, que significa Anta Grande e fica na Terra Indígena Alto Rio Guamá, esse local não é considerado uma aldeia, mas sim um lugar próximo à aldeia Canindé, na margem do Rio Gurupi. No entanto Taynara e sua família frequentavam as demais aldeias da região do Gurupi, principalmente as aldeias *Tekoraw* e Canidé. Taynara Tembé nasceu no dia 25 de junho de 1995, morou na cidade de Capitão Poço pelo menos desde os cinco anos de idade, onde finalizou a educação básica.

Atualmente, Taynara está cursando medicina na Universidade Federal do Pará (UFPA), onde ingressou através de um Processo Seletivo Especial para indígenas em 2014. Vale ressaltar que, desde o primeiro ano de curso, ingressou no movimento indígena através da Associação dos Povos Indígenas da UFPA (APIU), diferente de sua atuação na aldeia, onde apesar de frequentar todas as reuniões não fez parte do conselho de sua comunidade. Assim, viver na cidade, mostrou-se uma experiência muito desafiadora para ela que, já no processo seletivo, percebeu as dificuldades de viver em uma capital como Belém-PA, que abriga uma realidade tão distinta da qual estava habituada. No entanto, antes de ingressar na UFPA, essa indígena estudou no Colégio Estadual Padre Vitaliano Maria Vari (CEPV).

Foi nessa escola (CEPV) que a conheci, atuando como seu professor de História no ano de 2011, período de nossas conversas sobre assuntos diversos, tais como: o relacionamento com amigos não indígenas, além de perguntas referentes à sua adaptação em um espaço totalmente distinto do lugar no qual havia sido criada e educada na dinâmica de um grupo Tupi. Assim, os relatos de Taynara davam conta de que seus problemas eram “pequenos” quando se pensa em sua relação com alunos e os conflitos gerados nessa relação quando seus colegas de aula ficavam sabendo de sua origem étnica, o que pode ser evidenciado diante da fala da mesma quando narra os constrangimentos através de “brincadeiras” preconceituosas as quais era submetida cotidianamente. Sobre isso a mesma diz que

“eles passavam gritando, batendo na boca, fazendo barulhos tipo os índios que ensinam na televisão que não tem nada a ver com a gente. Eles me chamavam de índia, só para marcar que eu sou indígena, mas não me chamavam pelo nome, por que? Essas coisas eles ficavam fazendo, eu ficava muito triste. Mas depois foram se acostumando, fui fazendo amigos e foram parando com isso” (junho de 2013)

Ressalto que tais conflitos, resultantes do contato entre membros de grupos distintos, tornam-se evidentes e constantes, e essa, por ser indígena, precisou enfrentar todos os estigmas imputados aos indígenas no Brasil, dentre eles está o discurso que diz que ser indígena é, antes de mais nada, ser atrasado, primitivo, andar despido e viver em aldeia, características que não eram vistas em Taynara, ou seja, ela enfrentou todos os tipos de violências simbólicas as quais os indígenas vêm sendo submetidos no decorrer de sua História. Portanto, Taynara, possui noções e posturas que foram aprendidas na aldeia e buscou assumi-las fora do ambiente da comunidade, além de carregar seu sobrenome Tembé e afirmar sua identidade teve que enfrentar uma sociedade que relega ao índio o lugar da subalternidade. Assim, em algumas ocasiões, ela foi tratada de maneira etnocêntrica por professores e alunos.

Exemplo da assertiva acima, pode ser verificado ao se observar o nome de Taynara, ou melhor, os nomes da jovem Tembé. Pois, a mesma possui além do nome Tembé que é Taynara, um nome *karawia*, o mesmo que aparece no seu registro de nascimento, Ana Paula. Na escola, Taynara era comumente conhecida como Paula, mas, segundo ela, esse nome dificultava seu reconhecimento quando, ao visitar a aldeia na qual ela possui parentes- aldeia *Itaputyr* (região do Guamá), onde vive seu avô, o cacique Pedro Teófilo e onde participava da Festa da Moça- alguém a procurava.

Sobre a participação de Taynara na Festa da Moça. Segundo dona Fátima, avó paterna de Paula, Festa da Moça é a mesma festa do moqueado, onde as indígenas são levadas a um rito de passagem da fase *kwaharêr* para o período adulto de suas vidas. Nas palavras de Taynara esse é um momento que representa um “*teste onde diremos à comunidade que deixamos a fase infantil de nossas vidas para ser tratado como adulto*” (Entrevista em campo, junho 2012), ou

seja, este parece ser um momento de afirmação dentro da comunidade no qual as mulheres podem se tornar lideranças junto ao grupo, tais como D. Verônica, personagem fundamental no processo de resistência Tembé no século passado.

Falar sobre esse ritual, é ilustrar a importância do mesmo na formação do ser Tembé, mas aqui descreverei apenas um momento específico desse complexo rito de passagem: as moças são sentadas em um grande banco de madeira, enquanto um indígena dança e faz uma performance com um macaco guariba que foi moqueado e está adornado para que as meninas iniciadas possam vê-lo e mostrem sua seriedade diante da importância do acontecimento. Taynara afirma que o objetivo do indígena, que está pulando e dançando na frente das iniciadas, é “fazer elas rirem, mas elas tentam ficar sérias, só que é muito difícil, minha mãe me falou do quanto seria importante pra ‘mim’ não rir, pois se ficasse séria mostraria que seria fiel ao marido” (entrevista com Taynara Tembé, 8 de junho 2012)³⁸.



Figura 31: Tembé com guariba moqueada na festa da Moça. Acervo pessoal do autor, 2015.

³⁸ Ressalto que esta entrevista foi feita à época em que eu estava no mestrado.

Assim, é possível pensar esse ritual como momento em que há relação com a organização política e cosmológica do grupo, pois os laços que serão estabelecidos nas estruturas das comunidades Tembé são reforçados e tomam vulto diante de momentos como esse, por isso, considero que o referido ritual de passagem tem função importante para manter o vínculo de Taynara com a parte de seu grupo que ficou na aldeia, assim como auxilia na legitimidade, pelo menos no pensar de Taynara, de seu pertencimento ao povo Tembé, mesmo residindo fora da TIARG.

Dessa forma, essa festa representa um momento *sine quan non* para se observar os sistemas de alianças, assim como demais regras sociais no interior do grupo. No entanto, ressalto que essa é uma observação pensada, para além de minhas pesquisas, junto à família de Taynara e as demais experiências que pude viver na aldeia Sede a partir do ano de 2008. Assim, corroboro com Taynara no que diz respeito à relevância do referido rito para a manutenção, pelo menos simbólica, de vínculo com suas aldeias e isso serve para todos os membros do grupo indígena em questão que residem na região do Guamá. Por isso, a necessidade de manter uma proximidade e interação com a comunidade pesquisada torna-se indispensável, visto que, a valorização do conhecimento específico me permite entender a relevância de categorias e comportamentos nativos que explicam a dinâmica interna do grupo e que, por sua vez, é levada para as próprias famílias da cidade.

Considero que o exercício de se distanciar como esforço de olhar o outro a partir de sua lógica é indispensável para a etnografia. Falo isso, devido ter tratado a participação de Taynara no rito como momento decisivo em seu estabelecimento político junto dos Tembé, principalmente por ela residir fora da aldeia. Esse cenário de vivência de Taynara deixa claro que o olhar do antropólogo precisa levar em conta as experiências com o grupo do qual ele esboça algum tipo de ligação, com quem realiza atividade de campo, considerando sua cosmologia, suas relações com grupos indígenas e não indígenas para além das fronteiras, nesse caso específico, da TIARG, espaço, antes de tudo, político.

Dessa forma, vale observar que relações estabelecidas entre culturas distintas representa a realidade cultural amazônica, situações que podem ser vistas ao longo da história de contato entre grupos e instituições, resultando em momentos de conflitos, mas que precisam ser analisados diante de sua repercussão na formação das práticas culturais de grupos indígenas. Isso pode ser confirmado na fala de Almir Diniz ao se reportar sobre o contato da igreja com índios no período colonial, e de como ela acabou por influenciar nas práticas tradicionais de povos Tupi, mesmo que estas venham sendo essencializadas, como afirma o trecho abaixo

“Malgrado essa limitação inicial, acredito e defendo que o patamar cosmológico Tupi, principalmente em razão de ter sido o Nheengatu, língua de base também Tupi, o idioma por meio do qual foram evangelizados esses ameríndios (entre outras razões que não cabe neste pequeno texto discutir) foi a “gramática profunda” que articulou sentidos no momento da tradução da cosmologia cristã por aqueles ameríndios de diversas raízes étnicas, tradição essa imposta por essa língua. O evangelho cristão foi fundamentalmente veiculado por intermédio de catecismos, traduzidos nesse idioma, e que invadiram as aldeias, missionárias ao longo de todo o processo de conversão capitaneado pelos jesuítas.

Quero deixar claro, no entanto, que esse patamar cosmológico comum não deve ser confundido com um sistema fechado de tradições Tupi mantidas essencializadas à revelia das incontáveis misturas e diálogos simbólicos articulados no espaço colonial.” (2010, p.162)

Por isso, verifica-se que nas “realidades” indígenas existem, em diversos momentos de suas histórias, seus contatos e relações de trocas culturais as quais são fundamentais na própria formação do ser indígena, porém, precisam ser levadas em conta e tratadas de forma reflexiva diante da assimilação de elementos que nem sempre foram presentes na cultura do grupo e agora se fazem indispensáveis na formação da identidade étnica do indivíduo, nesse caso, dos Tembé. Falo isso porque quando fui convidado a conhecer D. Fátima, avó de Taynara, e ter o primeiro contato com a mesma, observei que, mesmo vivendo na cidade, ela mantinha muitos elementos herdados da época em que residiu na região do rio Gurupi, como recipiente que continham jenipapo, prática de pajelança, que se traduziam nas benzeduras, “consultas” à grávidas no bairro, enfim, uma série de conhecimentos aprendidos com os Tembé e, que, agora, estavam juntos dela na cidade.

Ressalto que ao chegar até a casa de D. Fátima, ela se mostrou uma mulher agradável e cheia de vontade em dar informações. Assim, tornou-se um rico momento, carregado de detalhes, sobre todo o caminho até a aldeia, além de explicar a forma pela qual se tornou uma das parteiras dentre os Tembé do Gurupi e do povo *Ka'apor*. Dona Fátima, então casada com um indígena da Terra Indígena Alto Rio Guamá, foi morar com o esposo na parte nordeste, na área banhada pelo rio Gurupi, em região de fronteira que separa o estado do Pará com o Maranhão, onde viveu por trinta e dois anos.

Na região do Gurupi, os Tembé mantêm um estreito contato com os índios *Ka'apor*, estes por sua vez, têm suas aldeias no outro lado do Rio Gurupi, já em área do estado do Maranhão, onde fica situada, entre outras aldeias, a aldeia Velha, local onde D. Fátima viveu durante um longo período, mas junto aos *Ka'apor*. Ressaltou que foi nesse momento de sua vida, junto desses dois grupos indígenas, que deu início a sua atuação como parteira. Além do mais, assumiu o *status* de pajé nesse período de sua vida, ou seja, para além de sua função enquanto parteira, pois acabava realizando curas de crianças doentes, dominando o segredo das

ervas e rezas, tão importantes nos rituais em um grupo indígena, o que lhe garantiu certo prestígio.

O exemplo de dona Fátima pode ser verificado em grande parte das aldeias Tembé, onde esses especialistas, seja em relação a momentos de parto, atividades de caça, pesca e cura, possuem certa relevância junto ao grupo, mesmo que alguns deles não sejam considerados de “sangue indígena”, o que corrobora com as afirmativas de Alonso (1996) ao destacar que importância do sangue indígena assume, na prática, lugar secundário, diante das relações estabelecidas e construídas no cotidiano das aldeias. Por isso, se faz necessário observar e perceber as diversas vozes que ecoam nos discursos e embates políticos dentro e fora das comunidades da TIARG, pois se faz necessário analisar as representações e autoidentificações de cada agente social membro do grupo

não como a experiência e a interpretação de uma ‘outra’ realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Paradigmas de experiências e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogos e polifonia. (...) Um modelo discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda a fala, juntamente com seu contexto performativo imediato. (CLIFFORD, 2002, p.43)

Por isso, nesse caso específico, a ênfase dada ao discurso reflete a autoridade do conhecimento em relação as experiências que formaram o conjunto de habilidade de Dona Fátima na região do Gurupi, que apesar de não ser indígena, é respeitada entre os membros do grupo, algo constatado ao se analisar seu capital político entre os Tembé. Além disso, entendo que o respeito que os Tembé tem por D. Fátima é resultado, também, mas não apenas, de seu matrimônio com o senhor Antônio Romão, um agente social conhecido das famílias tanto do Guamá, quanto do Gurupi, nascido na aldeia São José, condição que, por si só, pode servir para dar legitimidade dentro do grupo para os parentes dele, os quais passam a ser herdeiros de uma identidade indígena Tembé ou, como no caso de dona Fátima, ser respeitado nas aldeias do Guamá mesmo não sendo indígena.

Atualmente, Dona Fátima divide seu tempo entre Capitão Poço e Belém, onde acompanha Taynara nos estudos. Mas sua relação com suas comadres indígenas que residem na TIARG continua estreita, apesar de ir poucas vezes durante o ano nas aldeias. Considero que dona Fátima foi uma das interlocutoras que me apresentou a complexa rede de sociabilidade dos Tembé, a qual tem, além de indígenas, muitos outros agentes não indígenas, de maneira que, sua sociedade, seja a parte que vive na aldeia, ou os membros que vivem na cidade, podem ser compreendidos a partir de suas relações políticas estabelecidas nos diversos espaços por onde estão estabelecendo suas residências. Chamo a atenção para esse assunto por considerá-lo primordial nos estudos sobre os Tembé, principalmente a parte do grupo que vive na cidade.

Pude constatar isso nas idas aos bairros, nas voltas que pude refazer aos meus dados dos cadernos de campo, nos áudios gravados dos diversos momentos durante esses anos de pesquisa com os Tembé.

Assim, observei a seguinte situação: mesmo que os assuntos não estivessem ligados às questões de território, nas visitas feitas durante o mês de junho de 2017, as famílias Tembé que vivem na cidade, ou mesmo nas empreitadas às aldeias *Ituaçu*, Sede e Frasqueira, a fim de conversar com índios sobre sua presença na cidade, sua relação com famílias não indígenas, seus discursos interligavam as relações políticas com as famílias que viviam na cidade. Mesmo se o assunto fosse questões cosmológicas suas memórias traziam à tona os momentos com membros do grupo que residem fora da área. Isso pode ser verificado com análise do atual cenário político brasileiro, em que a ameaça da extrema direita, no tocante aos direitos dos povos indígenas e supressão de suas Terras, já se percebe organizações das entidades de defesa de seus territórios, no caso Tembé, uma proposta para trazer as famílias que estão fora da terra indígena para ocuparem a parte central da TIARG, desabitada, mas que é importante como área de caça.

No entanto, ressalto que o convencimento de tais famílias, no sentido de trazê-las para dentro da TI, não reflete a facilidade que é dita na fala das lideranças, quando as mesmas se reúnem para tratar do assunto e apresentar soluções rápidas e imediatistas à questão, ao contrário, pois estamos falando de uma parte do grupo Tembé que possui uma organização que levou anos para se estabelecer e seus laços sociais foram firmados durante a trajetória de cada indivíduo nessa realidade urbana. Assim, vale destacar, que as experiências e histórico de vida das famílias Tembé que estão no contexto urbano são agravantes que dificultam a remoção delas para o contexto da TI, onde teriam que se adaptar a um ambiente totalmente diferente do qual já estão estabelecidos, a cidade.

Como forma de pensar essas realidades, cito questões ligadas a regras, tais como: horários definidos de banho no rio, empreitadas de caça na mata, além de processos de curas e adoecimentos. Esse último elemento, tanto na aldeia quanto em seu cotidiano nas cidades, apesar desses saberes não serem bem aceitos nem facilmente praticados no contexto urbano, limitam-se ao íntimo dos lares. Mas a importância de tais práticas para o grupo pode ser observada em determinadas situações como a narrada por José Agnaldo, não indígena, ex-professor na aldeia São Pedro, que certa vez, ao chegar à margem do rio para banhar-se, encontrou uma mulher com seu filho, uma criança de aproximadamente dois anos de idade - período da vida perigoso para estar no rio (COELHO, 2014), pois as crianças são vulneráveis

aos ataques da mãe d'água - e a mesma estava passando alho no corpo para proteger a criança da ameaça da dona da água.

Situação semelhante foi narrada por Taynara Tembé, onde meu “irmão foi ao rio sozinho e a mãe d'água quase leva ele, porque quanto menor mais fácil para ela” (Entrevista, junho 2012). Retomando o relato do professor Agnaldo. Ele perguntou à mãe da criança se a mulher não tinha medo da mãe d'água, ela lhe respondeu que antes de sair de casa havia passado alho no corpo de seu filho, por isso o pequeno indígena estaria seguro dos encantamentos desse ser do rio. Estes e outros momentos como a relação de quem vive na TIARG com seres como o Curupira, o professor Agnaldo Pinheiro responde que

uma vez estava indo da aldeia Jacaré para a aldeia São Pedro e de repente escutei um assobio do meu lado, mas esse assobio de repente mudava para longe e ficou nessa, aqui e ali, mas sempre do meu lado, quando cheguei na aldeia falei com um velho e ele me disse que era a curupira com toda certeza, mas que não tinha problema, pois só tem problema quando ela assobia na frente da pessoa, do lado e atrás não tem nada. Mas não é mal não, o pessoal da aldeia diz que quando ela assobia na frente é por que não quer que tu passe ou que tem algum perigo na frente. (Entrevista de campo 10, junho 2012)

O relato de Agnaldo Pinheiro ainda é ilustrado com a revelação de que ele não toma banho no rio e não sai à mata sem um dente de alho, esses relatos retratam de forma satisfatória e coerente a percepção dos Tembé, às crenças e leis que se misturam ao seu cotidiano na cidade. Isso pode ser visto na cidade, em processos de adoecimentos quando D. Fátima é consultada por pessoas que estão doentes de enfermidades que não são para cuidados da medicina oficial, ou seja, dona Fátima, avó de Taynara, quando veio da aldeia trouxe consigo conhecimentos necessários e/ou suficientes para tratar de doenças de parte das pessoas que vivem no bairro onde mora, através de chás, benzeduras e rezas.

Vale ressaltar que dona Fátima recebe visitas de parte do grupo que vive na aldeia. A exemplo de uma criança Tembé da aldeia *Itaputyr* que adoeceu após ter sua sombra roubada pela Mãe D'água, situação que a levou quase a morte, mas que foi curada devido as habilidades e experiências de D. Fátima. Assim, verifica-se que a trajetória de vida da família de Taynara se faz entre idas e vindas das aldeias e das cidades. Tanto no aprendizado sobre cantos e rituais, quanto nas disputas por espaço no mercado de trabalho e nas vagas de universidade. Por isso, reconheço que as reflexões aqui realizadas representam apenas uma face da história de vida dessa família, que traduz o conhecimento sobre o grupo, que ilustra a complexidade de se estudar o povo em questão, lançando mão de categorias e conceitos que permitam reflexividade na análise dos dados.

Assim, o conhecimento técnico e prática devem caminhar de mãos dadas, dosadas pelo momento e contexto no qual o pesquisador está inserido, que no dizer de Mariza Peirano deve-

se entender que o “rigor analítico e ‘ruído’ etnográfico não são incompatíveis na antropologia” (PEIRANO, 1992, p15) e nos revelam as condições da pesquisa na antropologia. Portanto, o reconhecimento de que as vivências e experiências que formam um indivíduo são determinantes na sua vida, pensando as experiências de Taynara e sua família, que nascida no interior de um grupo Tupi se reinventa em meio à diferença. Sua postura e afirmação demonstram o quanto seu universo indígena fortalece suas práticas e costumes em um mundo cheio de dicotomias.

Atualmente, Taynara vive em Belém, sua avó, como falei, vive em Capitão, mas visita periodicamente a neta na capital do estado do Pará. Ressalto que Taynara está prestes a se formar em medicina, inclusive já está com a festa de formatura marcada. Mantenho contato com a mesma, via aplicativo de bate-papo pelo celular e, recentemente, foram-me oferecidas, por ela, rifas promocionais para ajudar na compra de seu vestido de formatura. Taynara namora um indígena que também estuda na Universidade Federal do Pará, inclusive planeja trazê-lo para conhecer a aldeia *Itaputyr*, do seu avô e cacique Pedro Teófilo.

✚ *Trajétória de Magirão*



Figura 32: Magirão na sala de sua casa no Bairro de Fátima. Acervo pessoal do autor.

Filho de Tatiua e Ramundinha - os fundadores da aldeia São Pedro - e o quarto de doze irmãos, que são eles(as): Bastiana, Israel, Baixinho, Magirão, Raimunnho, Atrope, Nuca, Ginaldo, Gaba, Maritó, Eva e Leide. A primeira vez que vi Magião, foi em um torneio de futebol, na aldeia São Pedro, no ano de 2008, aquela figura séria, montado num cavalo, surgiu pelo caminho que vinha da aldeia Jacaré, apenas no pelego, sem cela. Apesar de ter me chamado

atenção, eu estava com os cuidados dedicados à competição, mais do que, necessariamente, a figura.

Entretanto, ressalto que o evidente, na figura de Magirão, num primeiro momento, foi o fato do mesmo ser deficiente físico, pois seus membros inferiores são visivelmente atrofiados, por isso ele estava a cavalo, pus-me a pensar, naquele momento, como uma pessoa havia vivido toda a vida numa aldeia com todas as dificuldades de locomoção inerente à realidade indígena, com suas subidas constantes, pedras, barrancos, rio e demais barreiras impostas pela realidade da geografia da região do Guamá.



Figura 33: Ao fundo, ramada e barracos menores para receber os índios oriundos de outras aldeias para festas e reuniões na Aldeia São Pedro. Fotografia feita por Maritó Tembé, 2019.

Magirão nasceu dia 25 de janeiro de 1962, na aldeia São Pedro, o mesmo teve uma infância normal no que diz respeito à sua saúde. A base da alimentação na aldeia, na sua época, após o período de amamentação, foi regrada a mingau de mandioca, mingau de farinha e algumas espécies de animais que são permitidas para crianças ainda em períodos de fortalecimento de seu corpo³⁹, tais como a piaba branca, piranha branca, aracu, veado branco. É relevante frisar esses dados, pois ao completar sete anos, Magirão teve paralisia infantil, o

³⁹ Na dieta Tembé alguns animais são proibidos para as crianças, pois apresentam reima, o que pode acometer as crianças de algum mal que possa afetar sua saúde. Assim, animais como piaba preta, piranha preta, surubim, veado vermelho, mutum, aracuã, tatu peba e a anta são proibidos. (COELHO, 2014)

que o levou a perder o movimento das pernas, segundo ele, isso se deu por falta de recurso da Funai, já que a mesma não oferecia os cuidados necessários para que ele não perdesse o movimento de seus membros inferiores. Segundo Magirão:

“naquela época não tinha nada, não tinha estrada, a gente descia de barco até Ourém, de lá pegava uma Kombi e ia pra Belém tomar a vacina, quando me levaram já era muito tarde, já não andava mais, eu já era grandinho, Se tivessem tido cuidado não tava assim, mas não tinha recurso. Pra você vê que esse negócio de estrada é até novo, antes era tudo pelo rio, era pela Boca Nova, passava o rádio e ia atrás dos recursos em Belém” (janeiro de 2019)

Apesar disso, a vida de Magirão, na aldeia, foi bastante movimentada na infância, o mesmo não foi excluído de brincadeiras com seus parentes da mesma idade, já que usava muletas e/ou era carregado pelos mesmos e levado até os igarapés, casas de parentes e o campo de futebol, esse último espaço fez com que o mesmo desenvolvesse um gosto por esse esporte, o que pude constatar desde a primeira vez que o vi, pois ele havia ido até a aldeia São Pedro ser o técnico do time que era custeado por ele mesmo e sua equipe disputaria o torneio.

Mas a principal atividade praticada por Magirão e que vai estar presente durante toda a sua vida é a pesca, pois essa atividade depende quase que exclusivamente de sua habilidade com os braços, já que para isso é necessário remar e arremessar a linha, pois sua modalidade de pesca necessita apenas de linha, anzol, isca e uma tabuleta de madeira onde possa enrolar a linha. Isso pode ser constatado já nas primeiras conversas que tive com o mesmo, quando no meio da entrevista ele me mostrou em seu celular os peixes que havia capturado em uma de suas empreitadas de pesca.

Na trajetória de Magirão, uma situação me chamou atenção, que de certa forma torna ambíguo o conflito como marca da relação entre os Tembé das distintas aldeias do Guamá, algo observado na maioria dos trabalhos produzidos sobre os Tenetehara e, especificamente sobre os Tembé, inclusive anotados nas entrevistas e cadernos de campo do meu acervo. Pois todas as vezes que estive em campo, conversando sobre as vidas dos interlocutores desta pesquisa, os mesmos narram uma porção muito grande de momentos onde não havia, necessariamente, a obrigação de estarem juntos, mas, apesar disso, estavam em festas, empreitadas de pesca, caça e/ou momentos de descontração ou passeios com agentes do grupo, contudo, de outras aldeias.

Assim, observo que suas memórias são construídas, apesar dos conflitos, também, nas relações entre membros de aldeias distintas. Essa situação pode ser ilustrada quando se observa a rememoração dos episódios de vida desses agentes sociais quando os mesmos trazem situações de encontro entre as aldeias, tais como Aldeia São Pedro e Aldeia Sede (Posto), consideradas “rivais” por membros do próprio grupo.

O exposto, acima, ficou claro quando Magião narra, em meio a um de nossos encontros, sua experiência com a curupira⁴⁰. Na oportunidade, Margião estava em uma pescaria na margem com rio Guamá acompanhado de Nivaldo, Vani e Vai, ambos da aldeia Sede, filhos de uma tia de segundo grau de Magirão, portanto primos do mesmo. Eles, na ocasião, pescavam de linha e tarrafa. Próximo das dezoito horas, Vani, o mais novo do grupo, encorajado por bebida alcoólica, começou a desafiar com gritos e muito barulho, a força da Curupira, o que, segundo Magirão, foi respondido com assobios agudos e fortes que causaram nos membros do grupo certo arrepio e medo e logo Vani foi repreendido por seus companheiros mais velhos, respeitando suas orientações cessando a balbúrdia na beira do rio, lugar não seguro para estes, já que sua cosmologia relega o referido espaço a seres não-humanos (COELHO, 2014).

Apesar de a narrativa acima ser relevante para refletir sobre a própria lógica de entendimento da sociedade Tembé, a partir de sua cosmologia, revela também certos laços sociais mantidos e fortalecidos entre os membros de aldeias distintas que possuem, no parentesco, explicação que auxiliam no entendimento das relações políticas estabelecidas na TIARG e as aldeias que estão na beira do rio que dá nome a TI. Assim, o conflito, marca presente entre as aldeias Tembé, não é exclusividade para o entendimento das relações estabelecidas entre elas e seus membros. Os agenciamentos, aí, são marcados também pela reciprocidade entre os parentes, os quais têm, desde sua infância, contatos que são mantidos durante toda sua vida e que se igualam ou até ultrapassam a importância dos conflitos por acesso a recursos e postos nesse contexto das aldeias do Guamá.

No caso narrado acima, vê-se algo que não é comum, em que, mesmo sendo de aldeias que possuem certa rivalidade, como é o caso da aldeia São Pedro e aldeia Sede, que são comunidades, declaradamente, “inimigas”, pelo menos no discurso, em diversas oportunidades me foram narrados momentos como o da pescaria, onde filhos de lideranças importantes, como os de dona Paulina (da aldeia Sede) e de seu Tatiua (da aldeia São Pedro) possuem em suas trajetórias muitas ocasiões de acampamentos, caçadas e pescaria sendo feito juntas, o que, repito, seria algo impensável devido aos conflitos políticos entre essas aldeias que me foram apresentados em diversas conversas e que nesses mais de dez anos de campo pude presenciar. Essa situação explica, por exemplo, os motivos que acendem a união do grupo em conflitos com não indígenas, ou seja, todas as vezes que algum membro do grupo, ou mesmo uma aldeia se envolve em algum confronto com não indígena, as divergências e cisões existentes são

⁴⁰ Ser da cosmologia Tembé que é dona de animais e plantas. (COELHO, 2014)

esquecidas e todas as aldeias se unem para a defesa de quem está sendo ameaçado. Digo isso, pois considero que estes momentos de união são possíveis, também, mas não exclusivamente, devidos os laços construídos em situações como as que narrei acima (momento de pescaria onde participam membros de aldeias rivais).

Portanto, as relações entre membros de aldeias distintas são uma marca que auxilia no entendimento de certos tipos de arranjos sociais durante a vida Tembé, em que as idas e vindas entre as aldeias desses agentes sociais não dão conta de explicar as afirmativas que tentam mostrar que não há união entre membros de aldeia distintas, mas isso acaba por mostrar que a dinâmica das relações é complexa e muito distinta em suas possibilidades.

Considerando o contexto acima, é que se pode perceber os motivos pelos quais a própria juventude de Magirão foi marcada por bastante contato e trânsito com as demais aldeias de seu grupo, onde o mesmo frequentou momentos e espaços para além dos que sua aldeia de origem lhe oferecia. Após alcançar entre quinze e dezessete anos e frequentar festas e eventos com seus irmãos e parentes da aldeia, os quais sempre fizeram questão de levá-lo com a finalidade de proporcionar momentos de divertimento e até conseguir uma companheira, o que seria possível apenas anos mais tarde, Magirão também passa participar das reuniões referentes a questões ligadas a terra e proteção de seu grupo. Apesar de o mesmo ter sido tolhido de ir nas atividades relacionadas à retirada de posseiros da área da TI, sua atuação no movimento indígena é bem ativa e, sempre que possível, participa de atividades do grupo na briga constante com a FUNAI pela organização da saúde indígena.

Entre suas lembranças desse campo de debate (questão da terra e movimento indígena), o mesmo ressalta o período em que Dilson Marinho foi chefe de posto na FUNAI no processo de Reorganização e Revolução (ALONSO, 1996)⁴¹. Desse período, Magirão ressalta o quanto que a atuação desse chefe de posto da FUNAI foi importante para a retomada da terra indígena pelo grupo, face as ações de fortalecimento de práticas como cantos, pinturas corporais e rituais que foram retomados pelo grupo de forma mais incisiva através de ações de incentivo de Dilson Marinho. Esses atos foram na contramão do que, até então, os demais chefes haviam feito, considerando inclusive o período a época do SPI.

⁴¹ Categoria utilizada por Sara Alonso para se referir ao período em que os Tembé tomam a frente no processo em que estes decidiram fortalecer práticas culturais, retomar a parte da TIARG que estava invadida por posseiros, além de passar a ensinar a língua Tembé aos mais novos.



Figura 34: Crianças Tembé. Acervo pessoal de Maritó Tembé.

Por volta dos trinta e cinco anos, Magirão casa-se com Antônia, a mesma morava em um sítio, no lado direito do rio Guamá, sendo mais específico, localiza-se na frente da aldeia Jacaré⁴², distante aproximadamente oito quilômetros da aldeia São Pedro.

Sobre a relação Magirão e Antônia: Magirão já conhecia Antônia desde a sua infância, a mesma, por residir próximo das aldeias, frequentava-nas quando sua família saía pelo rio em momentos de pescaria, nas lidas com as roças, já que seu pai também colocava roças na área da aldeia e comercializava com os índios e/ou participava em momentos de festa entre o grupo. Antônia, antes de se casar com Magirão, havia sido casada e tido três filhos com outro homem, separou e tempos depois se casou com Magirão, com quem teve Deuzanira e Tiago, a primeira tem vinte e seis anos e o segundo vinte e quatro anos. Deuzanira casou-se com um índio Assurini e vive entre eles atualmente, já Tiago, formou-se no curso de Licenciatura Indígena oferecido pela Universidade Estadual do Pará e atualmente leciona nas séries iniciais na escola Francisco Magno Tembé. Quando comecei a fazer visitas à sua casa, Tiago ainda residia com os pais, mas atualmente o mesmo alugou uma casa para seguir sua vida sozinho, o que, segundo Magirão, é algo necessário para que o indivíduo “torne homem de verdade”.

Magirão, até cinco anos atrás, residia na TIARG, onde possuía uma casa numa área entre a aldeia Jacaré e a aldeia São Pedro, quem passa de embarcação nesse trecho do rio

⁴²A aldeia Jacaré fundada pelo senhor Zé Preto, pai de Félix Tembé, sogro de Raimundo Ciro. Este último, considerado, atualmente, a liderança velha da referida aldeia. Raimundo Ciro é considerado não Tembé, mas apesar disso o mesmo possui prestígio político, principalmente por ser avô de Neto Tembé, uma das principais lideranças em acessão na TIARG.

conhece muito bem seu porto. Mas Magirão viveu grande parte de sua vida na aldeia São Pedro, entre idas e vindas, o mesmo mudou-se ainda para a aldeia Sede, onde viveu por aproximadamente dois anos, no entanto, sempre manteve uma casa na aldeia São Pedro. Sua vinda para a cidade foi cercada de rumores e especulações, uns afirmam que sua vinda para Capitão Poço foi motivada por intrigas que resultaram em feitiçarias levando a sua família fazer essa escolha, outros afirmam, inclusive o mesmo, que os conflitos entre vizinhos e parentes o fizeram sair da TIARG. Ressalto que sua saída foi planejada a partir da compra de um terreno no valor de três mil reais no bairro de Fátima, que na época havia sido criado recentemente. Assim, o casal desmanchou sua casa na aldeia São Pedro em nove dias levantou e cobriu a casa da cidade, usando a madeira de sua antiga casa na aldeia, que na ocasião era toda de madeira.

Na cidade, Magirão não encontrou dificuldades para se adaptar, face sua vivência no contexto da aldeia, apesar da rua onde o mesmo reside ser de difícil acesso, com uma ladeira bem alta, sem sistema de esgoto e sem pavimentação, o que lhe causa certo transtorno. Por isso, quando comecei visitar sua casa, o mesmo me falava da necessidade de comprar uma motocicleta ou um automóvel para ajudar na sua locomoção, tempos depois comprou uma moto.

Magirão comprou um quadriciclo usado para ajudar na sua locomoção pelas ruas esburacadas de seu bairro. Segundo o mesmo, essa foi uma boa ideia, mas que ainda não pode ser usado devido estar em processo de adaptação para suas limitações físicas, por conta disso, ainda é sua esposa Antônia que faz todas as compras no supermercado. Mas quando precisa de cuidados médicos seus parentes enviam o carro do pólo indígena que fica próximo à sua casa para levá-lo para consultas e exames. Ressalto, ainda, que sua esposa Antônia também é atendida pelo sistema de saúde que atende Magirão. Ambos vivem sozinhos em sua casa atualmente, mas suas idas à aldeia são constantes, inclusive, Magirão ressalta que sua presença na aldeia é requisitada por parentes para participar das decisões do grupo, já que ele é um dos mais velhos e tio do cacique *Kamirã*, o qual, segundo Magirão, está nessa posição depois de ter se negado a aceitar ser cacique, porque o povo de sua aldeia não respeita a tradição de ouvir os mais velhos.

Assim, vê-se que a atual situação de Magirão Tembé, da mesma maneira que os demais supracitados neste capítulo, têm suas trajetórias de vida semelhantes, tanto no que diz respeito ao cotidiano da vida urbana, quanto nos motivos de terem feito a escolha de sair da aldeia. Os agentes sociais, os quais citei neste trecho de minha pesquisa, têm suas vidas marcadas por rupturas e alianças com agentes sociais e grupos. Tais alianças e rupturas demonstram ser situações corriqueiras, como as vidas dos membros do grupo Tembé que vivem na aldeia.

São situações de abandono, brigas entre famílias, feitiços, trabalhos, acesso a saúde e demais questões que se mostram decisivas na difícil escolha de sair da aldeia e rumar em direção a cidade, permitindo a Formação de Novas Etnias (ALMEIDA, 2011), onde busca-se considerar a própria autoidentificação de grupos e agentes sociais, tanto no sentido de sua identidade, quanto no que diz respeito a delimitação de seus territórios, indo na contramão do colonialismo, permitindo que se considere para além das noções rígidas, as quais são pensadas e impostas a esses agentes sociais de fora para dentro destes grupos.

Diante disso, considero que, para essa concepção, as relações sociais que surgem entre agentes sociais de grupos distintos são relevantes para que se possa lançar mão desta categoria, ou seja, a aceitação de um grupo de um agente externo, considerando a dedicação, a solidariedade e os laços sociais construídos entre determinado agente social e um grupo se sobrepõem a elementos como a origem comum, como falei anteriormente. Nesse sentido, Almeida (2011, p. 88), aduz que

O que está em pauta são estas revisões de esquemas, em que se reconhece que a noção de raça não tem fundamento científico e em que as mobilizações transformadoras e de afirmação étnica não estão passando por consanguinidade, por pertencimento à tribo, por características linguísticas e sinais exteriores que tradicionalmente marcaram diferenças. Está em pauta uma unidade social que, não obstante uma possível diferenciação econômica interna entre seus membros, acha-se baseada em novas solidariedades, que estão sendo construídas consoante a combinação de formas de resistência e de luta, que se consolidaram historicamente, e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social.

Diante desse panorama, quando se considera a noção de Novas Etnias, tem-se uma categoria de análise dinâmica que busca legitimar e entender a formação de identidades no sentido em que propõe Barth (1969), além das diversidades de territórios a serem formados e defendidos. Nesse escopo, pode-se considerar, as etnias já existentes, que possuem suas identidades estabelecidas e são reconhecidas há bastante tempo. Todavia, pode-se deparar, também, com a possibilidade de reconhecimento da existência de novos grupos que se reinventam quanto suas identidades, conforme suas necessidades de adaptação e resistência, reclamando direitos na esfera estadual. Ou seja, prevalece, nesse caso, a luta pautada nos interesses e reivindicações ao estado que com sua presença trará medidas que irão favorecer determinado grupo. Outrossim, vale destacar, os fatores, língua, identidade, território, raça e/ou a origem comum, que são considerados relativos, quando se pensa a relevância para um grupo étnico, a partir de sua organização política, marca destas “Novas Etnias” (ALMEIDA, 2002).

Assim, pode-se analisar a própria noção de identidade dos Tembé, dos quilombolas e dos ribeirinhos que vivem na cidade não apenas em questões como aldeia, quilombo ou beira de rio, que não dão conta de definir como marcas únicas para a autoidentificação desses agentes sociais, é necessário, portanto, mais que isso. Ou seja, esses povos se encontram em áreas

urbanas, relativamente distante de seus locais de origem, distantes das pinturas corporais, no caso dos indígenas, das histórias de fuga dos senhores, no caso dos quilombolas e da residência à margem dos rios, no caso dos ribeirinhos, contudo, nessa realidade urbana, práticas assimiladas por esses agentes sociais, novas habitações e vida nos bairros não os fazem deixar de autodeclarar-se pertencentes a essas categorias, ao contrário, fazem-nos, conforme suas necessidades, escamotear e negarem, sempre que necessário, suas origens, em alguns casos, chegam a assumir identidades de grupos diferentes dos seus.

Portanto, a concepção de Novas Etnias, observa os laços construídos no dia a dia de luta, marcados pela sensibilidade, que são signos tão relevantes quanto uma comunidade linguística, as relações de consanguinidade, ou qualquer outra marca comum nos debates sobre alteridade. Nesse caso, o que está em jogo são questões ligadas à defesa do território, pertencimento a um determinado grupo através da autodeclaração de uma identidade e o surgimento de um movimento coletivo capaz de reagir às estruturas dominantes da sociedade.

Percepções sobre os indígenas da cidade

Recentemente, para finalização deste capítulo, tive que retornar a campo para realizar pesquisas no sentido de questionar os agentes sociais com os quais trabalhei para a construção das trajetórias que apresento acima. Para isso, retornei tanto às casas dos quatro interlocutores, quanto a três aldeias de origem dos mesmos. Assim, no retorno, entrevistei os quatro indígenas que vivem na cidade e foram os alvos da pesquisa do capítulo, além de dois parentes seus das aldeias, *Itaputyr* da aldeia Sede e *Dhen* da aldeia *Itaputyr*. Também entrevistei três não indígenas que vivem na cidade de Capitão Poço, nesse momento pude conversar e constatar todo tipo preconceito empregado aos indígenas desse município, tanto os que residem na cidade quanto os que vivem nas aldeias.

Começarei a analisar as falas dos não-indígenas, depois dos indígenas que vivem na cidade e, por fim, dos que vivem na aldeia. Busquei realizar as perguntas com os não-indígenas da maneira mais natural, em momentos de viagens, na casa que divido com um grupo de professores onde trabalho no município de Nova Esperança do Piriá e quando assistia a um jogo em um dos vários campos da cidade.

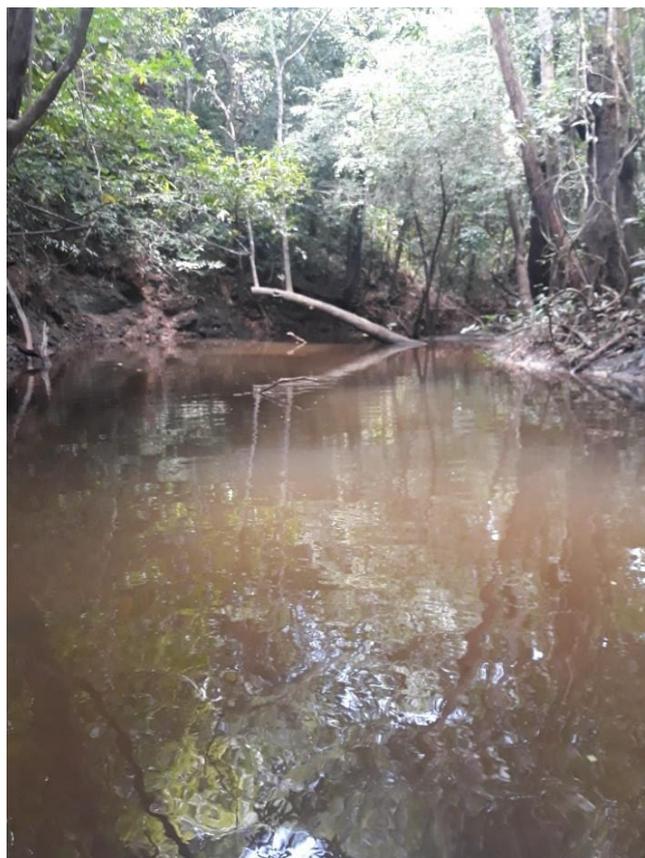


Figura 35: Igarapé São José, o mesmo que dá nome a região e dava nome a antiga aldeia dos Tembé.

O primeiro com quem mantive conversa foi Ariel Aguiar. Vale destacar que o mesmo trabalha, atualmente, em Nova Esperança do Piriá, por isso, toda quinta e sexta-feira, viaja de Capitão Poço para Nova Esperança do Piriá comigo há dois anos. Já havíamos falado várias vezes sobre assuntos que envolviam os indígenas, assim, de certa forma, eu já sabia qual seria o teor de suas respostas para as perguntas que eu lhe lançaria. Sua opinião, portanto, diante de perguntas como as quais foram propostas acima, geraram conteúdo carregado de tolerância e respeito, apesar de o mesmo me avisar que nem sempre pensou assim, pois, durante muito tempo, seu posicionamento, a respeito dos indígenas, era o mesmo de seu pai:

“O papai assiste muito o Jornal Nacional, considero que a opinião dele é muito ligada a opinião dos latifundiários sobre a ideia de produção. Ele acha que terra para índios acaba dificultando o desenvolvimento do Brasil. Ele acha que os índios são um empecilho para uma produção mais competitiva no mercado internacional. Mas se eu não tivesse tido acesso a leituras, a formação, talvez pensasse da mesma forma, porque sei que a autoidentificação do indígena não depende de ele vestir ternos, ou andar com saias de envira de malva, não depende de morar ou não na aldeia. É claro que as experiências do mesmo na cidade ajudarão a formar novos posicionamentos, novas visões de mundo, outros vínculos, somos frutos de nossas experiências, olha eu antes de depois de estudar. Se fosse assim, nenhuma de nós que somos de Capitão Poço seríamos daqui quando vamos morar em outros lugares(...).” (Entrevista dia 20 de setembro de 2019)

A fala desse agente social, traduz, de certa forma, o pensamento da menor parcela da população da cidade de Capitão Poço, digo isso, porque sou do referido município e percebo, às vezes, quando esse assunto emerge, em momentos informais, que as falas são sempre do tipo: “esses aí não são índios, se fosse não andavam em Hillux, não possuíam motos, não andavam com roupas”. Essa fala é coerente com um dos interlocutores que pude ter a oportunidade de conversar. Quando fiz a primeira pergunta, ele me falou que “quando um índio diz que vai morar na cidade, né, ele deixa de ser índio, eu mesmo não acho nem que esses que tão lá na beira do rio são, pra mim ficam é ganhando dinheiro do governo, dinheiro nosso, só sabem mesmo é dormir e esperar o fim do mês” (Entrevista, 21 de setembro de 2019). Na contramão desse pensamento temos a fala de outro agente social não indígena, professor de geografia da rede estadual que trabalhou na aldeia durante sete meses, e, atualmente, é diretor da 17ª URE com sede em Capitão Poço, como citei no capítulo III desta pesquisa, o mesmo corrobora com o pensamento do agente social anterior e chama atenção para

“o próprio conceito de território que os indígenas possuem, pois são um grupo com muitas experiências de contato, não podemos achar que os mesmos sejam os índios de 1500, os índios da época do descobrimento, ou seja, são fruto de todas as violências que foram e são submetidos. Quando trabalhei lá e hoje com o contato que mantenho, posso vê-los e entende-los de uma maneira mais sensível e tolerante. São pessoas que formam sejam jovens grandes lideranças, são jovens que o são muito novos, os caras desde moleque já possuem responsabilidades que nossos jovens não possuem. Então eu não acho que viver na cidade não define se são ou não indígenas, se soa reconhecidos e aceitos pelo grupo, não devemos nem dar opinião sobre o assunto, devemos respeitá-los. Viver na cidade revela uma noção de território muito singular deles.” (Entrevista, 20 de setembro de 2019)

As falas acima revelam certa divergência no que diz respeito a presença de indígenas na cidade, no entanto, quero deixar claro que não relaciono tais posicionamentos apenas ao fato de um ou outro interlocutor ter tido acesso à universidade, pois em outras ocasiões presenciei professores se posicionando contra as demandas indígenas, proferindo palavras ofensivas aos mesmos, ou outros profissionais de áreas distintas na cidade chamando índios de preguiçosos e vagabundos e, pela minha larga experiência e vivência no município, considero que a maioria das pessoas com quem me relaciono possuem certo preconceito em relação aos indígenas, posicionamentos que podem estar ligados a falta de conhecimento sobre o grupo.

No entanto, considero que há divergências entre os próprios Tembé no que diz respeito aos indígenas que vivem na área urbana de Capitão Poço, nas áreas urbanas de outros municípios e àqueles que vivem no campo, mas fora de TI, ou seja, os *índios desaldeados*, que nas palavras de Fábio Tembé “é aquele parente que mora fora de aldeias, que mora fora da reserva, que foi embora por muitos motivos, mas que, assim ...escolheu viver em outro lugar. Então a gente precisa refletir sobre esses parentes que vivem fora da aldeia. Ele mora lá fora, então ele é *desaldeado*” (Fábio Tembé, entrevista 21 de setembro de 2019). Para Fábio, o

indígena que vive fora não pensa da mesma forma que os indígenas que vivem dentro da aldeia, posicionamento semelhante pode ser constatado na fala de Piná Tembé ao se referir aos casamentos de membros do grupo com não indígenas, quando os índios Tembé casam com os não índios e acabam sendo influenciados por eles, mudando sua forma de

“(…) entender as coisas, de resolver as coisas, quando se mete com um branco, começa a pensar de um dia, de um mês, de um ano, isso é diferente, porque nós índios pensamos de geração, pensamos a longo, nós queremos manter a natureza para nossos filhos, netos e bisnetos, e quando vive fora da aldeia, quando se passa muito tempo fora daqui começa pensar diferente, é parente? É, mas não é mais o pensamento igual ao nosso” (Caderno de campo, julho de 2014).

Assim, percebe-se que tanto na fala de Fábio Tembé quanto na fala de Piná, ambos concordam que há necessidade de os indígenas viverem na aldeia para que membro do grupo possa aprender a lógica pertencente ao grupo. Entende-se, portanto que para eles os significados e lógicas dos Tembé são aprendidas no convívio, no cotidiano, assim, sair da aldeia pode ocasionar uma mudança no comportamento dos membros do grupo. Para *Itaputyr* Tembé, que está cursando odontologia na Universidade Federal do Pará desde 2015, também é preciso manter vínculo com a comunidade de origem, é preciso, mais do que isso, viver em comunidade, apesar de que “as vezes a gente vê alguns parentes que vivem fora da aldeia ter mais coragem de defender nosso povo do que alguns que vivem dentro.” (entrevista, 19 de setembro de 2019). No entanto, para os membros dos Tembé que vivem fora da aldeia, viver fora da aldeia, de certa maneira não é algo necessário, pois os mesmos buscam melhores condições de sobreviver, ou mesmo saem devido o grupo não aceitar certas decisões, tais como casamentos com não indígenas. Lucia Tembé, por exemplo, afirma que

“apesar dos anos que vivo fora da aldeia, não me acho menos índia que as que vivem lá, porque eu nasci lá, porque eu tenho contato, mas não é só isso, mas porque eu tenho orgulho de ser de lá, eu não sei falar na língua, mas muitos lá não sabem, não cantam, as vezes não sabem nem tratar uma caça. Então eu sou igual eles, só porque moro aqui, são tudo meus parentes.” (Entrevista, 22 de setembro de 2019)

Para Josimar Tembé, não se deve perder o vínculo com sua aldeia, o mesmo me narrou momentos de saudades da vida em comunidade, apesar de residir a bastante tempo com sua família na cidade sente “saudades todos os dias de lá, de tudo que a gente faz lá” (Caderno de Campo). Além disso, o mesmo relatou um momento em que a vida na cidade o colocou em situação desconcertante, expondo-o à violência, certa vez não assumiu sua identidade indígena por medo de preconceitos, e ilustrou sua fala dizendo que perdeu “(…) oportunidade de emprego por ser da aldeia, sempre tem isso, não é sempre, mas tem (...)” (Caderno de Campo, julho de 2017).

Sobre esse assunto: preconceito, Fábio Tembé afirma que os livros que usa em suas aulas, pois é professor na escola *Itaputyr*, traz temáticas indígenas como conteúdo, no entanto, trata as formas de conhecimento tradicionais indígenas sem a seriedade devida, pois

“é só olhar a bíblia, quando o assunto é a bíblia é verdade, quando são as histórias de *Maíra*, são mitos, soa não verdades, não tem seriedade. Eu sempre uso esse exemplo para refletir sobre os preconceitos que nós sofremos. Agora tu imagina se no livro é assim, tu vê na vida na cidade, de como um parente não pode se pintar, não pode falar na língua, não pode cantar. É arriscado apanhar, sofre muito” (Fábio, 21 de setembro de 2019)

Para Taynara Tembê, a vida na escola foi muito difícil devido as agressões e brincadeiras que camuflavam o preconceito contra ela e seu povo. Segundo a mesma, alguns professores presenciaram, por vezes, algum tipo de agressão contra Taynara, porém, na maioria das ocasiões, a escola, assim como os professores não fizeram nada para impedir esse tipo de comportamento dos alunos. As situações de violências pelas quais Taynara Tembê passou em alguns momentos na escola, não foram, segundo ela mesma, repetidas na universidade, pois “na universidade somos um número grande, além disso, eu demorei um pouco para me identificar, para me apresentar como indígena, mas melhorou depois que ficamos juntos, os índios.” (entrevista, 22 de setembro de 2019).

Assim, percebe-se que a presença indígena em contextos urbanos, como os Tembê que se encontram na cidade de Capitão Poço, dividem opiniões tanto no que diz respeito ao posicionamento dos indígenas quanto dos não indígenas. Essa situação também pode ser entendida a partir de diversos fatores, sejam eles: o acesso ao conhecimento através da universidade, a posição de prestígio dada por determinada profissão, a falta de acesso a lugares que permitam esses debates, ao lugar atual de residência dos indígenas, contudo, o que considero determinante para a grande maioria das pessoas com quem me relaciono em Capitão do Poço é a ausência do conhecimento sobre o assunto e/ou o fato de nunca terem ido, nem uma vez sequer, a uma aldeia, ainda assim reproduzem falas preconceituosas e diversas outras formas de violências contra os indígenas.

Portanto, considero que os Tembê, tanto os da cidade, quanto os que residem em aldeias, podem ser pensados a partir do que Goffman (1988) chama de estigma, essa percepção ajuda a entender de que maneira, diferenças e sinais determinado indivíduo é marcado numa determinada sociedade, o que ajuda a entender o abandono de práticas de pintura e mesmo o fato de um indígena escolher ou não se identificar como indígena numa grupo social diferente do seu. Sobre isso pode-se considerar que

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias: Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas. As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com "outras pessoas" previstas sem atenção ou reflexão particular. Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua "identidade social" - para usar um termo melhor do que "status social", já que nele se

incluem atributos como "honestidade", da mesma forma que atributos estruturais, como ocupação. (GOFFMAN, 1988, p. 5)

Portanto, considerando a concepção de estigma, é possível observar que os Tembé, tanto da cidade, quanto os das aldeias selecionam o que pode ou não ser informado nas conversas, com o objetivo de encobrir certas informações que dariam visibilidade a suas identidades étnicas. Percebi uma preocupação nas suas trajetórias como algo marcante, tanto no que diz respeito a seleção do que foi falado, quanto em alguns pedidos para não colocar no corpo do texto determinadas informações.

Essas situações explicam, por exemplo, o motivo desses agentes sociais indígenas não andarem pintados na cidade, evitando com isso, os estigmas sociais que lhes são impostos devido as diferenças que marcam seus corpos quando se pintam, quando falam na língua, ou mesmo quando em conversas evitam identificar-se a partir de suas identidades indígenas. Isso se dá, devido aos entraves sociais que são impostos aos indígenas pelo “simples” fato de se assumirem indígenas, condição que já os relega a violências, tanto simbólicas, como físicas, as quais se materializam em olhares atravessados, impedimento de assumirem postos de trabalho e, em alguns casos, terem tentativas frustradas de participação em determinados grupos, geralmente grupos que estão, direta ou indiretamente, ligados à elite dominante do município, e, em outros casos, palavrões, apelidos e agressões físicas.

Portanto, o que considero como relevante para se entender a concepção de Estigma, no caso dos Tembé que vivem em Capitão Poço, perpassa pela sua revelação ou não como agentes sociais pertencentes ao grupo dos Tembé, ou seja, como revelam sua identidade indígena, seja frequentando a aldeia, ou deixando de frequentá-la, seja em conversas formais ou informais, seja quando escolhem não se identificar como Tembé, seja quando omitem a língua Tembé, ou ainda quando negam sua História. Nesses casos, a aceitação ou exclusão são determinadas pelo estigma que seus corpos ou práticas culturais trazem das aldeias.

Parte II – As Trajetórias de Quilombola e Ribeirinho

As entrevistas que fiz com os membros dos referidos grupos tiveram o cuidado de verificar como se dão as relações entre os indígenas Tembé e esses outros agentes sociais não indígenas. Essas relações podem ser observadas tanto na aldeia quanto na cidade, ou mesmo nas histórias que apresentam pontos em comum entre eles, pois apesar de pertencerem a grupos diferentes, serem de locais diferentes e terem idades diferentes, suas trajetórias se cruzam nos diversos momentos e espaços da cidade. Observei que esse exercício acabou por revelar conflitos e consensos, os quais resultam em dinâmicas complexas no *modus operandi* desses dois grupos e, assim, pude verificar que a relação entre as alteridades constroem dinâmicas que mantêm um padrão de organização que em certos momentos foge à rigidez do Estado, mas que também absorve o padrão proposto por ele, construindo e desconstruindo paradigmas sociais.

Ressalto que os agentes sociais que escolhi são meus conhecidos a bastante tempo, Gizeli, por exemplo, é prima de Lúcia e Josimar (estes dois agentes sociais tiveram suas trajetórias narradas no capítulo anterior), ambos filhos do quilombola Caripé, este último, irmão do quilombola Manoel Melado, pai de Gizeli. Portanto, Gizeli, quilombola, em diversos momentos de sua vida encontra-se com Lúcia que, por sua vez, é indígena e quilombola, com

histórias muito semelhantes e que ajudam a formar a complexa composição social de Capitão Poço. Situação que ficará mais clara na trajetória que apresentarei logo a seguir.

✚ *Trajectoria de Gizeli*

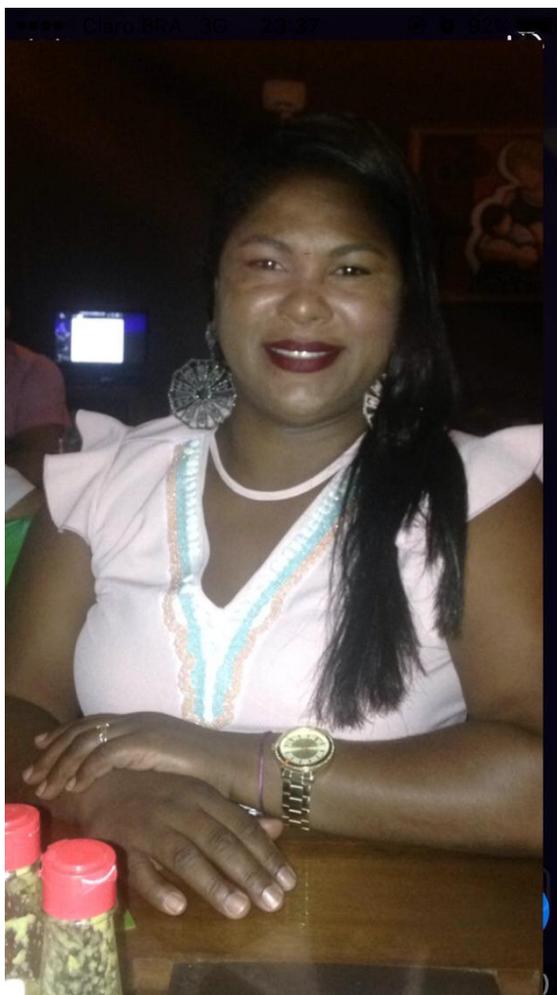


Figura 36: Fotografia de Gizeli, 2019. Acervo pessoal do autor.

As duas famílias quilombolas com quem tive contato na cidade de Capitão Poço são do Quilombo de Narcisa. Essa comunidade se encontra do lado esquerdo do rio Guamá e faz parte do mosaico de comunidades que se situam acima da cidade de Ourém. Assim, a relação entre os Negros de Narcisa e as aldeias Tembê são bem antigas, inclusive é possível verificar matrimônios entre membros do grupo indígena e membros do grupo quilombola. Como é o caso de D. Maria, indígena Tembê, e seu Caripé, quilombola do Narcisa, história que narro em toda esta pesquisa. Esse casal já residiu na comunidade do Narcisa, mas a aproximadamente trinta anos reside na aldeia *Ituaçu*, sendo uma das duas famílias extensas que formam esta aldeia.

O quilombo do Narcisa localiza-se em uma estrada que se conecta com a rodovia PA 124, que liga os municípios de Capitão Poço e Ourém. A distância entre a parte urbana de Capitão Poço e o Narcisa é de aproximadamente vinte e dois quilômetros, trajeto feito por uma estrada não pavimentada, que permite passar por várias comunidades de agricultores, tais como Caxinguiua, Carrapatinho e Colônia do Abel. Essas localidades estão no interflúvio de Santa Luzia do Pará, Ourém e Capitão Poço. (SODRÉ, 2015). Ressalto, ainda, que o Quilombo do Narcisa se encontra atualmente em área de intensa disputa que envolve, além dos próprios agentes sociais dessa comunidade, colonos da agricultura familiar e fazendeiros.

Com o passar dos anos parte da área de ocupação tradicional do Narcisa foi invadida e cercada por fazendeiros, o que resultou na perda de espaços importantes para o grupo, como os locais de açaiçal, áreas de caça e cemitério. Por isso, percebe-se que tais espaços, os quais possuem importância para a comunidade, já que constituem a memória territorial, social e afetiva do lugar revelam o conflito no qual este grupo está inserido (SODRÉ, 2014). Pois, representam o mapa social da comunidade, além de serem locais de luta e afirmação, o que pode ser constatado abaixo:

[...] neles seus antepassados pisaram, trabalharam, construíram casa e família, seus descendentes circulam, moram, trocam serviços, estabelecem alianças, reinventam-se a partir de um discurso que traduz uma coletividade étnica que criou laços com o lugar constituindo um território embasado no trabalho na terra e nas relações interfamiliares. (SODRÉ, 2015, p. 29)

O território desse quilombo está em processo de titulação e até o momento os lotes que formam a referida área ainda não foram desocupados para que os herdeiros da comunidade da Narcisa possam tomar posse definitiva da terra que lhes pertence enquanto remanescentes de um grupo de escravos. As famílias circulam pela antiga área e têm conhecimento de que historicamente o quilombo do Narcisa é formado por território de 120,530 hectares (SODRÉ, 2015). Esta área está registrada em nome do senhor Marcedônio Lucas do Santos e foi demarcada na década de 1980 pelo Instituto de Colonização Reforma Agrária (SODRÉ, 2015). Dessa forma,

É nessa faixa de terra que se encontra espaços de uso coletivo, as casas residenciais, as roças das quais sobrevivem e os recursos naturais que usufruem em comum. De acordo com o registro local, a área de terra que atualmente ocupam e tem acesso não corresponde nem de longe com o território por eles habitado ao longo de pelo menos seis gerações. Essa memória vem à tona a partir das histórias contadas pelos mais velhos e das vivências dos atuais moradores que experienciaram a expropriação paulatina de seu antigo território. A memória que os moradores têm do trabalho realizado coletivamente nas terras serve de referência para a construção de uma noção de territorialidade do grupo. De acordo com o senhor Chagas, uma das lideranças da comunidade, a luta que eles travam através de uma entidade organizativa acionando os dispositivos legais para retomar o território historicamente ocupado tem como base as histórias contadas pelo senhor Marcedônio Lucas dos Santos que sempre relatou aos herdeiros que as terras que ocupam lhes pertencem “porque todos trabalham lá”. A construção/reconstrução do território em Narcisa emerge, portanto, de uma

memória coletiva que associa o trabalho praticado no território à forma comum de apropriação da terra. Assim, os moradores afirmam que o território em que plantavam suas roças, caçavam e pescavam era muito mais extenso do que o atualmente ocupado e utilizado para sua reprodução social, material e simbólica. (SODRÉ, 2015, p. 30)

Dessa maneira, pode-se constatar que com o passar dos anos e a ocupação da região onde se formou a cidade de Capitão Poço, outras frentes de colonização resultaram na invasão de áreas quilombolas. Essa ação, de certa forma, atesta o abandono do estado no que diz respeito a garantia do direito desse grupo à sua terra tradicional, gerando, com isso, situações de conflitos e pobreza. Assim, verificando a situação histórica do referido grupo, tem-se que, as antigas terras ocupadas pelos moradores do Narcisa, atualmente, estão sobre posse de latifundiários, que são áreas alienadas pelo INCRA e, de certa forma, esse território representa para o grupo – seja a parte dos que estão na terra ou mesmo os que estão fora – um espaço onde a memória coletiva é construída e abriga suas histórias, as quais são levadas na bagagem dos que buscam fugir do abandono do estado ao se aventurar fora de seus domínios de vivência. Como é o caso da família de Gizeli.

Joseli dos Santos Souza, 35 anos, mais conhecida como Gizeli, nasceu no Quilombo do Narcisa. Desde cedo aprendeu as dificuldades de viver em um grupo marginalizado que enfrenta toda ausência do estado, marca da relação entre grande parte das comunidades tradicionais e o estado brasileiro. Teve uma infância bastante pobre. A primeira vez que falei com Gizeli (como é conhecida por seus amigos e familiares e como prefere ser chamada) foi no ano de 2017, quando fui chamado para prestar serviço de coordenação Pedagógica na Secretaria Municipal de Educação de Capitão Poço/PA, apesar de já tê-la visto algumas vezes no Narcisa e ouvir falar dela na aldeia *Ituaçu* dos Tembé.

Na oportunidade, fui apresentado a Gizeli que com sorriso largo me tratou com educação e simpatia. Com o passar das semanas, na Secretaria de Educação e com a criação de laços de confiança entre nós, ela revelou ter nascido no Narcisa – tive a impressão que ela tomou essa atitude ao saber que eu estava pesquisando família indígenas na cidade e meu interesse por comunidades como a de Narcisa –, além de dizer que era irmã de um homem que eu já havia conhecido a certo tempo, “Neguinho”, que me foi apresentado através da família indígena que frequenta minha casa em Capitão Poço, família de *Mino* à Tembé. Vale ressaltar que, vez ou outra, o Neguinho aparece na minha casa buscando serviço que possa lhe render alguma diária, em atividades como limpeza de quintal, pintura da casa, lavagem de carro e similares, o que de certa forma me aproxima ainda mais do referido grupo.

Retornando a trajetória de Gizeli: ela é filha de Bernardo, conhecido como Manoel Melado, e dona Antônia da Conceição, ambos quilombolas. Esse casal formou uma família com

cinco mulheres e sete homens. A vida no Narcisa proporcionava momentos de muita dificuldade, a mesma relata situações em que apenas o rio era a fonte de alimento da família e de onde treze pessoas retiravam a maioria das refeições do dia, as quais eram servidas sem horário fixo, portanto, relata Gizeli, o jantar em muitas ; Seu primeiro sapato e sua primeira bermuda foram comprados após ter colhido milho em uma roça que fez com seus irmãos para essa finalidade, além de ter trabalhado em roças de malva. Aos treze anos Gizeli foi morar na sede do município, na casa de Nilda Pompeu, bancária que a trouxe para cuidar de suas filhas, Nayara e Nadine. Essa situação é comum com as moças oriundas das áreas rurais. Grande parte das jovens do município vem para a cidade com a finalidade de conseguir uma renda para comprarem produtos de beleza, roupas, calçados; fugir da realidade de parca alimentação e estudar.

Percebe-se, considerando o capítulo anterior, que a realidade pela qual passam os índios Tembé, é muito semelhante à de Gizeli, que vem do interior em busca de melhores condições de acessos à educação e bens, o que se torna mais grave devido essas famílias não possuírem residência própria e nem relações com grupos que possam garantir acesso a postos de trabalho que lhes deem salários e tempo para se dedicarem à formação educacional. Sobre a escola, o acesso se dá geralmente no turno da noite e está condicionada a disponibilidade de seus patrões, pois em muitas situações as jornadas de trabalho impedem inclusive de que estas pessoas estudem no turno da noite.

Logo que Gizeli chegou em Capitão Poço, seu pai descobriu que a mesma possuía um namorado que vivia em uma comunidade próxima ao Quilombo do Narcisa, fato que agravou sua relação com sua família, pois esse rapaz havia prometido “roubar” e levá-la para morar com ele, esse foi, também, um dos motivos pelo qual seu pai conseguiu uma casa para que pudesse ir morar na capital do estado do Pará, tempos depois que havia chegado em Capitão Poço.

Assim, Gizeli é colocada no ônibus e parte em direção a Belém para residir na casa de um amigo que a mesma não soube explicar como seu pai o conheceu, apenas que o mesmo era dono de ótica, ou como a mesma afirma: “ele era doutor oculista” (entrevista, julho de 2018). Após seis meses vivendo na casa dessa família, na região metropolitana de Belém, município de Ananindeua, no bairro de Águas Lindas, Gizeli vem a Capitão Poço para passear. No entanto, sua família não a deixa retornar, pois o referido namorado não era mais ameaça, posto que haviam se separado devido a distância. No entanto, Gizeli conhece outro rapaz, que viria a ser pai da sua filha, Shirley.

Após voltar de Belém, Gizeli passa a viver no Narcisa, dividindo seus dias entre serviços domésticos e vendas de perfumes. No entanto, em uma ocasião, Gizeli é convidada por

amigos para ir a um igarapé com a finalidade de se divertir e lá conhece um rapaz com quem se envolve mas seu pai, o senhor Manoel, ao saber do passeio de Gizeli e que esta havia se envolvido com um rapaz, com quem se casa, grávida, e vão viver por um período no Quilombo do Narcisa. Depois de um tempo, o marido abandona e ela segue em direção a cidade, onde a mesma passa a trabalhar com serviços domésticos e consegue criar sua filha.

A aproximadamente dois anos, Gizeli conseguiu adquirir uma casa no programa de habitação Minha Casa, Minha Vida. A mesma está casada com um homem com quem teve outra filha. Destaca-se que a mesma conseguiu adquirir o imóvel devido trabalhar na Secretaria Municipal de Educação, onde é a chefe da cozinha dessa instituição. No entanto, chamo atenção para o fato de que Gizeli faz parte da rede sociabilidade de Lúcia e Josimar, ambos Tembé, inclusive frequentando espaços de festa, encontros nas casas um do outro, ou seja, fortalecendo os laços entre ambos, o que de certa forma, serve para pensar a própria composição social da história dos bairros da cidade, com os mais diversos agentes, como ribeirinhos, por exemplo, que tratarei no tópico seguinte.

A Trajetória de Gizeli é marcada por encontro com os Tembé, seja no que diz respeito seu parentesco com seus primos, os quais são citados no capítulo anterior, ou mesmo na semelhança dos acontecimentos na vida deles. Gizeli, atualmente, dá auxílio para seus parentes, inclusive pode, em alguns momentos, conseguir indicar as vagas de serviços pela cidade a seu primo Josimar, o qual, em dados momentos, recorre a ajuda dela nas horas de dificuldades.

Trajetória de Francisca

“A gente sempre acha que os índios andam nós, que eles vivem por aí pelo meio do mato, mas quando eu comecei a ver eles por aqui e que alguém falava: olha aquele ali é índio, eu ficava meio desconfiada, mas depois que conheci, depois que passei a conviver tenho maior respeito por eles.” (Francisca, entrevista, 21 de outubro de 2019)

A relação de Francisca e sua família com os indígenas Tembé tem início com o encontro entre eles e o conselho indigenista missionário, pois os Tembé estavam cursando magistério e o CIMI, na figura do senhor Claudemir Monteiro, então coordenador, ficavam hospedados no Dormitório Coelho⁴³, local que durante algum tempo serviu como ponto de encontro entre os Tembé e onde os mesmos recorriam durante momentos de necessidade. Foi nesse ínterim que d. Isabel, professora na aldeia desde a década de 1980 nos foi apresentada por Claudemir Monteiro. Como fica claro na fala a seguir

⁴³ Dormitório construído nos inícios dos anos dois mil com dinheiro oriundo da venda de um imóvel que havia sido herdado de seu sogro.

“a nossa relação com os Tembê começa com Claudemir e Dona Isabel. Claudemir um dia apareceu aqui na porta do dormitório querendo ficar aqui com um monte de estrangeiro. Ficou aqui e nunca mais saiu. Ele sempre vem. Depois a Dona Isabel que ficava ali na casa da dona Zumirinha. Essa vinha almoçar aqui sempre, ela comprava comida e quase não falava com ninguém ela é muito calada, mas depois que a dona Zumirinha morreu ela começou a ficar no dormitório. Ela ficava na dona Zumira, porque a filha da Dona Zumira era enfermeira lá. Ela então veio ficar aqui em casa e daí começou a trazer as meninas da aldeia para estudar” (entrevista, 21 de outubro de 2019)

Considero que D. Isabel foi muito importante na aproximação da família de Francisca com os índios Tembê, pois depois que a mesma passou a se hospedar no dormitório da interlocutora, os Tembê passaram a transitar com mais frequência nessa casa, a exemplo, recordo das indígenas Angélica Tembê e Sônia Tembê, ambas à época estavam no curso de magistério oferecido pelo governo estadual com a finalidade de qualificar os indígenas para que eles pudessem assumir os cargos de professores na aldeia.

No entanto, foi no ano de 2008 que os laços com os Tembê puderam se intensificar ainda mais, já que, eu, que sou filho mais velho de Francisca, tive a oportunidade de trabalhar como professor na aldeia, fato que fez os indígenas da aldeia Sede se aproximarem ainda mais da casa de Francisca, passando, inclusive, a recebê-los em ocasiões de necessidade, como afirma a mesma

“Depois que vocês foram trabalhar na aldeia, os índios passaram a frequentar mais aqui em casa. Passamos a dar apoio, a receber em casa na hora da necessidade. Aqui em casa ficou tipo sendo uma casa de apoio pra eles. E eu sempre recebi numa boa. Eu não tenho o que reclamar dos índios, deles eu não tenho nada o que falar de mal.” (Francisca, entrevista, 21 de outubro de 2019)

Diante disso, entendo que a rede de sociabilidade dos Tembê na cidade inclui a casa de Francisca como sendo um importante local onde estes chegaram a planejar a própria dinâmica de funcionamento da escola *Itaputyr*, mostrando o grau de vínculo com os membros da família de Francisca. Situação observada quando dois de seus quatro filhos trabalharam em escolas das aldeias. Foi nesse período que a família de Diquinho Tembê se aproximou da casa de Francisca, que segundo Francisca “a família do seu Diquinho nunca parou de andar aqui em casa, é com eles que mantenho mais contato” (entrevista, 21 de outubro de 2019).

O período em que os filhos de Francisca atuaram como professores em escolas nas aldeias, representa o momento de maior proximidade dela com os indígenas, quando, inclusive, filhos de lideranças passaram fins de semana a passeio na residência de Francisca. De certa forma, esses momentos reproduzem as redes de sociabilidade e interdependência que ocorrem entre os Tembê que vêm da aldeia para a cidade e que ficam nas casas de parentes e amigos que

residem na cidade, tanto como ponto de apoio para viagens a Belém e outras cidades, busca por tratamento médico e ir em festas que acontecem em Capitão Poço.

Vale ressaltar, que a possibilidade de dois filhos de Francisca, Rondinelle e Rodrigo trabalharem na aldeia concomitantemente, permitiu que ela tivesse contato tanto com os índios Tembé que fazem parte das aldeias lideradas por Naldo Tembé, quanto a parte dos Tembé das aldeias que ficam acima da aldeia Sede, pois seu segundo filho, Rodrigo, trabalhou durante dois anos na aldeia Frasqueira. Isso trouxe para dentro da casa de Francisca, Wendel Gavião Tembé, que por sua vez era responsável pela escola *Itaputyr*, e liderança das aldeias de cima, que por conta de conflitos, não mantêm contato constante com os Tembé da aldeia Sede. Atualmente, tanto Wendel Gavião Tembé, quanto a família de Diquinho frequentam a casa de Francisca, além de Claudemir e D. Isabel, esta última, inclusive, dorme na casa de Francisca, mesmo após o fechamento do dormitório Coelho, antigo local que recebia membros do CIMI, dos Tembé e demais transeuntes que tinham como objetivo chegar às aldeias do alto rio Guamá.

Portanto, concluo este trecho de minha pesquisa afirmando que a relação que existe e se fortalece até os dias atuais entre Francisca, sua família e os Tembé vai além das trocas de favores entre esses agentes, os quais se mostram nas dormidas cedidas na casa dela, na compra de farinha dos indígenas quando eles não conseguem vendê-la para outras pessoas, ou mesmo quando os indígenas deram prioridade aos seus filhos ao empregá-los nas escolas da aldeia, quando recebem os membros do CIMI, que até hoje buscam a casa de Francisca em Capitão Poço.

Diante do que foi visto neste capítulo, percebe-se que os agentes sociais e grupos que foram aqui apresentados possuem conexões que foram estabelecidas através do cruzamento das diversas Histórias. Assim, os Tembé devem ser pensados através desses cruzamentos, em que suas trajetórias, são, também, marcadas pelas trajetórias de ribeirinhos e quilombolas, ou seja, os Tembé que vivem em Capitão Poço estão vinculados ao conjunto de relações que eles estabeleceram durante suas vidas com os diversos grupos com quem mantiveram contato.

CONCLUSÃO

O presente trabalho é resultado de anos de observação e de análise de relações estabelecidas entre diversos agentes sociais, os quais fazem partes de grupos sociais. No entanto, o centro das atenções deste estudo foram os Tembé do Alto rio Guamá, que residem no contexto urbano do município de Capitão Poço e, de certa forma, os das aldeias da TI Alto Rio Guamá. Destaco que as experiências que foram narradas neste texto e que renderam os dados que são por mim analisados, são frutos dos encontros entre os Tembé, quilombolas, ribeirinhos e instituições governamentais e, de certa maneira, do encontro com minha família.

Tal complexidade social demonstrou que a análise de uma sociedade indígena num contexto da cidade carece de estudos que deem conta da diversidade de identidades e atente para os estigmas que esses agentes sociais carregam, o que influencia em suas decisões de romper ou manter alianças com os atores com quem dividem seus territórios. Por isso, destaco a necessidade de reconhecer o protagonismo dos diversos agentes que colaboraram no processo da pesquisa. Esta, por sua vez, assume caráter polifônico, na medida em que ecoa a multiplicidade de vozes e perspectivas de agentes sociais situados em territórios diversos.

Para isso, minha subjetividade foi considerada em minha posição estabelecida no campo, denunciando um encontro etnográfico, mais que isso, problematizando como esse encontro aconteceu. Dessa forma, entendo que a prática etnográfica é compreender como a antropologia constrói seu campo no encontro e no confronto de mundos que revelam elementos distintos. É nesse ínterim que discuto a necessidade de refletir a própria ideia de autoridade etnográfica que se dá num campo científico (BOURDIEU, 2009).

Portanto, o desafio que me deparei foi, também, mas não apenas, o de responder questionamentos que me apareceram conforme eu realizava leituras e me deparava com situações no campo, tais como as seguintes problemáticas: como construir uma etnografia que não se torne rígida, no sentido de considerar não só um tipo de saber, mas que me permita tomar como foco a própria diversidade de saberes? Como realizar pesquisa que dê conta da ideia do múltiplo?

Esse esforço foi necessário diante da complexidade do campo e agentes sociais envolvidos. A cada ida ao território da pesquisa, situações complexas emergiam, o que me exigiu a flexibilização em relação a noção de construção de conhecimento rigidamente estabelecida numa linhagem teórica e metodológica. Assim, me permiti, penso eu, romper com a ideia de um autor e uma verdade única, forçando-me a lançar mão de estratégias que dessem

conta da multiplicidade de ideias e ordens discursivas, sendo levado a uma reflexão intercultural.

Pensando isso, considero que a pesquisa sobre a etnologia indígena dos Tembé do Guamá que vivem na cidade de Capitão Poço e em comunidades do campo que estão nas proximidades da TI (esta última realidade carece de estudos) exigiu observação das interações sociais e das possibilidades de autoidentificação. Assim, foram observados, considerando as situações de contato entre alteridades que rompem com as dualidades comuns, tais como: nós-eles, cidade-aldeia, branco-indígena.

As situações que os Tembé me apresentaram, principalmente as de inserção no contexto urbano de Capitão Poço, permitiu a compreensão da própria noção de identidade de maneira dinâmica e fluida, em que, ao mesmo tempo, o indígena Tembé, pode ser um quilombola da comunidade da Narcisa, pode ser um apanhador de pimenta que trabalha para os latifundiários, pode ser um enfermeiro, um médico, um ribeirinho, pode exercer variados papéis sociais ao mesmo tempo.

Por isso, considero que sua identidade é, antes de mais nada, múltipla. Diante disso, constato que o que torna o agente social parte de um grupo étnico são as relações que ele estabelece e o contexto social e político que o mesmo está inserido. Portanto, entender a etnicidade é, antes de mais nada, compreender o contexto (BARTH, 1969), considerando as relações políticas, sociais e percepção de território.

Pensando nisso, é que busquei observar o comportamento em público e os motivos para as escolhas dos mesmos, assim como marcas corporais, além de pinturas e adornos como brincos e colares. Destaco tal situação, consciente de que esses não são os principais elementos que distinguem os Tembé, mas considero que, de certa forma, colocam-nos diante da *“situação do indivíduo que está inabilitado para aceitação social plena”* (GOFFMAN, 2004, P.4). Faço alusão a tais elementos, para poder pensar a própria noção de estigma, sabendo que esta percepção propõe um entendimento de fatores que levam o Tembé a não ser aceito como um membro da sociedade de Capitão Poço.

A ideia de estigma, poranto, assume o papel de ferramenta seletiva que “define” quem pertence e não pertence ao grupo, quem possui o poder de indicar, incluir numa categoria, ser identificado como agente social pertencente a uma sociedade dominante. Nesse processo de construção de marcas sociais que incluem e/ou excluem foram observados que a classificação em grupos superiores e inferiores considera a marca étnica como fator que situa o índio Tembé na margem da sociedade, na medida em que não domina, por assim dizer, os códigos de postura ditos como modelo padrão de comportamento e atributos culturais. Dessa forma, entende-se

que a negação do direito a acessar bens materiais e simbólicos é dada sempre àqueles estigmatizados, seja por questões de raça, origem geográfica, condição física ou a própria identificação étnica, são os indesejáveis.

Assim, os Tembé de Capitão Poço evitam se autoidentificarem como indígenas, situação que explica, porque em muitas ocasiões eles não andam pintados, recusam-se a falar na língua, ou mesmo não identificam sua origem étnica nos registros de lojas da cidade. Sobre esse último dado, a própria noção historicamente repassada de forma preconceituosa da imagem de insolente, trapaceiro e desonesto, repercute na decisão de alguns donos de loja em se recusarem a vender a crédito para aqueles que se identificam como indígenas.

Essas situações de conflitos geradas pela identificação étnica e os estigmas resultam na condição negativa que é dada à temática indígena na cidade de Capitão Poço, assertiva constatada na própria ausência do assunto nas rodas de conversa das pessoas que vivem nesse município. Seja no grupo que se reúne na esquina para falar de futebol, seja no grupo que se junta para tomar café na frente de suas casas, seja nas rodas de jovens que tratam dos mais diversos assuntos ligados a diversão para suas idades, quase nunca tocam no assunto sobre os índios e quando acontece, fazem de forma pejorativa.

Dessa maneira, a temática indígena é algo que não recebe atenção devido a própria dinâmica de negação desses agentes sociais que estão na cidade desde o início de sua formação. Digo isso, considerando que mesmo minhas ponderações em relação aos Tembé não estão totalmente isentas das visões preconceituosas, onde são taxados de vagabundos, de não ser indígenas, por não andarem adornados constantemente, por usarem carros da saúde, consumirem produtos do comércio da cidade, o que, segundo moradores de Capitão Poço, são costumes que não estão de acordo com as “práticas indígenas”, situação que afeta, também, não nas mesmas proporções, os demais grupos excluídos da história oficial do município.

Desde sempre, as escolas de Capitão Poço-PA se omitiram em realizar debates, inserções e problematizações que tratassem da presença indígena na formação histórica e social da cidade. Dessa forma, entendo que os conceitos e posicionamentos dos moradores da cidade em relação aos indígenas estão diretamente ligados à necessidade dos grupos dominantes se estabelecerem como donos das terras, os portadores de marcas identitárias que moldam as regras sociais.

A negação com relação a autodeclaração de ser indígena está ligada há uma série de fatores, tal como a possibilidade de, ao assumir a identidade indígena, sofrer violência física e/ou simbólica por parte de pessoas que defendem discursos violentos contra as populações indígenas. Outro fator, é a própria ausência de políticas públicas que, de forma efetiva, tratem,

ainda como temas transversais no currículo da educação formal, questões étnico-raciais relacionadas à história dos índios e indigenismo no Brasil.

A tradição antropológica e historiográfica fortaleceu a ideia de que os índios são apenas aqueles semelhantes aos nativos da “época do descobrimento”, ou, no caso dos Tembé, esses são vistos, por grande parte dos moradores da cidade, como caboclos, devido as próprias teorias culturalistas defendidas por parte de antropólogos que obtiveram relevância no cenário da pesquisa no Brasil, com a ideia de aculturação.

A bibliografia antropológica durante muito tempo negou aos Tembé sua identidade indígena - algo verificado nas entrelinhas das obras de Wagley e Galvão (1961) e Arnaud (1984). Assim, percebo que a falta de (re)conhecimento se dá também no processo educacional oferecido pelas escolas que insistem em negar, nos conteúdos, apesar da obrigatoriedade, de acordo com a Lei 11.645/08, o papel do indígena nos diversos setores que ajudaram a formar este município, seja na memória da população, seja nas técnicas da agricultura e no comércio (tanto como consumidores quanto como fornecedores de gêneros alimentícios, como o açaí e a farinha).

Considero que as representações que se têm da figura do indígena Tembé em Capitão Poço é o resultado do que foi, durante muito tempo, veiculado sobre o grupo, tratando-os sempre como caboclos e negando sua identidade indígena. Além disso, a própria figura do colonizador, para se legitimar como donos das áreas ocupadas no interflúvio Guamá-Gurupi, relegaram aos índios, em seus discursos, lugares inferiores, tratando-os como dispensáveis para o desenvolvimento do município.

A situação acima narrada, ajudou, inclusive, a agravar o cotidiano do indígena na cidade, levando-os a serem atacados simbólico e fisicamente por pessoas que julgam ser desnecessário a posse dos 279.897,7 mil hectares de terras que formam a TIARG pelos Tembé.

Some-se, ao exposto, a atuação dos órgãos indigenistas, tanto SPI quanto a FUNAI, que merecem destaque quando se analisa a presença de indígenas na cidade. Esses órgãos tiveram fundamental relevância nas decisões de famílias inteiras sobre se manter ou não residindo nas aldeias da Terra Indígena, o que também corrobora para a tese de que a presença dos Tembé fora da TI, em área de Capitão Poço, é bem maior do que foi apresentado nos dados demográficos do IBGE 2010, já que tais indígenas escolheram residir tanto na área urbana quanto na área rural de Capitão Poço, motivados, entre outras coisas, pelo tratamento dado por esses órgãos.

Desde a época do SPI, o tratamento dispensado aos indígenas representou uma violação no desejo dos membros do grupo em se manterem do lado esquerdo do rio Guamá,

área que atualmente está dentro do município de Capitão Poço. A decisão de mudar para o lado direito do rio Guamá foi uma imposição aos índios, onde grande parte das famílias se viram obrigadas a abandonar suas áreas de cultivo, seus sítios, seus locais de caça, seus cemitérios e demais lugares sagrados, o que muda toda uma lógica cotidiana que compreende desde as relações estabelecidas entre os membros do grupo, perpassando pelas questões econômicas, às relações estabelecidas com o meio ambiente e até mesmo com outros grupos sociais, ou seja, afeta toda uma forma de produção e (re)produção social.

Acrescenta-se a isso a própria necessidade de se enquadrar em uma lógica de produção distinta daquela praticada pelos Tembé, os quais estavam acostumados a coletar, caçar, pescar e praticar a agricultura de subsistência que, apesar de lhes render recursos em atividades comerciais, não lhes custavam cargas horárias excessivas de trabalho e muito menos relações de exploração com outros grupos, algo que passou a ser vivenciado no Posto Indígena Tembé do Guamá desde sua fundação em 1945, já sob tutela do SPI e, mais tarde, em 1967, com a FUNAI.

Na memória subterrânea (POLLACK, 1989) dos indígenas mais velhos, interlocutores desta pesquisa, constam episódios de maus-tratos que há muito tempo estavam guardados, explicam inclusive, a perda da língua Tembé pela maioria do grupo, pois, eram proibidos de falar na língua Tembé para que se mantivessem dentro da lógica de inserção dos índios no contexto nacional. Essas memórias coletivas (HALBWACHS, 2013) e individuais (RICOEUR, 2007) foram ativadas em conversas sobre a relação com estas instituições a partir das quais pode-se observar e entender a assimilação de certas práticas estranhas ao grupo, mas que foram absorvidas devido as circunstâncias, como exemplo, inserção dos batizados realizados pela igreja católica, comemorações como a semana da pátria e festas juninas.

Nesse sentido, verifiquei que na época da FUNAI (1967), houve a manutenção destas práticas, onde inclusive índios Tembé eram expostos a torturas físicas, trabalhando em cargas horárias excessivas em “sol escaldante” da realidade amazônica, processos históricos presentes, inclusive, na documentação pesquisada nos arquivos do SPI, a qual tive acesso através da FUNAI e grupos de pesquisas que se dedicam a estudar os Tembé ligados a Universidade Federal do Pará do campus de Bragança-PA.

As situações Históricas (Pacheco de Oliveira, 2015) dos Tembé, possibilitaram –me entender as relações dúbias que os órgãos citados estabeleceram com os indígenas, visto que as alianças e rupturas das relações foram perceptíveis no decorrer da história desse povo, já que, apesar dos conflitos, em diversos momentos tais órgãos foram acionados pelas lideranças

Tembé no intuito de auxiliá-los e apoiá-los em disputas contra grupos de posseiros que, principalmente na década 1980 e 1990, invadiram área da TIARG.

Esses eventos de disputas culminaram na morte tanto de indígenas quanto de posseiros, algo que pode ser observado no Capítulo II, onde narro os conflitos com o SPI e FUNAI nas primeiras décadas que seguem após a criação do Posto Indígena Tembé do Guamá. Na contramão destes conflitos, a FUNAI, já na década de 1990, auxiliou no fortalecimento da cultura indígena através da figura do chefe de posto (ALONSO, 1996).

Vale ressaltar a presença de organizações religiosas na História Tembé. No caso da TIARG. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), atuou na frente de integração entre os diversos grupos indígenas, organizando assembleias e encontros entre os Tembé e demais grupos indígenas, em momentos de extrema necessidade de contato destes com outros povos e, eu, como professor da Seduc-Pa, pude, já em 2008, participar de tais encontros, na aldeia Sede, promovidos pelo CIMI. Essa entidade em algumas ocasiões da trajetória Tembé, acabou por entrar em conflito com parte do grupo, momentos contornados diante da relevância dessa instituição para a luta do povo pela terra.

Ressalta-se, ainda, o papel da escola nas aldeias e sua função como espaço de luta pela cultura do povo Tembé. Após a tomada da gestão da escola pelos indígenas em 2006, a escola passou a ser um espaço importante na luta pela garantia e manutenção de direitos desses indígenas. Menciono a escola porque pude fazer parte desse movimento que se fortaleceu no decorrer da primeira década dos anos 2000, fomentando o ensino da língua, história do povo, atividades ligadas ao fortalecimento dos rituais, cantos e demais práticas relevantes para a identidade dos Tembé enquanto povo indígena, até aos que residem fora da TI.

Diante disso, percebi que as trajetórias dos interlocutores citadas nesta tese possuem questões em comum, como a condição de subalternidade, relegando ao quilombola, ribeirinho e indígena uma função secundária em relação a sua importância na longa e complexa colonização do interflúvio Guamá-Gurupi. Isso fica evidente na obra “A História da Educação de Capitão Poço” (CARVALHO, 2002), utilizada nas escolas da região e delega a agentes sociais oriundos do Nordeste o papel de primeiros moradores do município de Capitão Poço. Essa tomada de decisão minimiza a presença dos Tembé que lá estavam estabelecidos desde século XIX, os quilombolas da comunidade da Narcisa, que habitam a região do alto Guamá desde a segunda metade do século XIX e os ribeirinhos, os quais estão desde o período de formação do município de Ourém/PA, residindo nas terras acima da cidade. As atividades comerciais sempre foram dinâmicas entre indígenas, quilombolas e ribeirinhos, tornando essa região uma relevante área de trânsito para diversos grupos que contribuíram para a formação da sociedade

de Capitão Poço. Dentre eles, estão as pessoas que vieram do nordeste do país e demais imigrantes que ao longo da História do município se estabeleceram na região, com suas trajetórias marcadas por conflitos, idas e vindas às suas localidades de origem, alianças e rupturas, elementos indispensáveis para se pensar as trajetórias (BOURDIEU, 1998) destes agentes sociais Tembé.

Os Tembé que vivem no universo urbano de Capitão Poço estão ligados aos Tembé que vivem nas aldeias da TIARG, sejam por laços de parentesco, ou mesmo pela relação que estabelecem através das atividades que praticam e participam nas aldeias, as quais posso enumerar como mais relevantes: os momentos de farinha, em que todos os parentes ajudam na produção da farinha de mandioca, ou mesmo nos rituais de iniciação, atividades que fortalecem os vínculos e o sentimento de pertencimento dos agentes sociais ao grande grupo dos Tembé do Guamá, mesmo os que vivem na cidade. Os que se deslocam para a cidade, o fazem por diversos motivos, entre os quais a busca por emprego, acesso à saúde e educação e também por questões internas como brigas entre indivíduos e grupos familiares e até mesmo por situações que envolvem a feitiçaria.

Portanto, as identidades dos agentes sociais Tembé que estudei neste texto são resultado de construções teóricas acadêmicas, considerando a ideia de aculturação, tão marcante nas obras antropológicas da década de sessenta, assim como as relações desses agentes com várias instituições como o Serviço de Proteção ao Índio, a Fundação Nacional do Índio e Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará, órgãos que revezam momentos de conflitos e harmonias com os Tembé ao longo da histórias de suas relações, além da relação com agentes sociais de diversos grupos, como os quilombolas e ribeirinhos, os quais escolhi dar destaque nesta pesquisa.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. **Experimentos teórico-etnográficos na fronteira entre a etnologia indígena e a antropologia urbana**. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, 2010.

ANDRADE, Márcia Andréa Rodrigues. **Estigma e Velhice**: ensaios sobre a manipulação da idade deteriorada. Revista Kairós Gerontologia, São Paulo, pp. 79-97, 2011.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos do Estado**: nota sobre aparelhos ideológicos do Estado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ALONSO, Sara. **Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé**, Rio de Janeiro, 1996.

AMOROSO, Marta Rosa. **Nimuendajú às voltas com a história**. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, V. 44 nº 2, 2001.

ARNAUD, Expedito. O direito indígena e a ocupação territorial: o caso dos índios Tembé do Alto Guamá (Pará). **Rev. do Museu Paulista**. São Paulo: USP, v. 28, n.s., p. 221-33, 1984.

ALMEIDA, A.W. B. e Santos, G. S. do (org.). **Estigmatização e Território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

_____. **Mapas e museus**: uma nova cartografia social. Cienc. Cult. vol.70 no.4 São Paulo Oct./Dec. 2018

_____. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. **Terras Tradicionalmente Ocupadas**: processos de territorialização e movimentos sociais. DOI:<http://dx.doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>. 2008.

ALVES FILHO, Armando; JÚNIOR, José Alves de Souza; NETO, José Maia Bezerra. **Pontos de História da Amazônia**. 3 ed. Ampl. – Belém. Ed. Paka- Tatu, 2001.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. (Organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria. 243 p, 2000.

_____. **Grupos étnicos e suas fronteiras**: o social organização da diferença de cultura. Londres: George e Allen e Unwin, 1969.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos**: Processo de Reconformação das identidades Étnicas Indígenas em Manaus. Manaus, EDUA, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1998.

_____. Lei Federal n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre O Estatuto do Índio.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3 ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre et al. La construcción del objeto. In: **El ofício de sociólogo**. México: Siglo XXI, 1985.

_____. “**A Ilusão Biográfica**”. In: Amado, J. Ferreira, M. M. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

_____. A gênese do conceito de habitus e campo. In: **O poder simbólico**/Pierre Bourdieu; tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 11º Ed. – Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2007.

_____. Efeitos de Lugar; Efeitos de lugar; Compreender. In: **A miséria do mundo**. São Paulo, Vozes, 1997.

_____. O Senso Prático. Petrópolis: zoes, 2009.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude e CHAMBOREDON, Jean-Claude. **Le métier de sociologue**. Paris: Mouton, 1968.

CAMARGOS, Quesler Fagundes & DUARTE, Fábio Bonfim. **Evidências da Estrutura Bipartida do Vp na Língua Tenetehára**. Anais do SILEL. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

CARVALHO, Ébio Alves de. **A História da Educação de Capitão Poço**. Edição revisada por: QI Propaganda e Marketing Ltda. Impressão: Grafam Gráfica e Editora Ltda. 2002.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. **Características da população e dos domicílios: resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Acompanha 1 CD-ROM. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>

COELHO, José Rondinelle Lima Coelho. **Cosmologia Tenetehara Tembê**: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá. Xf. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, 2014.

_____. Karuwara: observando sobrenaturais entre os Tembê do Guamá. **Revista de Estudos Amazônicos-UFPA**. Vol. XIII. Belém, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direito e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **Cultura com Aspas e Outros Ensaios**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.

DERRIDA, Jacques Las pupilas de la universidad. In: **Hermenéutica y Racionalidad**. Gianni Vattimo (org). Santa Fé de Bogotá: Norma, 1994.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1972). **O Anti- Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Joana M. Varela e Manuel M. Carrilho. Assírio & Alvim. Lisboa, 1972.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara: convívio e integração**. Trabalho inédito apresentado na XIII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, São Paulo, 1984.

DINIZ, Almir. **Visão do Diabo: Crenças e Rituais Ameríndios Sob a Ótica dos Jesuítas na Amazônia Colonial do Século XVII e XVIII**. EDUA, 2010.

DODT, G. **Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi**. Imperatriz, MA: Ética, 2008[1973].

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. In: **MANA** 14 (2): 329-366, 2008, 2008.

Fernandes, Rosani de Fatima. **Na educação continua do mesmo jeito: retomando os fios da história Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará / Rosani de Fatima Fernandes**. - 2017.

FERNANDES, Edimar. Antonio; SILVA, Almir Vital da; BELTRÃO, Jane Felipe. Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA) em luta por direitos étnicos. In: **Amazonica: Revista de Antropologia**. Belém, v.2 2011.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **Flechas com ponta de aço: Imagem, Política e Historiografia Indigenista na Amazônia nas Primeiras Décadas do Século XX**. Muiraquitã, PPGLI-UFAC, v.2, n.1, Jul/Dez, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987. _____ . Sobre a arqueología das ciencias. Resposta ao circulo epistemológico. In: **Estruturalismo e teoria da linguagem**. p.19-55, VOZES, Petrópolis, 1971.

GARCIA, Sandra Carolina Potela. **Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guaranina cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafinado ausências, paradoxos e outras imagens**. PPGAS/UFSC, 2015.

GARCIA, Telma Eliane. **Prazer e padecer: a alcoolização entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará**, 2015.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os Pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil**. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis 2005.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. São Paulo: LTC. 1988.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chaves da Antropologia Transnacional. In: **MANA** 3 (2): 7-40, 1997.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HURLEY, Jorge. **Viagem à aldeia dos Tembé Alto Guamá**. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, p. 237- 385, 1920.

_____. **Nos Sertões do Gurupy**. Belém: Oficinas Graphics do Instituto Lauro Sodré, 1928.

KITAMURA, Paulo Choji. A pequena agricultura no nordeste paraense, por Paulo Choji Kitamura, Alfredo Kingo Oyama Homma, Gerhard Hubert Hermann Floherschütz e Antonio Itayguara Moreira dos Santos. Belém. EMBRAPA-CPATU,1983.

LARAIA, Roque. As religiões indígenas: o caso tupi-guarani. In: **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 6-13, setembro/novembro, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Mitológicas 1. São Paulo, CosacNaify, 2004.

_____. **Do mel às cinzas**. Mitológicas 2. São Paulo, CosacNaify, 2004.

_____. **Reagregando o Social**: uma introdução à teoria ator-rede. Salvador: EDUFBA-Edusc, 400 p., 2012.

LASMAR, C. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no alto Rio Negro. Rio de Janeiro: NUTI; São Paulo: UNESP/ISA, 2005.

LOBO, Rodrigo Gomes. **Naturezas esfumadas**: os Tembé e o mercado de crédito de carbono. PPGAS/Universidade de São Paulo, 2016.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos Índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **A História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Um grande cerco de paz**: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da Periferia ao centro**: trajetória de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. In: **Alteridades**, 2001. 11 (22): Págs. 111-127, 2001.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. **Tragédia e sofrimento**: mobilização política de adolescentes e jovens indígenas no Rio Negro. 2015.

MENEZES, Tereza Cristina Cardoso, BRUNO, Ana Carla dos Santos. **Territórios indígenas na escola**: língua e mobilização social no Sul do Amazonas. **Revista Sures**, N 3, 2014.

MONTAGNER. Miguel Ângelo. **Trajetórias e biografias**: notas para uma análise bourdieusiana. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 9, nº 17, p. 240-264, jan./jun. 2007.

MONTEIRO, John Manuel. “O Desafio da História Indígena no Brasil”. In: SILVA, Aracy Lopes da. E GRUPIONI, Luís Donisete. **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

Muniz, P. 1913. **O Instituto Santo Antônio do Prata (Município de Igarapé-Assú)**. Belém: Typ. da Livraria Escolar.

MARIZA G.S., Peirano. **A favor da etnografia / Mariza Peirano**. — Rio de Janeiro. *Antropológico*/92: 1995.

MELO, Joaquim. **A Política Indigenista no Amazonas**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Estado de Cultura, 2009.

NETO, Thiago Oliveira. **Rodovia Transamazônica: Falência de um grande projeto geopolítico**. *Revista Geonorte, Edição Especial 3*, Manaus, v. 7, n. 1, p. 282-298, 2013.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. 1915. **Sagen der Tembé-Indianer. (Pará und Maranhão)**. *Zeitschrift für Ethnologie* 47, Berlin, 1915.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “**O nosso governo: os Ticuna e o Regime Tutelar**”. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. Ação indigenista e utopia Milenarista: As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, pp. 277-309, 2002.

_____. **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”?**. Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

_____. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *MANA* 4 (1): 47-77. 1998

_____. **Regime Tutelar e Faccionalismos**. Política e religião em reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, Luiz Antônio & NASCIMENTO, Rita Gomes. **Roteiro para uma História da Educação Escolar Indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional**. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781, jul.-set. 2012

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In. VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, (1987[1916]), p. 26-67.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indígena no período colonial”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Pollack, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Tradução: Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

REDFIELD, Robert. **Tepoztlán: a mexican village – A study of folk life**. Chicago-London: The University of Chicago Press, (1974[1930]).

REIS, Artur César Ferreira. **As Fortificações na Amazônia no Período Colonial**. Rio de Janeiro: IHGB. N. 344, p. 217-227, jul./set. 1984.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François *et al.* Capinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI.1985

_____. **O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo**. LACED/DA-Museu Nacional-UFRJ. 2013.

SALES, Noêmia P. **Pressão e Resistência: os índios Tembé-Tentehrara do Alto Rio Guamá e a relação com o território**. Belém: UNAMA, 1999.

SANTOS, Glademir Sales dos. **Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro Redenção, Manaus-Am. Manaus: UFAM, 2008.**

SANTOS, Silvio Coelho. **O direito dos Indígenas no Brasil**. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.) A temática indígena na escola. Novos Subsídios para professores do 1º e 2º grau, MEC/Mari/Unesco, 1995.

SANTOS, T. H. N.; RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. tradução alain françois *et al.* campinas, sp: editora da unicamp, 2007. **Revista Analisando em Ciência da Informação**, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2013.

SILVA, Aracy Lopes da; Grupioni, Luís Donisete Benzi (Orgs.). **A temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo/Brasília: Global/MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, Katiane. **Parente é serpente. Ambientalismo, Conflitos Sociais e Uso de Recursos Naturais no Auati-Paraná, Amazonas**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2015.

SOUSA, Álvaro Gomes de. **Imigração Imigração Nordestina: Práticas e comércio de produtos agrícolas em capitão poço (pa) entre 1950 e 1985**. UFPA, 2017.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. A Formação Territorial do Espaço Paraense: dos fortes à criação de municípios. **Revista ACTA Geográfica**, ANO II, n°3, p.59-83, jan./jun. de 2008.

ULIN, Robert. “Mas allá de la explicación y de la comprensión: la hermenéutica de Hans Gadamer y Paul Ricoeur” In: **Antropología y teoría social**. México: Siglo XXI, 1990.

URBAN, Greg. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: **História dos Índios no Brasil**. Manuela Carneiro da Cunha –São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

VALADÃO, Virginia. **Verônica Tembé**: um caso de liderança política feminina entre os índios Tembé- Tenetehara. São Paulo, 1981.

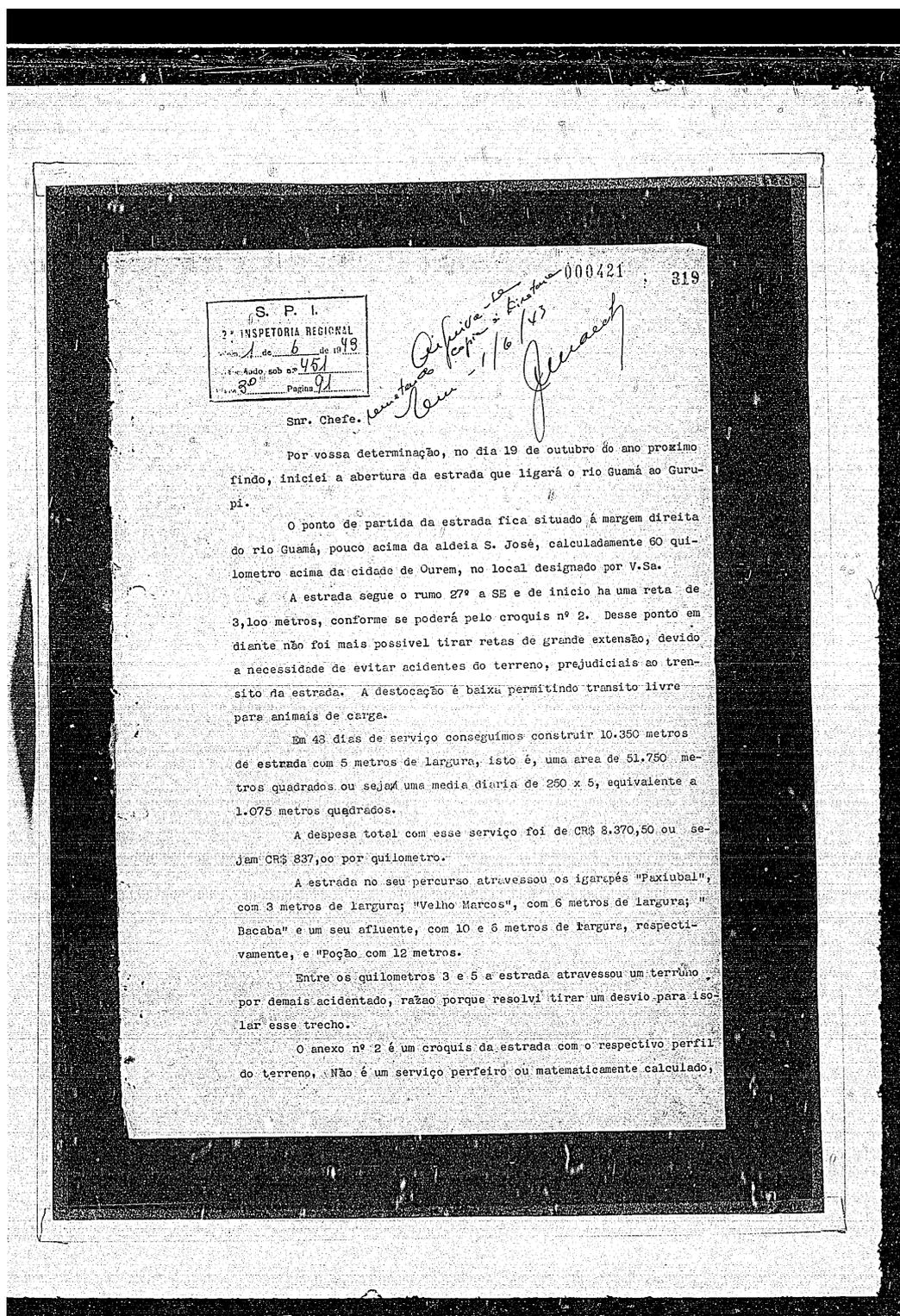
WAGLEY, C. & GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara. Uma cultura em transição**. Rio de Janeiro, MEC/Serviço de Documentação, 1961.

WACQUANT, Loïc. “A Zona”. In: Bourdieu, Pierre (coord.). **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes. 2003.

WIRTH, L. O Urbanismo como Modo de Vida. In. VELHO, Otávio (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

ZANONNI, Cláudio. **Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

ANEXOS
Microfilmagens



Microfilme 4 (página 1): relatório de construção da estrada que ligaria região do Guamá a região do Gurupi.

- 2 - 000482 320

é exclusivamente para dar uma ligeira ideia do que é o trecho da estrada Guamá-Gurupi entre o rio Guamá e o igarapé "Poção", por nós construído. Anexamos também um croquis do levantamento do rio Guamá no trecho compreendido entre a cidade de Ourem e o lugar S. Pedro, antiga aldeia também. É um trabalho exclusivamente para dar ideia daquele trecho do rio Guamá.

Calculo que a extensão a percorrer do Guamá ao Gurupi (Posto "Pedro Dantas") seja de sessenta quilômetros no máximo e de oitenta até Boa Vista.

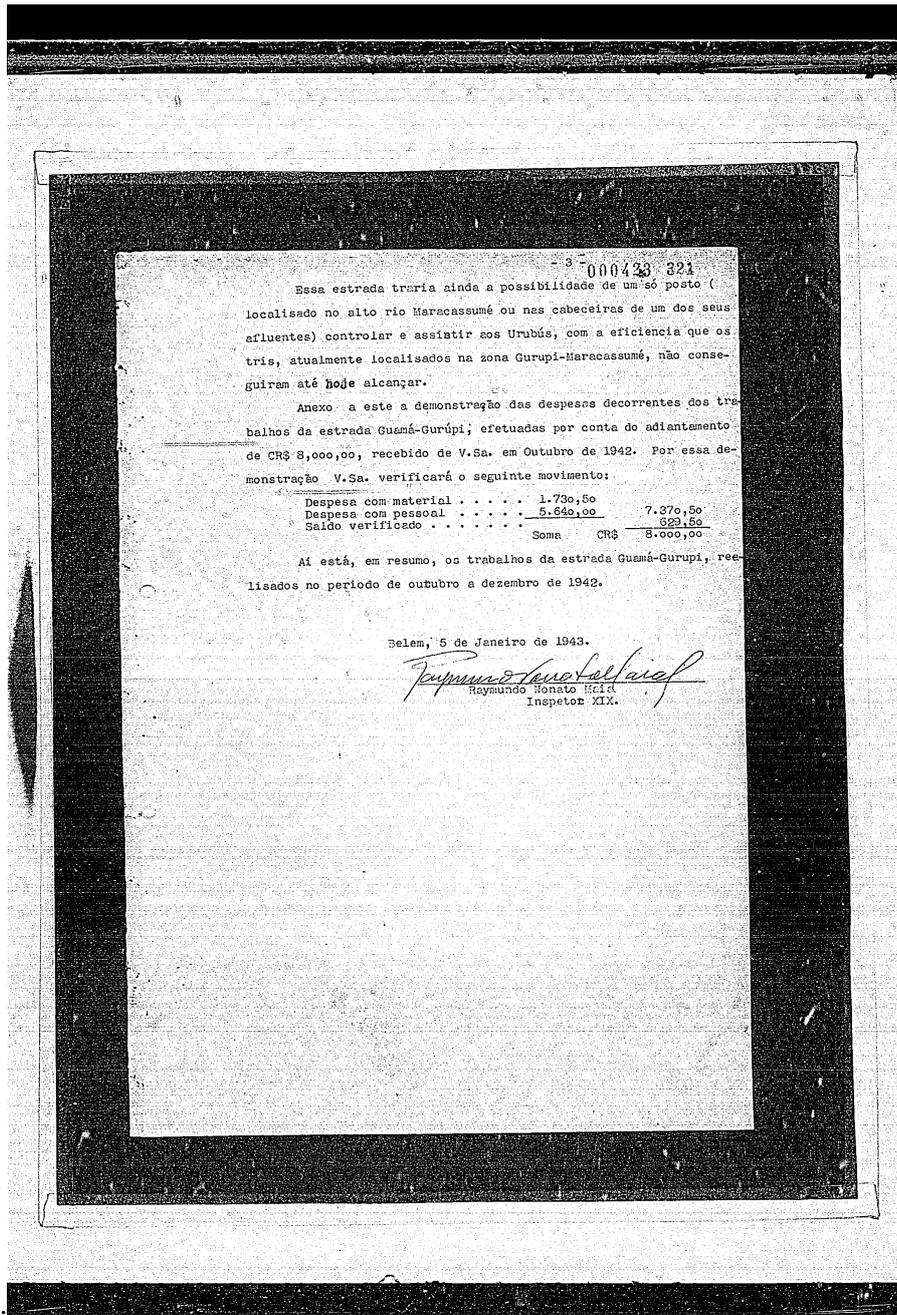
O plano delineado por V.Sa. referente a estrada Guamá-Gurupi é o melhor possível, especialmente a parte sobre a localização, ali, dos índios, atualmente espalhados pelas margens do Capim, Acará e Mojú.

Podemos organizar três núcleos: um, na margem do Guamá, outro, na margem do Piriá no ponto onde a estrada cortar esse rio e o outro, na margem do Gurupi, ponto terminal da estrada. Esses núcleos convenientemente assistidos e administrados, em pouco tempo produzirão bastante e os índios nelos localizados passarão de escravos a libertos.

Não é demais lembrar a V.Sa. a utilidade da plantação de seringueiras nos núcleos a instalar. V. Sa. sabe que atualmente todo mundo na Amazonia se trata de borracha e da conveniencia do plantio da seringueira. Esse assunto, palpitante, aliás, não deve passar despercebido dos dirigentes do S.P.I. É certo que não poderemos realizar plantações em grande escala, porém, poderemos nos valer do auxílio e orientação do Instituto Agronomico do Norte para realizarmos uma plantação tecnica e por isso mesmo mais proveitosa.

Julgo também acertado lembrar V.Sa. o prolongamento da estrada Guamá-Gurupi até o Pindaré no Maranhão, visando alcançar o Posto "Gonçalves Dias". Esse prolongamento facilitará a necessaria assistência aos índios Urubús, encaminhando-os ao trabalho produtivo e localizando-os em pontos onde a ação do Serviço se faça sentir com a devida eficiencia. Além disso, teremos ligado pelo centro os dois grandes Estados - Pará e Maranhão - .

Microfilme 4 (página 2): relatório de construção da estrada que ligaria região do Guamá a região do Gurupi



Microfilme 4 (página 3): relatório de construção da estrada que ligaria região do Guamá a região do Gurupi.

MONISTERIO DA AGRICULTURA

001713

" Serviço de Proteção aos Índios "

Ofício N.28

Sédo do Posto Indígena Felipe Camarão, 31 de Dezembro de 1944

Exmo. Senr. José Maria de Paulo
D.D. Diretor do S.P.I.

Passo as vossas mãos o relatório dos trabalhos executados e ocorrências verificadas neste Posto, durante o corrente mês.

Neste mês fez-se o encovamento da roça nova e plantou-se milho na mesma, fabricou-se 450 kilos de farinha para consumo no Posto. Ainda no mesmo mês, construiu-se uma casa, de regular dimensão, para assentamento das máquinas existentes no Posto.

Para maior esclarecimento, aproveitamos a oportunidade, para levar ao conhecimento dessa Diretoria, os dados demonstrativos que adiante seguem

-Produção do Posto em 1944-

| | |
|----------------------|-------------|
| Farinha d'água | 5.340 Kilos |
| Rapadura | 130 " |
| Milho | 3200 " |
| Mol de cana | 85 Litros |
| Arroz em casca | 900 Kilos |
| Trigo | 250 Kilos |
| Feijão | 270 Kilos |

-Produtos dos índios Urubús, da aldeia do capitão Torre, e transado no Posto.

| | | |
|----------------------|---------------------|-----------------|
| Farinha d'água | 1380 kilos por CR\$ | 690,00 |
| Arroz | 1360 kilos por CR\$ | 540,00 |
| Milho | 450 kilor por CR\$ | 225,00 |
| | | 1.455,00 |

-Produção dos índios Tembés na aldeia Campo e Cajuapara, e transado também no Posto.

| | | |
|----------------------|--------------------|-----------------|
| Farinha d'água | 900 Kilos por CR\$ | 450,00 |
| Arroz | 600 Kilos por CR\$ | 240,00 |
| Milho | 300 Kilos por CR\$ | 120,00 |
| Polos de viado ... | 14 por CR\$ | 108,00 |
| Polos de caeteté | 86 por CR\$ | 1.042,00 |
| | | 1.960,00 |

Com o a parade dos referidos produtos foram adquiridos para os mesmos índios, roupa, sal, sabão e outros artigos de uso caseiro.

-Trabalhos existentes-

Uma roça de 250 metros em quadro de qual se está fabricando farinha para o consumo no Posto.

Uma dita com mandioca do ano p. findo, medindo 330 metros em quadro.

Uma dita com cana de assucar, medindo 70 metros em quadro. Um terreno preparado para o plantio de maniwa, milho, arroz e outras espécies, medido pessoalmente pelo Inspetor Miranda, acusando uma área de cento vinte mil cento e cinquenta metros quadrados.

Apostamos também os roçados dos índios Urubús e Tembés junto no Posto, parte dos quais já se acham plantados.

Em virtude da grande carestia da vida, incuti no animo do pessoal diarista do Posto, a ideia de prepararem cada qual um pequeno roçado, no qual a quicodram, roçando uma pequena área, que já se encontra plantada, nos cultivos de suas famílias, que vem nestã medida um alívio as suas necessidades domesticas.

O gado do Posto que se compõe de 10 cabeças, encontra-se em ótimo estado, tendo tido o numero de trez bezerras, durante o ano.

-População Indígena-

-2-

001714

O numero de indios de ambas as sexes que tem residencia fixada no Posto, é de 13 e as aldeias jurisdicionadas por este mesmo Posto é de 627, perfazendo um total de 745 indios, isto incluindo 15 crianças nascidas de Abril a Dezembro do corrente ano.

-Ocorrências-

Em visita de inspecção e para efetuar o pagamento do pessoal trabalhador do Posto, chegou no dia 1 do corrente mês, o Inspetor Raimundo Nonato Miranda.

De Abril de 1943 a esta data, é a primeira visita de inspecção que este Posto recebe.

Não sabemos qual a impressão recebida no momento, pelo referido Inspetor, nas observações verificadas, entretanto esperamos, confiantes na boa vontade demonstrada, que não silenciara sobre as dificuldades com que lutamos para o maior e melhor desenvolvimento deste Posto.

O Inspetor Miranda inspecionou minuciosamente todos os trabalhos, material e escrituração do Posto, fazendo tambem o pagamento do pessoal trabalhador referente aos meses de Janeiro a Outubro p. passado.

Recomendando por escrito severa vigilância com relação as transações dos produtos indigenas, com os regatões inescrupulosos, fiscalização esta que temos sempre posta em pratica, afim de serem salvaguardados os interesses dos mesmos indios.

O Inspetor Miranda visitou a uma aldeia dos indios Urubá proximo ao Posto, tendo sido recebido carinhosamente por todos inclusive o seu chefe capitão Tarac.

Com o Inspetor Miranda chegou ao Posto o mecânico Senr Francisco Oliveira, o qual depois de inspecionar o mecanismo existente no Posto, tratou logo da montagem do motor dando na esperiencia verificada, ottimo resultado, faltando apenas, o eixo de transmissão para movimentar o mecanismo do beneficiamento, como o proprio mecânico informará a 2a. Chefia Regional do S. P. I.

Chegou tambem a este Posto, no corrente mês, o indio Tembê Francisco Romão, que vem chefiando uma turma de sete indios da mesma tribo, os quizes estão em serviço do S.P.I., abrindo a picada para a construção da estrada do redom do Guamá-Gurupi.

Assi mesmos foram fornecidos 150 kilos de farinha, por conta do serviço Tripulado por seis indios Tembés, desceu o batelão do Posto afim de transportar de Vizeu para o mesmo Posto, o Senr Inspetor Miranda e o mecânico que a serviço e acompanhava.

Finalizando este relatório transcrevo com a devida permissão, as impressões, que no momento de regressar, o Inspetor Miranda lançou no Livro de ocorrências.

" Em viagens de Inspeção pelos Postos Indigenas do vale do Gurupi, cheguei a este Posto no dia 1 do corrente, onde iniciei a referida inspeção e foi com surpresa agradável para mim em ver a maneira como os indios Urubá se aproximavam satisfeitos, risinhos, demonstrando entre todos o desejo de uma visita minha a aldeia Igarapé-grande, o que mais me comoveu, foi a doposida que fiz na referida aldeia, que o capitão Tomé (Tarac) ao abraçarme, ficou corado e com os olhos rasos d'agua.

Isto para mim demonstrou, a sincera amizade que ficou, não só em Tomé, como em todos para comigo.

Disse na ocasião que, o que pudesse fazer por ele e todos, não pouparia esforços, e espero fazer algo, para o progresso, dos amigos acima citados.

Fiquei convencido de que estes indios realmente são, diante da lavoura que possuem, e é pena que tenhamos tanta dificuldade de transporte, mas, isto, terá que desaparecer, com a estrada do Guamá-Gurupi, onde todos os produtos indigenas, serão escoados por essa via, para serem vendidos em Belém, como é o maior interesse do nosso chefe de 2a. I. R. o Senr. José Maria da Gama Malcher.

É tambem digno de ser aqui mencionada a tribo Tembê, porque são amáveis trabalhadores, como verifiquei nas aldeias "Tamandá", "Portaleza" e "São Joaquim (campo)".

Todos os indios destas aldeias mostram-se esperancosos com a estrada do Guamá-gurupi, para assim terem os seus produtos bem vendidos, livre portanto da leva de exploradores, como tive noticia que existem em quantidade em todo o Gurupi, que se intrometem pelas aldeias com a capa de bons ami-

-3-

001715

139

gos, e no fim deixam o pobre selvícola reduzido a miséria, emquanto eles vão a parar nos centros comerciais, o resultado das suas atividades. Diante das queixas previni a todos que nada comprassem a esses mandros nem vendessem, e procurasse os Postos, levando tudo ao conhecimento dos respectivos Agentes, que tomariam providências.

Urge, no assunto em apreço, que os senhores Agentes publiquem editais proibindo aos comerciantes pelas aldeias, bem assim a venderem bebidas alcoólicas nos índios.

Apreiei bastante a localização deste Posto, a lavoura e finalmente tudo, o acho que o impulso dado agora, com o início da montagem de máquinas de beneficição de arroz, mandioca, milho, algodão e cana, tudo milhorará e prosperará como já está despertando o progresso de todos.

Finalizando estas notas, desejo a todos os índios e funcionários deste Posto, boa harmonia e que todos os serviços marchem com regularidade, certo de que tudo explicarei ao Sr. Chefe do 2º. I. R., que por sua vez, não poupará como não tem poupar os esforços para o bem estar de todos os índios em geral.

Prossimo fazer tudo para que este Posto, possa breve, se tornar independente, no sentido das suas despesas, para assim se tornar mais útil a nossa Patria, contribuindo para a mesma com seus esforços na lavoura, extração de produtos e industria.

(Assig.) Raimundo Nonato Miranda. Inspetor Espec. XIX do S.P.I.

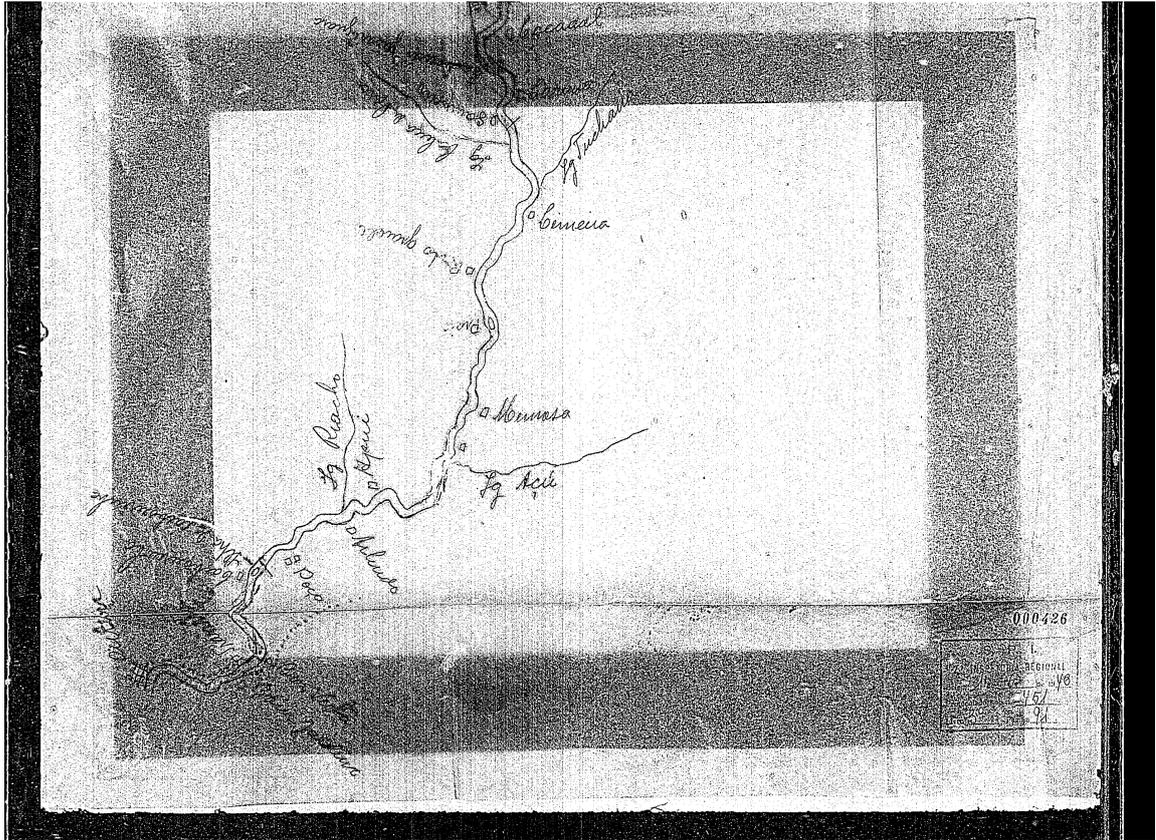
O estado sanitario neste mês passou por alguma alteração, a parando febre paludica, não se verificando vitima.

Saúde e Fraternidade

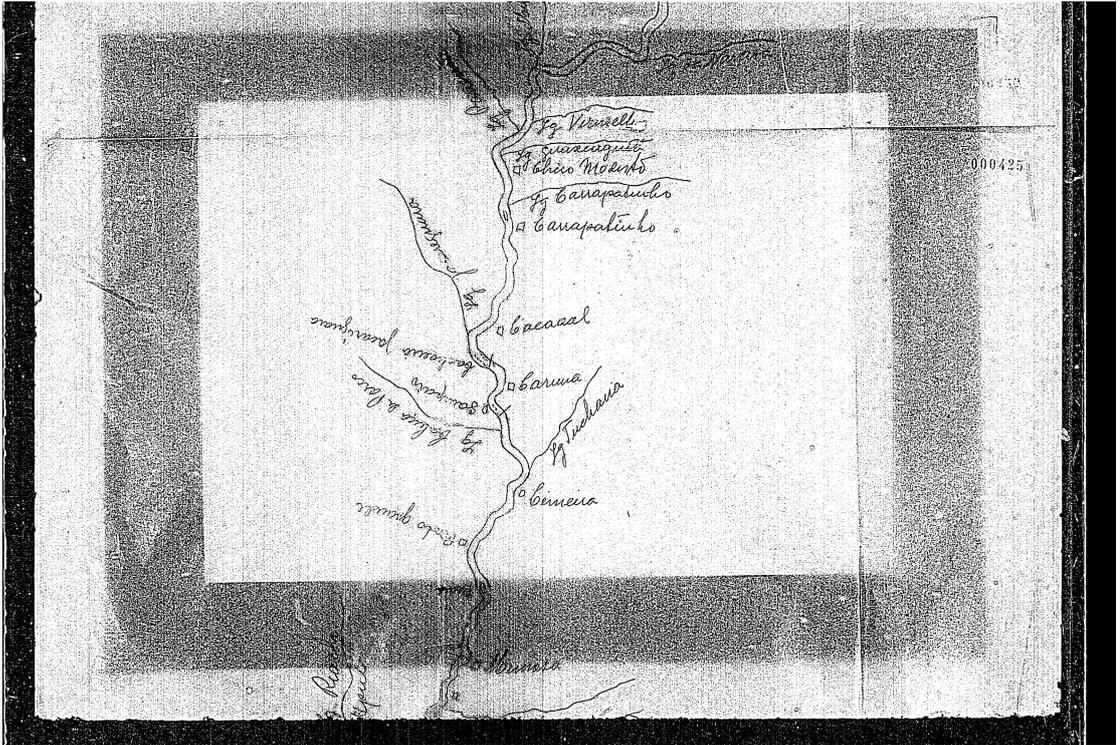
Miguel Pinheiro da Silva
Agente do P.I.A. Felipe Camarão

| | | |
|----|----|----|
| 12 | 1 | 45 |
| 52 | 59 | 90 |

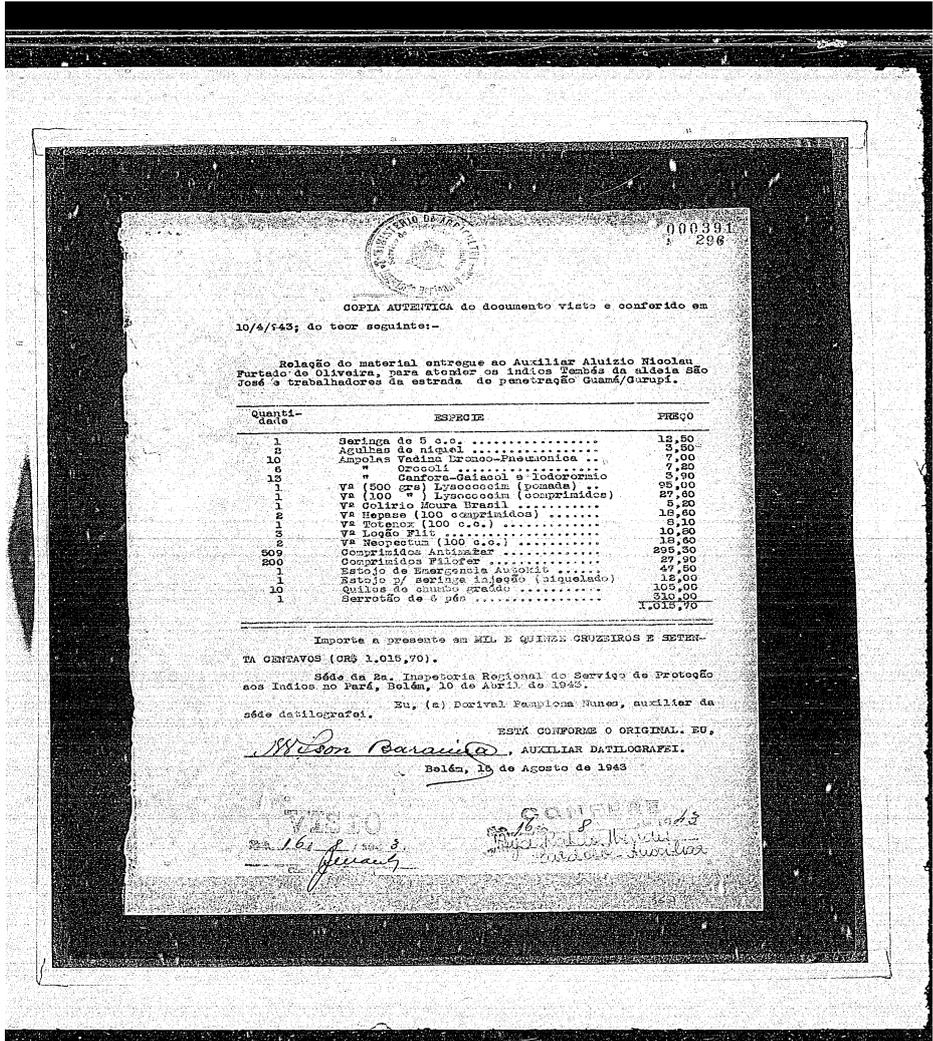
Microfilme 5 (página 3): relatório de serviços e ocorrências no PI Felipe Camarão.



Microfilme 12: Croqui do rio Guamá com localização de Igarapés.



Microfilme 13: Croqui do rio Guamá com localização de Igarapés.



000391
296

COPIA AUTENTICA do documento visto e conferido em 10/4/43; do teor seguinte:-

Relação do material entregue ao Auxiliar Aluizio Nicolau Furtado de Oliveira, para atender os índios Tembés da aldeia São José e trabalhadores da estrada de penetração Guamá/Gurupá.

| Quantidade | ESPECIE | PREÇO |
|------------|--------------------------------------------|-----------------|
| 1 | Seringa de 5 c.c. | 15,50 |
| 5 | Agulhas de nádel | 3,50 |
| 10 | Amplias Tachira Bronco-Pneumoniae .. | 7,00 |
| 6 | " Crocobi | 7,50 |
| 15 | " Gansora-diatosol e Iodogermio | 5,00 |
| 1 | Va (500 cts) Lysoceocim (pomada) .. | 25,00 |
| 1 | Va (100 ") Lysoceocim (comprimidos) .. | 25,00 |
| 1 | Va Colirio Moura Brasil | 5,20 |
| 2 | Va Hepase (100 comprimidos) | 10,50 |
| 1 | Va Tolaxol (100 c.c.) | 5,10 |
| 5 | Va Logo Filic | 10,50 |
| 2 | Va Neopentim (100 g. de l.) | 15,00 |
| 500 | Comprimidos Amibacter | 295,50 |
| 200 | Comprimidos Filofar | 27,00 |
| 1 | Estajo de Emergencia Anestico | 47,50 |
| 1 | Estajo p/ seringa injetado (aliquilado) .. | 15,00 |
| 10 | Quiloz de gume graduado | 105,00 |
| 1 | Serroteão de 0 p.6m | 310,00 |
| | | 1.018,70 |

Importe a presente em MIL E QUINZE CRUZEIROS E SETENTA CENTAVOS (R\$ 1.018,70).

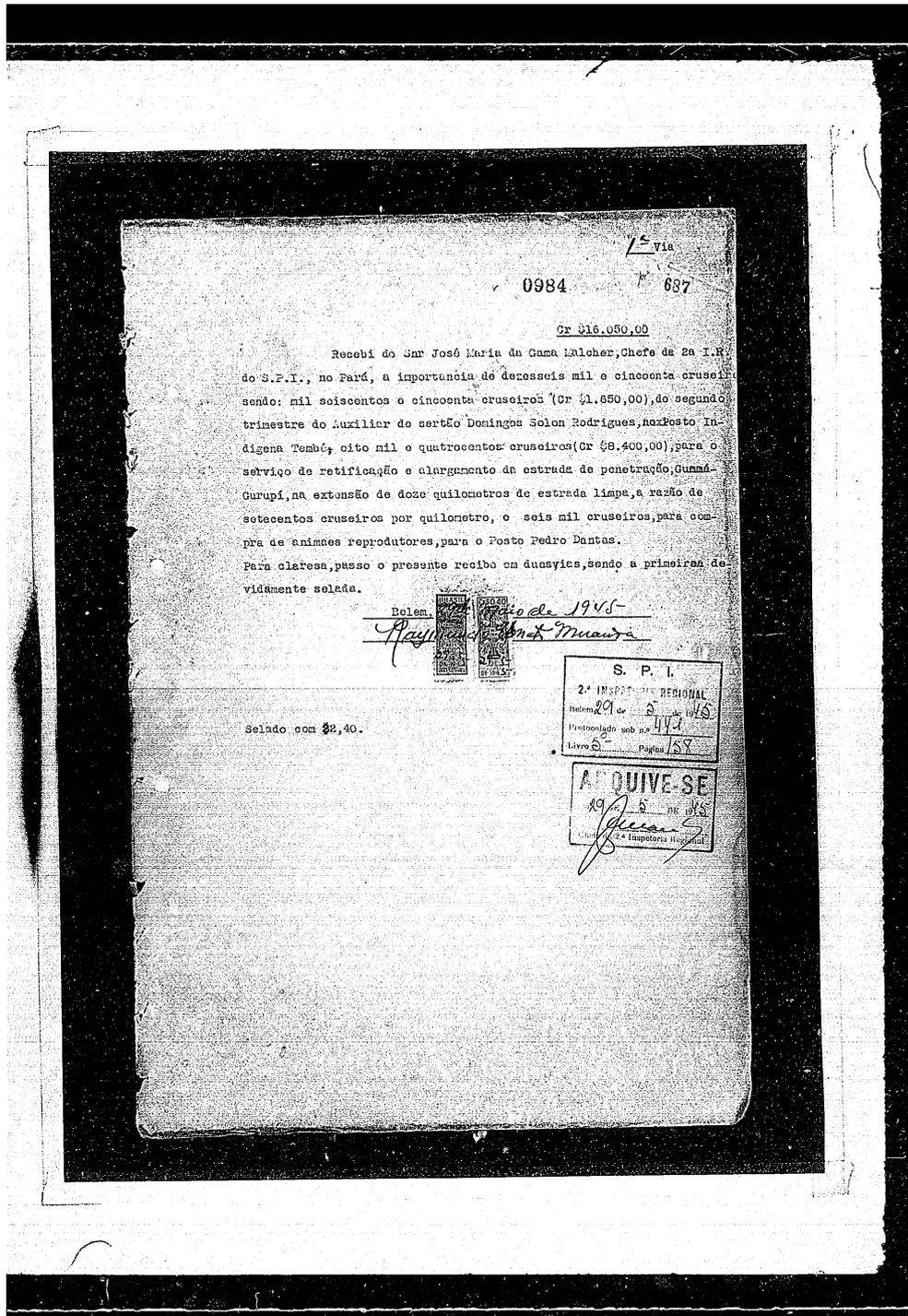
Séde da 2a. Inspeçtoria Regional do Serviço de Protecção aos Índios do Pará, Belém, 10 de Abril de 1943.

Eu, (a) Dorival Fagnola Nunes, auxiliar da séde datilografai. ESTÁ CONFORME O ORIGINAL. EU, Wilson Barreira, AUXILIAR DATILOGRAFAI.

Belém, 25 de Agosto de 1943

Handwritten signatures and dates: 'Visto em 16 de P. 1943' and 'Wilson Barreira'.

Microfilme 15: lista de material enviado ao Posto Indígena Tembé.



Microfilme 16: recibo de parte de recurso referente a construção da estrada que ligaria Guamá ao Gurupi, além de compra de animais para o PI Pedro Dantas.

Ministério da Agricultura
 Serviço de Proteção aos Índios
 2ª. Inspeção Regional no Para

1204

RELATÓRIO DA VIAGEM FEZTA AO POSTO INDÍGENA "TENDÉ", no rio //
GUAMÁ, pelo Inspetor XXI - EXPEDIENTE COELHO ARNAUD-----

Belém, 15 de Junho de 1950

Sr. Chefe da 2ª. Inspeção Regional do G.P.I.

Cumprindo ordem de serviço nº 36 de 15 de Maio de 1950 do Sr. Diretor do S.P.I., solicitada por essa Chefia, segui / dia 18/5/50 na lancha "URUÁ", até o P.I.T. "TENDÉ", afim de inspec- / cioná-lo, como também conduzindo pertences de uma caldeira de 12 H- / P., transferida do P.I.H. do HAÇA para o citado Posto. Como já é / do conhecimento de V.Sa., deixou de seguir o tambor da caldeira, pe- / los riscos que se ariam verificar durante a viagem, pois, a lancha / é pequena e teria de suportar todo o peso na proa sendo que, o rio / GUAMÁ, principalmente no trecho de Conceição até Curum, é cheio de / curvas perigosas. Semo assim a citada peça poderá seguir de cami- / nhão até Curum; e assim, será transportada com maiores dificuldades / até o Posto, já sendo o comerciante do local Fortaleza de Curum, Sr. / Baric Mac de preferência em usar um motor, mais-mais adequado / que a "URUÁ", ao S.P.I. para pagamento apenas das despesas de / viagem.

A "URUÁ" chegou ao destino após três dias de via- / gem, desembarcando o material (FOTOGRAFIA Nº 1), sem qualquer anom- / alidade.

INSPEÇÃO GERAL

Plantações: - Há no Posto "TENDÉ" um campo (FOTOGRAFIA Nº 2), de / 100 x 300 m de área, 90,000 m², plantado de arroz e milho / e cujo senhor da fazenda, um, aliás, não encontrava to- / do no fundo, em virtude de grande enchente que este ano / se verificou. Há, a par de, a colheita de arroz, não / se apresentando assim que era esperado, segundo estimati- / va do senhor da fazenda Sr. João Helder Ferreira, encar- / regado do Posto, a colheita de cerca de 150 sacos; o milho / dará mais ou menos 80 sacos.

Gado: - É excelente o aspecto do gado bovino, destacando-se principal- / mente o reprodutor, adquirido por essa Chefia nesta Capital. / (FOTOGRAFIA Nº 3). Atualmente, o rebanho é composto de 12 ca- / beças, existente (duas) 2 vacas com crias.

Construções: - Quase concluída se encontra a casa onde irá funcionar / a administração do Posto (FOTOGRAFIAS Nºs: 4 e 5). A / despeito de ser uma construção modesta não deixa de / constituir para o P.I.T. "TENDÉ" uma grande melhoria.

continua

Microfilme 17 (página 1): relatório de viagem feito ao PI Tembê com objetivo de fiscalização.

1205

pois, até agora, somente possuía um barracão, possivelmente construído, isso em 1943. Acontece ainda que o encarregado do mesmo obteve poucos recursos para a empresa, não contando, principalmente, com operários habilitados.

Pessoal:- A maior deficiência ali encontrada reside na falta de braços. Somente os cinco apontados em folha, se encontram realmente militando sob a direção do Posto. Os demais, deixaram de trabalhar para o mesmo. Uns se afastaram da região; e outros, embora continuem no local, estão efetuando suas transações com particulares, alegando, para isso, que o Posto não possui recursos para atendê-los, o que não deixa de ser verdade, pelo menos na época atual.

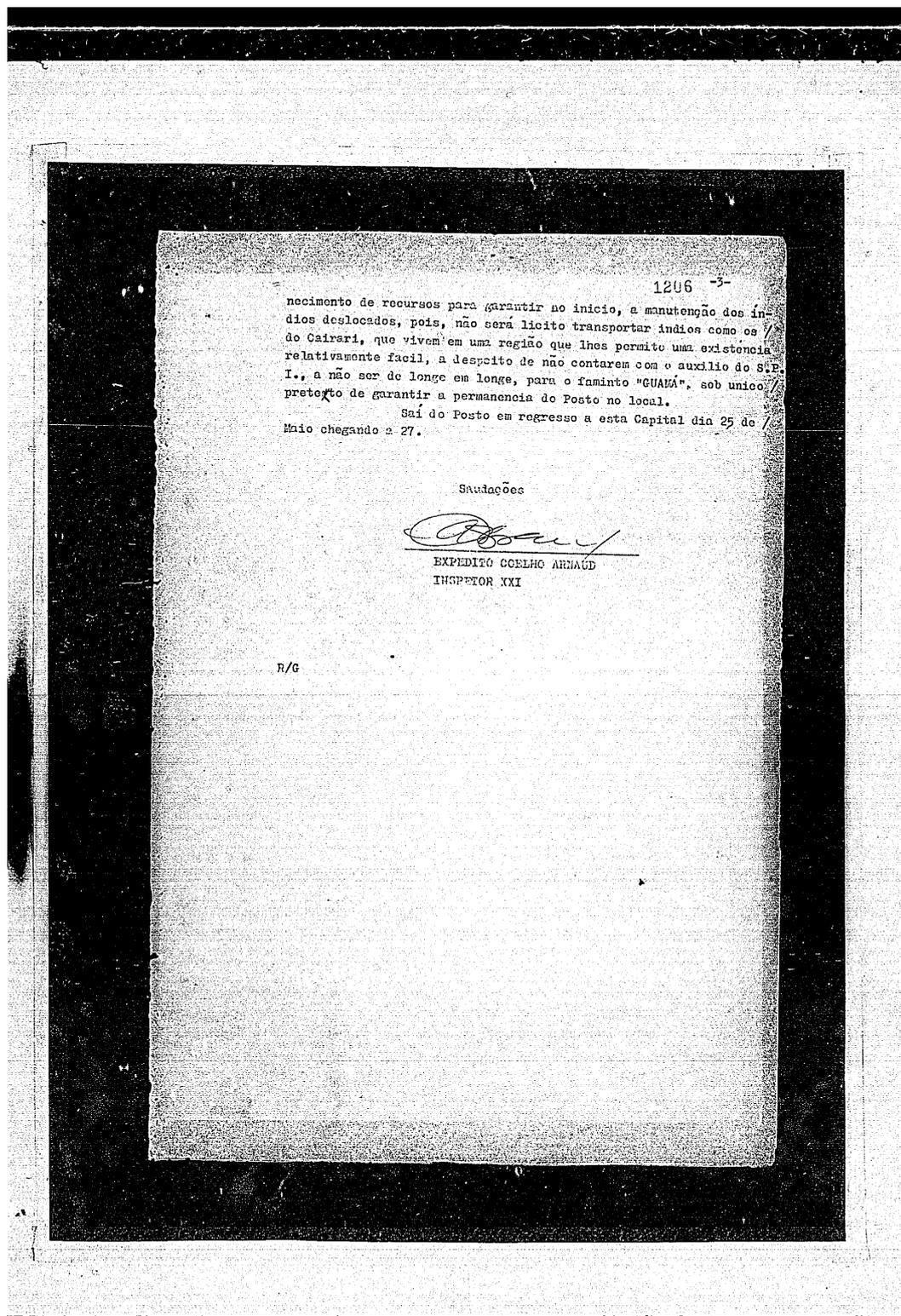
Alimentação:- Nos dias que correm é pessima a alimentação no P.I.T. Tembé - a caça rareia cada vez mais, segundo fui informado; e o peixe também. Quando falta o suprimento de charque, pirarucu, açúcar, café, etc., adquirido em Belém e Ourem com os poucos proventos da produção, o único recurso é o mingau de farinha. Esta foi a situação em que fui encontrar o Posto. Só de longe em longe, conseguem caçar um veado ou uma anta. É uma prova é que apenas dois couros de veado ali existiam.

Estado sanitário:- Deixa muito a desejar o atual estado de saúde dos remanescentes "TREM" ali existentes, motivado, sem dúvida, pela alimentação deficientíssima. Atualmente, não existem quase remédios no Posto. Dias antes de minha chegada, havia falecido um menor. E o índio João Mariano e mais a mulher do índio Felix estavam agonizando, ambos atacados de tuberculose.

Transportes:- Atualmente, existe no Posto "TREM", somente um pequeno batelão em precário estado, não possuindo, o mesmo motor de pópa. Assim sendo, o transporte de gêneros que se vêm efetuando por essa maneira deficiente, onera sobretudo a pequena produção do Posto. Carga de dez Sjan - ida e volta - e a duração de uma viagem do Posto a Ourem, sendo necessária uma tripulação mínima de quatro homens, a qual, só de alimentação, consome quase a metade do total apurado.

Sr. Chefe, não estou nas condições atuais do P.I.T. Tembé. A caldeira que ali será colocada sem dúvida, virá beneficiar muitíssimo o Posto, pois permitirá a instalação de uma pequena serraria, para aproveitamento de madeira, a maior riqueza da região. Acontece, porém, que, o número de índios jurisdicionados ao Posto é insuficiente para um serviço de tal natureza. Torna-se também impraticável uma embarcação com um pequeno motor de centro, adequada a navegação do GUAMÁ, durante todo o ano. A deslocação dos índios Tembé do Gurupi e Turiuara do Cairari, já nas cogitações de V.Sa., poderá resolver em parte o problema, tornando-se, porém, necessário, o for-

continua



Microfilme 17 (página 3): relatório de viagem feito ao PI Tembê com objetivo de fiscalização.