



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS (FCS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS)

DHIOGO REZENDE GOMES

As margens vão à luta: o modo Maíra como resistência tentehar nas relações da T.I
Cana Brava/Guajajara com a BR-226 no Centro-Sul do Maranhão



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação ☒ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

DHIOGO REZENDE GOMES

3. Título do trabalho

AS MARGENS VÃO À LUTA: o modo Maíra como resistência tentehar nas relações da T.I Cana Brava/Guajajara com a BR-226 no Centro-Sul do Maranhão

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Suzane De Alencar Vieira**, Professora do Magistério Superior, em 08/02/2024, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Dhiogo Rezende Gomes**, Discente, em 08/02/2024, às 13:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4372565** e o código CRC **2B258B21**.

DHIOGO REZENDE GOMES

As margens vão à luta: o modo Maíra como resistência Tentehar nas relações da T.I Cana Brava/Guajajara com a BR-226 no Centro-Sul do Maranhão

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Faculdade de Ciências Sociais (FCS), da Universidade Federal do Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social.

Linha de pesquisa: Etnopolíticas, resistências e transformações epistemológicas.

Orientadora: Prof^a Dr.^a Suzane de Alencar Vieira.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Gomes, Dhiogo Rezende

As margens vão à luta [manuscrito]: o modo Maíra como resistência tentehar nas relações da T.I Cana Brava/Guajajara com a BR-226 no Centro-Sul do Maranhão / Dhiogo Rezende Gomes. - 2023. CCCLXIV, 364 f.

Orientador: Profa. Dra. Suzane de Alencar Vieira.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2023.

Bibliografia.

Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, lista de figuras.

1. Relações interétnicas. 2. Tentehar-Guajajara. 3. Terra Indígena Cana Brava. 4. BR-226. 5. modo Maíra. I. Vieira, Suzane de Alencar, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 011/23-D da sessão de Defesa de Tese de **DHIOGO REZENDE GOMES**, que lheconfere o título de Doutor em Antropologia Social, na área de concentração Antropologia Social.

Aos onze dias do mês de dezembro de 2023, às 14:00 horas, via webconferência, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **DHIOGO REZENDE GOMES**, intitulada *AS MARGENS VÃO À LUTA: conflito e resistência tentehar nas relações da T.I Cana Brava/Guajajara com a BR-226 no Centro-Sul do Maranhão*. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: Suzane de Alencar Vieira (PPGAS/UFG - presidente); Indira Nahomi Viana Caballero (membro externo - UFG); Alexandre Ferraz Herbetta (membro interno - PPGAS/UFG); Uirá Felipe Garcia (membro externo - UNIFESP); Francisco Apurinã (Universidade de Helsinki/Finlândia) e Alejandro Fujigaki Lares (membro externo - UNAM/México). O candidato apresentou seu trabalho, foi arguido pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído ao doutorando o seguinte resultado: **aprovado** pelos seus membros. Reabertos os trabalhos, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e os/as demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

AS MARGENS VÃO À LUTA: o modo Maíra como resistência tentehar nas relações da T.I Cana Brava/Guajajara com a BR-226 no Centro-Sul do Maranhão



Documento assinado eletronicamente por **INDIRA NAHOMI VIANA CABALLERO**, Usuário **Externo**, em 05/02/2024, às 15:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Suzane De Alencar Vieira**, Professora do Magistério **Superior**, em 07/02/2024, às 16:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Ferraz Herbetta**, Professor do Magistério **Superior**, em 18/03/2024, às 20:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Mello De Almeida Neto**, Diretor, em 20/03/2024, às 12:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_ace_sso_externo=0, informando o código verificador **4358946** e o código CRC
A5035271.

Referência: Processo nº 23070.070034/2023-38

SEI nº 4358946

Para Cora Gomes e Severino Gomes, minha filha e meu pai que encantaram no meio da
minha caminhada e que agora nos olham da *Terra Bonita*.

Para Otto, Ella e Florbela, filhos que tanto me encantam.

Para Caroline Soares e Aline Almeida, companheiras e mães dos meus filhos.

Para todos os povos indígenas e *terranos* transbordados
nas margens que vão à luta.

AGRADECIMENTOS

Acredito que nossos encontros como os desencontros são conduzidos, antes do ventre e até depois do túmulo, sempre estamos onde, com quem, no espaço e no tempo que devemos estar. Há forças e energias que estão na base de tudo que existe, regendo tudo que foi criado. Tais forças continuam nos movendo e nos acompanhando por todo sempre. Portanto, os bons e maus encontros são regidos e não são obras do mero acaso. Assim, agradeço primeiramente as forças impulsionando minhas vontades e interesses proporcionando meus (des)encontros até aqui. Se essas forças atendem por centenas de milhares de nomes chamados por povos e culturas diferentes no mundo, peço licença para agradecer primeiramente a Maíra que me guiou nessa pesquisa junto aos seus filhos da Terra Indígena Cana Brava.

Nesses caminhos, na minha passagem pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFG, devo agradecimentos aos colegas da minha turma de 2019 dos estudantes indígenas e quilombolas do UFG Diversidade que tanto acrescentaram na minha formação pessoal e estudantil. Obrigado Lidiane Kariu Kariri, Letícia Krahô, Marta Quintiliano, Adelino Carvalho, Anderson Santos, Leonardo Tomé, Mana Rosa, Atílio Malta, lembrando carinhosamente de Débora Santos que junto com a irmã de alma que encontrei em sala de aula, Emília Mota, não me faltaram em momentos difíceis no meio desse caminho, como a passagem do meu pai. Muito obrigado pelos cuidados.

Todos os professores e professoras do programa que indiretamente e diretamente, contribuíram com minha formação em conversas informais, em eventos acadêmicos ou nas disciplinas ministradas pelos professores Alexandre Herbetta, Gabriel O. Alvarez, Alex Ratts, Luís Felipe Hirano, Joana Aparecida, Mônica Pechincha e Suzane de Alencar Vieira que me acolheu como seu orientando, gestando o Hugo Miguel enquanto lecionava, nascia uma professora mãe contribuindo para partos de outros filhos como a minha tese. Tenho que agradecer também pelos afetivos encontros com os *caroanes*, gente boa e bonita do Caroá, Coletivo de Antropologia da Resistência e Ontologias Ambientais coordenado pela Suzane.

Lembrando ainda dos mestres que passaram por minha vida antes do doutorado, aos professores e antropólogos que foram meus primeiros exemplos para trilhar esse caminho junto aos povos indígenas, André Demarchi, Odilon Dias e Odair Giraldin da UFT, obrigado pelos nossos bons encontros.

Agradeço a minha família, base para que cada passo fosse dado. Aos meus pais, Seu Gomes e Dona Rosimere pela educação, sustento e pelos afetos. Minhas companheiras nessa estrada da vida, mães dos meus filhos: minha mais velha, Florbela, Otto e Ella, nossos *gêmeos*

em eterno desequilíbrio que vieram ao mundo no meio deste trabalho. Caroline Soares e Aline Almeida que seguraram as pontas em suas jornadas materna e profissional acumulando cargas físicas e mentais para que eu tivesse tempo, espaço e cabeça para estudar. Obrigado por todo amor e cuidado.

Pelos caminhos da tese, agradeço aos encontros nas veredas virtuais e presenciais que tive com o agente da FUNAI aposentado, Wagner Pereira Sena, as conversas preliminares com Telmisto Guajajara e ao grande Francisco Apurinã, muito grato pelas nossas conversas durante a pesquisa. Aos membros da banca de qualificação: Uirá Garcia, Indira Caballero e Alejandro Fujigaki, muito grato pelas contribuições.

Sem força de expressão, essa tese não seria possível sem o povo Tentehar-Guajajara da T.I Cana Brava e de outras terras. Homens, mulheres, jovens e anciãos que tiveram contato comigo, transformando-me: Genildo Pipipã e sua filha Elany Rosa Guajajara, Domingos Guajajara (em memória), Magno Guajajara e sua esposa Michelly Guajajara, Arão Marizê Lopes Guajajara e Alessandra Bento Guajajara, Osvaldo Xapaye, pajé João (*zu'i miri*), Danilo Guajajara (Logan), Raiane Guajajara, Alexssandra Guajajara, Sebastião Bento Guajajara, José Luciano Guajajara e sua nora Kerliane Guajajara, Pedro Carvalho Guajajara, o *tàmuz* Ireño Camilo, Dadá Guajajara, Lamartine Guajajara, todo elenco do nosso filme *Ma'e Ikwaw Paw: além das margens* (2022).

Incomensuráveis agradecimentos ao acolhimento que tive na aldeia Sabonete do Leão, aos afetos da família que me ensinou o que é viver no *modo Maíra*. Obrigado ao grande *tàmuz* Zé Leão Guajajara, a Francisco Leão Guajajara, Maria Lucilene Guajajara, Maria Avelino Guajajara, Herian Leão Guajajara, Maurício Amorim Guajajara, Vigian Leão Guajajara, Alcione Guajajara (Cabeludo), Franciel Fernandez Guajajara, Heraldo Leão Guajajara, Neusilene Alexandre Guajajara e Taiãna Leão Alexandre Guajajara.

Katu... Ikatuahy, aha putar ihe rihi!

*Somos eu, somos sujeitos, somos quem descreve, somos quem narra,
somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade.*

Grada Kilomba (2019, p.238).

*Nós somos pessoas que sonham no território, e o território sonha junto
com a gente. Se ele se sente ameaçado, se se sente agredido, ele vai
falar conosco, e todos da aldeia vão ter o mesmo sonho.*

Glicéria Tupinambá (2023, p.186).

RESUMO

Esta tese trata das relações interétnicas no âmbito da Terra Indígena Cana Brava, cortada pela BR-226 na região Centro-Sul do Maranhão. Nesse contexto, os Tentehar-Guajajara se apresentam produzindo uma política de aproximação para controle e resistência dos impactos da rodovia como projeto desenvolvimentista, diante das mudanças e transformações do sistema-mundo. Apresenta-se um conjunto de agências e estratégias que se estabeleceram com base cosmológica nos tempos míticos da criação da sua gente, maturado nos quatro séculos de contatos com a colonização e a sociedade nacional. Nesse processo de agência indígena no presente, os Tentehar carregam suas referências de luta nos mitos de fundação do seu povo pelo demiurgo Maíra e seus filhos gêmeos, Maíra'yr e Mucura'yr. A historicidade tentehar é pautada na ancestralidade, valorizando as lutas travadas pelos *antigos*, seguindo um encadeamento de tempos históricos conjecturados pelos próprios indígenas em detrimento de cronologias ocidentais lineares e dominantes. Este modo de ser-fazer tentehar congrega toda a plasticidade desse povo tecendo uma política de resistência, transitando entre recuos e *aproximações controladas* sob o *modo Maíra*, observadoras dos limites junto aos *karaiw* (não-indígenas), desde os primeiros contatos coloniais, passando pelos conflitos na demarcação da terra e expulsão de povoados invasores, até o estabelecimento do *pe pihun* – caminho preto, a rodovia no século XXI, tempo no qual as margens vão à luta.

Palavras-chave: Relações interétnicas. Tentehar-Guajajara. Terra Indígena Cana Brava. BR-226. modo Maíra. Aproximações controladas

ABSTRACT

This thesis deals with interethnic relations within the Cana Brava Indigenous Land, crossed by BR-226 in the Center-South region of Maranhão. In this context, the Tentehar-Guajajara present themselves as producing a policy of approximation to control and resist the impacts of the highway as a developmental project, in the face of changes and transformations in the world system. A set of agencies and strategies are presented that were established on a cosmological basis in the mythical times of the creation of their people, matured in four centuries of contact with colonization and national society. In this process of indigenous agency in the present, the Tentehar carry their references to the struggle in the myths of the founding of their people by the demiurge Maíra and his twin sons, Maíra'yr and Mucura'yr. Tentehar historicity is based on ancestry, valuing the struggles fought by the ancients, following a chain of historical times conjectured by the indigenous people themselves to the detriment of linear and dominant Western chronologies. This tentahar way of being-doing brings together all the plasticity of these people, weaving a policy of resistance, moving between retreats and controlled approaches under the Maíra way, observers of the limits with the karaiw (non-indigenous), from the first colonial contacts, through the conflicts in the demarcation of land and the expulsion of invading villages, until the establishment of the pe pihun – black road, the highway in the 21st century, a time in which the margins are fighting.

Keywords: interethnic relationships. Tentehar-Guajajara. Cana Brava Indigenous Land. BR-226. Maíra mode. Controlled approaches

LISTA DE IMAGENS

Figura 1. T.I Cana Brava/Guajajara. Mapa adaptado (Ampliado).....	18
Figura 2. Bloqueio da BR-226 em protesto aos assassinatos de dois caciques. 08/12/2019. ..	18
Figura 3. Crianças sentadas e brincando no asfalto. Trecho da BR-226 na T.I Cana Brava. 07/08/2020.	19
Figura 4. Charge publicada no jornal O Estado do Maranhão. Edição de 27.11.1996. Editorial. p. 4.....	22
Figura 5. Nossas famílias na aldeia Sabonete do Leão – T.I Cana Brava e na aldeia Zutiwa – T.I Araribóia (foto no igarapé).....	32
Figura 6 Dhiogo Rezende, Francisco Leão, Heraldo Leão e José Leão. Aldeia Sabonete do Leão. T.I Cana Brava. 28/11/2017	77
Figura 7. Tayana Leão Guajajara participando de manifestação contra a tese do Marco Temporal na BR--226. T.I Cana Brava. 30.05.2023	138
Figura 8. Seu Francisco em uma parte da garagem/cozinha/terraço/oficina. 7.10.2021	156
Figura 9. Garagem-cozinha-terraço-oficina. Aldeia Sabonete do Leão. T.I Cana Brava	157
Figura 10. Dona Maria trabalhando em casa, na sua estamparia. Aldeia Sabonete do Leão – T.I Cana Brava 19.10.2023	158
Figura 11. Francisco Leão Guajajara e sua cadeira. Aldeia Sabonete do Leão, T.I Cana Brava. 18/04/2021	160
Figura 12. Seu Alcebíades mostrando o ralador de mandioca que elaborou. Aldeia Cajazeiras - T.I Cana Brava	161
Figura 13. Para além das margens - um mundo	166
Figura 14. A casa do filho, na frente da casa do pai	167
Figura 15. A casa do Zé Leão	167
Figura 16. Protegendo as raízes do povo	168
Figura 17. O descanso do Leão	168
Figura 18. Tàmuz - As raízes da nossa gente.....	169
Figura 19. Olhos atentos	169
Figura 20. Pe pihun da aldeia Sumaúma - uma das mais antigas da Cana Brava.....	170
Figura 21. Açude da Sumaúma - fonte de alimentação na época da pandemia.....	170
Figura 22. O pe pihun e as torres de energia - conflito e resistência	171
Figura 23. Pé de Sumaúma - testemunha vigilante do pe pihun (caminho preto)	171
Figura 24. Caminhar junto ao perigo	172
Figura 25. Entre o perigo e a sombra	172
Figura 26. Fechar buracos - abrir buracos.....	173
Figura 27. Dois lados, duas moedas.....	173
Figura 28. Outro tipo de caça.....	174
Figura 29. Aldeia Sobradinho - sempre alerta	174
Figura 30. Quebra-molas - um aliado	175
Figura 31. Ywyximorer - encobertos pela poeira	175
Figura 32. As graças na desgraça.....	176
Figura 33. Pe pihun - "nem tão preto assim"	176
Figura 34. Estado e abandono	177
Figura 35. Denúncia do futuro	177

Figura 36. Aldeia Aliança - margens das margens	178
Figura 37. Aldeia El-Betel	178
Figura 38. Das latadas as barraquinhas	179
Figura 39. Aldeia Ingarana.....	179
Figura 40. Ainda falta muito.....	180
Figura 41. Subindo para aldeia Sapucaia - o sol permanece mesmo quando a noite cai	180
Figura 42. Hàir (mel) - nossa riqueza	180
Figura 43. Aldeia Sobradinho	181
Figura 44. Apropriação das cordinhas do pastor Francisco	181
Figura 45. Único trecho das cordinhas na Cana Brava. Proximidades da aldeia Sapucaia ...	182
Figura 46. Aproximação - presença no pe pihun	182
Figura 47. Pe pihun do karaiw - Pe pihun do parente	183
Figura 48. Roça de mandioca da aldeia Sabonete do Leão.....	183
Figura 49. Tempo ruim	184
Figura 50. Jatobá - uma farmácia.....	184
Figura 51. Controle - de olho no pe pihun	185
Figura 52. Lembrando o gado que virou parente - ou quase.....	186
Figura 53. Contenção de focos de incêndio orientada por Heraldo Leão na aldeia Sabonete do Leão. 08.10.2021.....	210
Figura 54. Magno Guajajara na reunião com DNIT. Câmara Municipal de Grajaú. 29.04.2021	218
Figura 55. Cartazes para divulgação nas mídias sociais. Festas ocorridas em 2019 na aldeia Zutiwa - T.I Araribóia e na aldeia Monalisa - T.I Cana Brava.	224
Figura 56. Logos usadas nas mídias sociais tentehar.....	226
Figura 57. Indígenas Tentehar-Guajajara em protesto na Ponte de Cimento - BR-226, Grajaú-MA. 30.08.2023	227
Figura 58. Magno Guajajara fazendo um vídeo para postagem nas mídias tentehar no protesto da BR-226, Grajaú-MA. 30.08.2023.....	227
Figura 59. Postagem nos stories do Instagram de Raiane Guajajara. 30.08.2023	228
Figura 60. Print da Postagem de Magno Guajajara no Instagram, no dia 20/05/2021	229
Figura 61. Cartaz oficial de divulgação do filme documentário produzido e dirigido por Heraldo Leão Guajajara e Dhiogo Rezende Gomes. Agosto de 2023	230
Figura 62: Heraldo Leão e o pé de limão no seu quintal. 18/04/2021. Aldeia Sabonete do Leão. T.I. Cana Brava	288
Figura 63. Zutai Puruahu – Árvore Buchuda	295
Figura 64. Heraldo Leão e Francisco Leão catando os frutos da Árvore Sabonete. Aldeia Sabonete do Leão.	299
Figura 65. Postagem de Zahy Tentehar divulgando espetáculo (musical de memórias). 14/09/2023	309
Figura 66. O maracá na casa do Heraldo.	318

LISTA DE ABREVIACÕES

ABL – Academia Brasileira de Letras

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

BEC – Batalhão de Engenharia e Construção

CGLIC – Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental

CVRD – Companhia Vale do Rio Doce

DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

DPDS – Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

ECT – Estudo do Componente Indígena

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFMA – Instituto Federal do Maranhão

ISA – Instituto Socioambiental

ISPN – Instituto Sociedade, População e Natureza

MPF – Ministério Público Federal

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG's – Organizações Não Governamentais

PBA – Plano Básico Ambiental

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PF – Polícia Federal

PFC – Projeto Ferro-Carajás

PGC – Programa Grande Carajás

PIBIC - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

PM – Polícia Militar

PRF – Polícia Rodoviária Federal

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

SESAI – Secretaria de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

STF – Supremo Tribunal Federal

SUS – Sistema Único de Saúde

TAC – Termo de Ajustamento de Conduta

TRF – Tribunal Regional Federal

UFG – Universidade Federal de Goiás

UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Os Tentehar, a Terra Indígena Cana Brava-Guajajara, a Rodovia BR-226 e a pesquisa.....	13
CAPÍTULO 1.....	43
Povos indígenas entre uma antropologia histórica e uma história antropológica	43
1.1 Antropologia estrutural histórica: em busca de uma base histórico etnográfica.....	43
1.2 Os Tentehar na história	55
1.3 Introduzindo os tempos da história: ação tentehar no mundo.....	63
CAPÍTULO 2.....	80
Ancestralidade e o <i>modo Maíra</i> : de Alto Alegre ao <i>pe pihun</i> (caminho preto) – Rodovia BR-226.....	80
2.1 O tempo de Alto Alegre	80
2.2 O Tempo de São Pedro dos Cacetes	98
2.3 O Tempo do <i>pe pihun</i> – Rodovia BR-226	109
2.4 História, política e ancestralidade no <i>modo Maíra</i>	128
2.5 O <i>modo Maíra</i> e seu regime de <i>aproximação controlada</i>	138
2.6. O multifacetismo do <i>modo Maíra</i>	150
INTERLÚDIO	162
Olhares encruzados: margeando o <i>pe pihun</i> – caminho preto.	162
CAPÍTULO 3.....	187
Na guerra da comunicação: ecos, tons e megapixels do <i>modo Maíra</i>	187
3.1. No ar, a voz das margens	191
3.2. Luz, câmera, <i>modo Maíra</i> em ação.....	231
3.3. “Pintados para guerra” contra os “fora da lei”	252
CAPÍTULO 4.....	267
Das encruzilhadas: de <i>pe</i> (caminho) ao <i>pe pihun</i> (caminho preto)	267
4.1 Os Tentehar: caminhanes (<i>wata har</i>) e seus caminhos (<i>pe</i>)	273
4.2. Os caminhos dos <i>Karowara</i> e do Pajé João atravessados pelo <i>pe pihun</i> (caminho preto).	300
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	334
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	340

INTRODUÇÃO

Então temos essas comunidades humanas, que adaptaram suas formas de vida ao coletivo e ao uso comum do território. Eles são o principal alvo, nesse tempo em que nós estamos vivendo agora, de um tipo de violência que inclui a discriminação, uma violência cultural, e que também passa por outras violências, como a invasão desses territórios e um incentivo a um tipo de desenvolvimento e ocupação de algumas áreas onde esses povos vivem, pelo projeto colonial.

É construir rodovias, estradas, portos, aeroportos. É transformar o rio numa linha reta para ele servir de transporte, as hidrovias. Então, esses territórios estão sendo, na Terra, no planeta, aqueles pontos de resiliência, aqueles pontos de do-in no planeta. É como se fosse um do-in no corpo da Terra.

Ailton Krenak (2021, p.103)

Os Tentehar, a Terra Indígena Cana Brava-Guajajara, a Rodovia BR-226 e a pesquisa.

Os Tentehar assim se autodenominam, *povo ou gente verdadeira* na sua língua, a *ze'egete* (fala verdadeira), esses indígenas se estabeleceram em várias terras no vale da Amazônia oriental. Entre os regionais maranhenses e nas mídias locais, são mais conhecidos como Guajajara, nome dado pelos Tupinambá segundo Gomes (2002), referindo-se em tupi, a expressão *wazay'w yzara*, “*povo do cocar*”. Um grupo que por razões desconhecidas na literatura etnográfica, se apartou e migrou séculos atrás estabelecendo-se no nordeste paraense fronteirando com o Maranhão, é chamado de Tembé, Wagley e Galvão ([1949] 1961) dizem que ambos se reconhecem como Tentehar, falantes de uma mesma língua da família Tupi-Guarani, do tronco Tupi, entendendo-se como pertencentes da mesma tradição cultural. Ouvi na Cana Brava que tal separação ocorrida séculos atrás, está atrelada ao processo de movimentação tentehar forçada pela colonização, quando desde a região da baixada maranhense, os parentes vieram *nas*

pontas dos pés dos brancos como dizem. A separação em dois grupos seria parte de uma estratégia visando a continuidade do povo Tentehar diante da possibilidade de extermínio.

Em agosto de 2021, houve o primeiro encontro do povo Tentehar depois da separação, o evento ocorreu na casa dos parentes no lado paraense, na Terra Indígena Alto Rio Guamá, foi uma grande celebração Tembê-Guajajara divulgada em vídeos e fotos pelos indígenas em suas mídias sociais. As lideranças discutiram estratégias de resistência na defesa de suas terras.¹ No Maranhão, os Tentehar-Guajajara vivem numa área extensa compreendendo desde o vale dos rios Pindaré mais ao norte, até o Médio Mearim na região Centro-Sul do Estado. A Terra Indígena Cana Brava/Guajajara é uma das dezenove terras indígenas demarcadas no Maranhão, os Tentehar estão presentes em doze delas, em oito, incluindo a Cana Brava, vivem de forma exclusiva². Em quatro terras³, convivem dividindo-as com os Awá-Guajá, Gavião Pycobjê e com os Krikati.

Os Tentehar-Guajajara, entre os povos indígenas no Maranhão, destacam-se com o maior contingente populacional, Coelho (2002) trouxe dados de 13 mil pessoas, somando com outros povos no Estado, eram 20 mil indígenas no início deste século. A pesquisadora problematizou o histórico de perdas populacionais desde os primeiros contatos entre nativos e colonizadores franceses no início do século XVII, quando eram estimados 200 mil indígenas no Maranhão. Ainda, apontou a problemática das relações interétnicas em suas dinâmicas históricas, entre a colonização e os regimes contemporâneos de colonialidades com operações genocida e etnocida. Consta uma relativa recuperação populacional, principalmente pelo advento da luta política dos movimentos indígenas desde as décadas de 70 e 80, culminando nas demarcações de terras e outros direitos na Constituição Federal de 1988. Gomes (2002) estimou que somente a população Tentehar-Guajajara, alcançaria a marca de 20 mil pessoas em 2030, quando o antropólogo registrou 11.929 indígenas em 1999.

Levando a previsão de Gomes em consideração, a população indígena geral no Maranhão no ano de 2000, era de 27.571 pessoas em dados do censo populacional do IBGE (2005). Sem muita precisão pelas dificuldades censitárias em sua burocracia, mas também, pela negação da identidade indígena e nas defasagens dos registros pelos órgãos

¹ Esse encontro foi realizado por federações e organizações indígenas em parceria com ONG's indigenistas. Ver no site do ISPN: <https://ispn.org.br/apos-407-anos-povo-tenetehar-se-reune-para-celebrar-a-resistencia/>

² São as Terras Indígenas Cana Brava/Guajajara, Bacurizinho, Rio Pindaré, Lagoa Comprida, Rodeador, Urucú-Juruá, Vila Real, Morro Branco

³ São as Terras Indígenas Caru, Araribóia, Governador e Krikati.

indigenistas oficiais, a população Tentehar-Guajajara no ano 2000, estava estimada em 13.100 pessoas ao menos, contando com os que viviam dentro das Terras Indígenas (SCHRÖDER, 2002). Já em 2010, a população indígena no Maranhão, contava com 35.272 pessoas, dessas, 24.428 eram Tentehar-Guajajara (IBGE, 2012).

Depois de atrasos e percalços na realização do censo que deveria ser concluído em 2020, ainda em plena pandemia de covid-19, tal ação foi descontinuada na gestão Bolsonaro (2018-2022), sendo executada durante o ano de 2022 e seus resultados, passaram a ser divulgados somente em 2023. Houve um grande crescimento demográfico, de menos de 900 mil no censo em 2010, a população indígena no Brasil saltou para 1.639.535 pessoas em 2022. Um número importante no contexto da colonização, mas é bom lembrar que se trata de uma pequena fração dos milhares de povos e dezenas de milhões de indígenas que viviam nas terras que serão denominadas pelos invasores como América e Brasil (BANIWA, 2022). No Maranhão, os indígenas somam 57.214 pessoas⁴ atualmente, dessas, os Tentehar-Guajajara são ao menos 32 mil pessoas em suas T.I's demarcadas⁵, não contando com o universo de 15 mil indígenas vivendo fora das aldeias nas cidades maranhenses⁶ (IBGE, 2023). A população tentehar extrapolou a previsão de Gomes (2002) bem antes de 2030.

As informações demográficas da população indígena são historicamente desconstruídas, imprecisas e desatualizadas, condições que recebem muitas críticas das lideranças Tentehar, principalmente quando os números populacionais são considerados para efeitos de políticas públicas e reivindicações de direitos aos órgãos indigenistas oficiais e junto as administrações públicas municipais, estadual e federal. Tratam-se de populações flutuantes com muitos deslocamentos, movimentos migratórios pendulares, há muitos indígenas vivendo em cidades, estudando e trabalhando, mantendo residências duplas e assim, ficando fora das contagens e censos demográficos oficiais.

⁴ 3º estado do nordeste com maior população indígena, atrás de Bahia e Pernambuco. Fonte: IBGE (2023).

⁵ Mais uma vez, os Tentehar-Guajajara aparecem em dados do censo como maior população indígena do Maranhão. Nos resultados parciais do censo indígena 2022, no site do IBGE, constam dados demográficos por estados, cidades e por Terras Indígenas. Não há dados demográficos por povos/etnias indígenas. Eu somei as populações das terras habitadas pelos Tentehar-Guajajara. Assim, deve ter bem mais pessoas desse povo no Maranhão, vivendo fora das aldeias. Os indicadores estão nessa página do censo 2022: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>. Acesso em: 25 ago. 2023.

⁶ Nas três cidades que abrangem a TI Cana Brava, há uma população indígena fora das terras indígenas somando 3.141 pessoas. Grajaú tem 7.904 indígenas – 5.984 dentro de TI's e 1.920 fora. Jenipapo dos Vieiras tem 7.880 indígenas – 7.701 dentro de TI's e 179 fora. Barra do Corda tem 5.530 indígenas – 4.488 vivendo em TI's e 1.042 fora. Pela quantidade de Terras Tentehar, além da Cana Brava próximas desses municípios, boa parte desses indígenas vivendo fora das TI's pode ser Tentehar. Fonte: IBGE (2023).

A Terra Indígena Cana Brava que teve sua demarcação homologada no início da década de 1990, tem 137 mil hectares, as lideranças dessa T.I afirmam que há entre 80 e 100 aldeias, a maioria situada às margens da Rodovia Federal BR-226. Quando iniciei esta pesquisa, números de órgãos indigenistas oficiais apontavam para uma população de 4.510 pessoas na Cana Brava (SOCIOAMBIENTAL, 2021), menos da metade do levantamento feito pelos próprios indígenas. Em conversa com o Cacique Luciano Guajajara da aldeia Coquinho, que também se apresenta como Presidente do Conselho de Lideranças da T.I Cana Brava⁷, seu levantamento populacional independente, apontou para mais de 10 mil Tentehar vivendo nessa terra,⁸ batendo com números oficiais do último censo (IBGE, 2023).

A Rodovia Federal BR-226 liga a capital do Rio Grande do Norte, Natal, a cidade de Paraíso do Tocantins. No Maranhão, é considerada um grande corredor para fins econômicos, importante via de comunicação do centro-sul maranhense em direção ao Norte do país, com conexões no sentido do Tocantins e do Pará, como no sentido Nordeste, rumo as capitais São Luís e Teresina. Na Amazônia oriental, a abertura de estradas vicinais e construções de rodovias são parte do contexto de estabelecimentos de grandes projetos desenvolvimentistas na região desde a década de 1960. A BR-226 é a maior e última obra de um complexo viário e de infraestrutura na região que data do final do século XIX, seu traçado atual, advém em grande medida de aberturas no sertão maranhense atendendo interesses comerciais e de intercambio até intelectual, de comunicação entre as elites e a população em geral das duas maiores cidades dessa região, Barra do Corda e Grajaú (ZANNONI, 2021).

Destaca-se nesse sentido, o Programa Grande Carajás (PGC) que no Maranhão, sofreu influência do Projeto Ferro-Carajás mantido pela Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), cruzando o estado através de uma linha de trem para transporte de minérios perpassando pelos sertões até a região portuária no litoral ludovicense. O complexo desse projeto acelerou na década de 80 o grau de avanços do capital na região, promovendo

⁷ Essa organização é muito contestada por outras lideranças da T.I Cana Brava visto que não há de fato um líder geral que responda por todo território, como indica o cargo de presidente de tal conselho de caciques. Assim é com qualquer entidade interna que arrogue representar as lideranças e todo o povo. Para efeitos de negociação com órgãos oficiais dos governos e diante da sociedade não-indígena, algumas aldeias e suas lideranças lançam mão dessa vinculação. Assim, tal entidade é legitimada e usada no contexto de movimentações da Aldeia Coquinho (uma das mais populosas) que dispõe de força política junto a outras aldeias e lideranças abrangentes de sua área na Terra Indígena. Além da Coquinho, as aldeias El Betel e Santa Maria agregam forças políticas e suas lideranças descentralizam o poder na T.I Cana Brava.

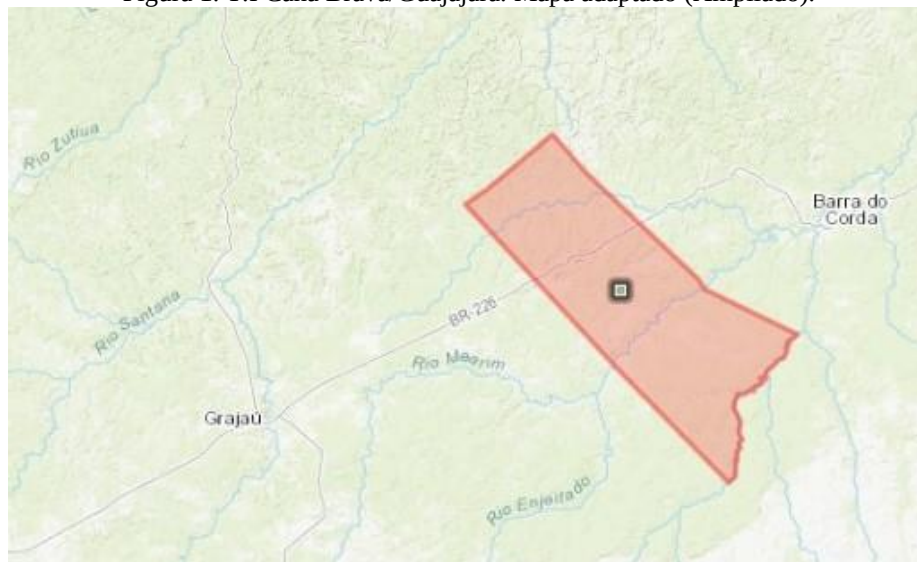
⁸ Vivem na T.I Cana Brava 10.824 pessoas, dessas, 10.662 são declaradas indígenas. Há 2.665 domicílios ocupados permanentemente. Uma média de 4 moradores por domicílio. Fonte: IBGE (2023).

invasões e destruição sobre terras indígenas numa grande área de influência, impactando mais de uma dezena de povos indígenas e outras comunidades não-indígenas no Pará e no Maranhão, entre eles, os Tentehar-Guajajara. Consorciado com projetos da Eletronorte, tal programa chega nas proximidades da Cana Brava e outras terras tentehar antes dos anos 90 (FERRAZ; LADEIRA, 1991).

A Terra Indígena Cana Brava é cortada pelo *pe pihun*, (caminho preto), como chamam os Tentehar, compreendendo um trecho de 23 km. Com o primeiro asfaltamento realizado entre o final da década de 1990 e início do ano 2000, há uma explosão de atentados as integridades indígenas no crescimento exponencial da violência com muitas invasões, intensificando situações de tensão e de transtornos nas relações interétnicas na região. Animais foram mortos indiscriminadamente, árvores nativas foram traficadas e dezenas de centenas de vidas indígenas foram ceifadas, adultos, crianças, anciãos e lideranças foram vítimas com sequelas permanentes e tantas outras fatais no contexto de “acidentes”, atropelamentos e até, de atentados com armas de fogo e assassinatos nessa área.

Trata-se de uma escalada de violência dentro de um complexo de preconceitos e racismos cotidianos, estigmas e deteriorações da identidade e da imagem indígena na região, tudo no contexto de um tumultuado e nebuloso processo de licenciamento ambiental que em décadas, ainda não se concluiu. Os Tentehar seguem aperfeiçoando suas estratégias de luta e resistência num intenso movimento de *aproximação controlada* da rodovia. Orientados por pressupostos de ordem cosmológica, desempenham variadas táticas que vão da negociação com os governos e seus órgãos até o bloqueio da estrada, entre outras manifestações demonstrando força e tenacidade diante dos conflitos potencializados pelo fluxo rodoviário, pelas pressões invasoras de caçadores e madeireiros, dos desmatamentos e dos interesses políticos e econômicos do agronegócio e do desenvolvimentismo na região.

Figura 1. T.I Cana Brava/Guajajara. Mapa adaptado (Ampliado).



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA)

Figura 2. Bloqueio da BR-226 em protesto aos assassinatos de dois caciques. 08/12/2019.



Fonte: Site G1 Maranhão/Divulgação Redes Sociais.

Figura 3. Crianças sentadas e brincando no asfalto. Trecho da BR-226 na T.I Cana Brava. 07/08/2020.



Fonte: Arquivos do autor.

A partir dos contatos e relações com os Panhi-Apinajé e outros povos Jê no Tocantins e do Maranhão enquanto professor da educação básica e estudante de mestrado, filiei-me digamos assim, as temáticas e questões indígenas na região, seja como militante de suas causas ou como pesquisador. Apontamentos da problemática central tratada nesta pesquisa, apresentaram-se num trabalho anterior, quando abordei o ensino de história na educação escolar indígena apinajé, temática inserida no histórico da TI Apinajé junto a cidade de Tocantinópolis, nas ameaças que a construção da Rodovia Transamazônica significou para esse povo que se levantou desviando parte dessa obra na autodemarcação de sua terra na década de 80 (GOMES, 2016).

No Maranhão, meu trabalho seguiu nesse caminho⁹, na cidade de Grajaú, conheci professores indígenas e lideranças Tentehar-Guajajara das T.I's Morro Branco e Bacurizinho primeiramente, orientei alunos indígenas em projetos de pesquisa e de iniciação científica (PIBIC) que aprovei no Instituto Federal do Maranhão (IFMA). Os projetos discutiam as relações interétnicas na região. Assim, despertei interesse por compreender melhor as relações presentes entre a população da Terra Indígena Cana Brava e a Rodovia Federal - BR-226. Condição que promove e realimenta animosidades

⁹ Deixei o Tocantins e fui morar no Maranhão em decorrência de ter passado no concurso para professor do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), onde leciono no Campus Grajaú a disciplina de história desde setembro de 2016.

históricas de vários conflitos e um clima de tensões ligadas as terras indígenas e o processo de invasão e povoamento na região.

No primeiro momento, antes de estabelecer relações com os Tentehar da Cana Brava, na elaboração do projeto, desta proposta de pesquisa para submeter na seleção do Programa de Doutorado em Antropologia Social da UFG (PPGAS) em 2019, tentei acumular dados e registros sobre os indígenas da região, garimpando as referências etnológicas e etnográficas tupi e tentehar. Como aponta Ingold (2019a), ao me armar com conhecimentos “sobre”, logo estava me fechando, preso aos pressupostos teóricos do que seria a famigerada, porém, deturpada relação entre indígenas e a rodovia. O conhecimento “[...] nos dá poder, controle e imunidade para atacar. Mas, quanto mais nos refugiamos nas fortalezas do conhecimento, menos atentos estamos ao que acontece a nossa volta. Para que se preocupar em observar, diz-se, quando já conhecemos?” (INGOLD, 2019a, p.11).

As minhas hipóteses surgiam orientadas pelo que eu observava de fora, nos incômodos que sentia no ambiente de trabalho e na cidade, com colegas, alunos, populares usuários da BR-226, referindo-se a Terra Indígena Cana Brava e sua população de forma degradante e racista, sendo sua existência um problema de fato nessa lógica ocidental, uma barreira aos caminhos que levam ao “desenvolvimento” regional. Assimilei primariamente que em resposta, os indígenas se associavam de forma invertida, identificando a rodovia enquanto obra ou projeto, como grande ameaça aos seus direitos, sua identidade e sua integridade em sua terra e assim, lutariam contra a sua existência, rejeitando-a intransigentemente. Com o passar do tempo e com aproximações, a chave de entendimento começou a mudar, assim como na relação com a rodovia asfaltada, o mesmo ocorre com os serviços de saúde e de educação nas terras indígenas, os Tentehar como apontou Almeida (2012, p.18), em relação as escolas e a escolarização, aos postos médicos e a medicalização, “questionam-se suas formas, não a sua existência”.

Essas eram as conjecturas da relação “índios” e “estrada” que eu pensava, olhando de longe primeiramente, depois, tendo o olhar de perto associado ao trabalho de campo que pretendia desenvolver, quase que como área de prospecção, dando conta de mais extrações de dados para confirmar, endossar o conhecimento que julgava ter dessa questão. Dessa forma, os Tentehar poderiam aparecer representados ora na essência de “índios guerreiros” contra os males da rodovia ou como suscetíveis as inexoráveis transformações decorrentes das relações no caráter desenvolvimentista da rodovia, com a indianidade tragada ou desestabilizada pelo potencial assimilador dos projetos liberais no

capitalismo tardio. Esses dois caminhos foram-me sugeridos pela literatura etnográfica em autores como Wagley; Galvão ([1949] 1961) e Gomes (2002). Em tais obras, os Tentehar foram lidos durante a segunda metade do século XX, adentrando no século seguinte, entre o “paradigma da aculturação” e o da “sobrevivência étnica”, essa última condição, entendida pela força e pelas estratégias de resistência que esse povo desenvolveu no contato com a sociedade envolvente.

Os discursos do antropólogo como forma e o do nativo como matéria, foram com o tempo de pesquisa/convivência entrelaçando-se ao invés de se definirem em absoluto, como distintos por oposição. Admitindo que o primeiro (observador) e o segundo (observado) fazem parte da mesma cultura (humana), prezando por alguma honestidade na relação, destaca-se a consciência de uma igualdade ontológica de direito que não deve enganar e ser passada como uma igualdade de fato. Mesmo querendo por princípios éticos, aparar arestas nas diferenças com ou sem romantismos de uma relação antropológica simétrica, enfrentam-se os complexos dos regimes de sentidos para “observador” e “observado”, entre tradução e traição para ambos.

Diante dessa meta-alteridade entre os Tentehar e principalmente com Heraldo Leão, como sujeito desta/nesta pesquisa, exercitei sem nenhuma facilidade e longe de alguma pretensão de êxito resoluto, uma postura cruzando meus mergulhos de experiência na Cana Brava. Passei pelos sentidos do visto e ouvido até os momentos da escrita, tendo como sul orientador, a noção de que nessa relação iniciada e não encerrada nos prazos institucionais da pesquisa, fomos – estamos sendo transformados constantemente, desestabilizando nossas posições em nossos mundos, sendo nativos e antropólogos uns dos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a).

Heraldo Leão, numa de nossas primeiras conversas sobre a BR-226, falou duas coisas muito significativas tratando de “pontos de vista” do “observador-observado”, colaborando para que eu repensasse essa relação na pesquisa. Disse-me primeiramente: *“quando se cava um buraco para tapar outro, você tem outro buraco, outro problema”*. Estava se referindo ao asfaltamento da rodovia, sua noção de “resolução de problemas” é bastante prática quanto a crítica que elabora. Logo depois, Heraldo disse: *“o problema do ‘branco’ é pensar que índio não é mais índio, que a gente não pensa mais como índio”*. Da forma que fora realizada a obra, com autorização das lideranças indígenas na época, configurou uma contradição que é própria das relações interétnicas, nas ambiguidades do que significam “problemas” e “soluções” para indígenas e não-indígenas.

Figura 4. Charge publicada no jornal O Estado do Maranhão. Edição de 27.11.1996. Editorial. p. 4.



Fonte: Vol. 2 do processo da FUNAI nº 08620.000982/1998. Assunto: BR-226 – Pavimentação.

A charge acima traz vários elementos pejorativos da identidade indígena de forma genérica e estereotipada, deteriorando a imagem tentehar nesse processo de “liberação” das obras de asfaltamento da BR-226. Os Tentehar da Cana Brava, principalmente por meio das lideranças, fazem o devido contraponto sempre que podem em contextos de reuniões e audiências públicas tratando de questões legais da rodovia com as autoridades. Sabem que travam uma *guerra da comunicação* na região, tentam controlar os efeitos dessas imagens geradas no jogo das relações interétnicas, pois em certa medida, tal imagem de “favoráveis ao asfalto” também é manipulada pelos indígenas que por sua vez, tratam de aparar as arestas dos seus efeitos com contradiscursos equilibrando e limitando essa noção de favorecimento ou de submissão indígena a tais projetos.

Temos assim o seguinte pensamento à guisa de reflexão e ilustração: ora, os “brancos” queriam pavimentar a estrada tanto como os indígenas, ambos são usuários desse mesmo caminho, mas os pressupostos que orientam o uso e a necessidade são distintos porque conflitam modelo e modos de vida não-indígena e indígena respectivamente. Portanto, há um cruzamento de conceitos entre problemas e soluções com efeitos que exigem agências a partir das leituras da questão em choque. Heraldo

estava nesse momento me dando uma aula de etnologia, podemos, ele e eu, vermos a estrada de chão esburacado e poeira como entrave, um problema para passagem interligando municípios, acessando caminhos para cidades e para a capital do Estado.

Os indígenas não deixam de compartilhar dessa visão, uma rodovia asfaltada, sem buracos e segura é boa para quem a usa, muito mais para quem vive nas suas margens. Ocorre que este modelo não deixa de conflitar com os modos indígenas nas relações com sua terra que no paradigma “branco”, é concebida como margem social e ontológica nesse plano de desenvolvimento da sociedade nacional. A Cana Brava que fora demarcada no início da década de 1990¹⁰, guarda um histórico de lutas tentear no qual a presença de povoados intrusivos significou perdas territoriais e a presença não-indígena, estabeleceu-se como uma constante ameaça a vida tentear. Assim, as estradas, as rodovias em si, não são o problema, a resistência não é contra elas, mas contra o modelo e os pressupostos que as sustentam e as impõem em suas formas anti-indígenas.

Brighenti (2014) dimensiona bem esse quadro contemporâneo da noção de “desenvolvimento” atrelado as grandes obras versus povos indígenas no Brasil, lembrando que em boa parte, tais obras também impactam e afetam diretamente ou indiretamente milhares de pessoas, de outros povos e populações além das indígenas. Coletivos expostos e vulneráveis diante dos processos de expulsões, remoções forçadas e toda sorte de prejuízos não mitigados pelas empresas que seguem para mais áreas deixando rastros de destruição e de muita injustiça socioambiental pelos caminhos. Num relatório realizado pelo CIMI em 2014, as grandes obras estão divididas em cinco categorias: energia, sistema viário, infraestrutura, mineração e agronegócio. Constatou-se que pelo menos, 519 empreendimentos estavam afetando 204 povos indígenas em 437 terras (BRIGUENTI, 2014).

As obras da categoria “sistema viário” podem ser entendidas como esquemáticas e estratégicas, guias e sinais para todas as outras obras e projetos, verdadeiras pontas de lanças do sistema capitalista, representam o “caminho livre” para invasão, instalação, operação, produção, escoamento e trânsito de todos os elementos, materiais e imateriais que alimentam tal sistema que promete “bem-estar” à revelia ou em contradição com o *Bem Viver* de muita gente (ACOSTA, 2016). Nesse contexto,

¹⁰ A Terra Indígena Cana Brava-Guajajara teve sua demarcação homologada em 1991 dentro do processo demarcatório aberto para estudo em 1977. Contudo, há registros para delimitação de sua área desde o tempo do SPI na década de 1930. Ver Gomes (2002).

Aos povos indígenas, às comunidades tradicionais e à parte da sociedade que não deseja esse tipo de desenvolvimento, não resta outra saída a não ser lutar em defesa dos outros modos de vida praticados por essas populações e evidenciar que não há um único modelo de sociedade, organização social, produção, etc. é fundamental demonstrar, dentre outros aspectos, a necessidade de inversão da atual lógica, que prioriza o ter acima do ser; respeitar e preservar o meio ambiente; e explicitar que a distribuição das riquezas produzidas pela sociedade é mais importante que o contínuo aumento da produção (BRINGHETI, 2014, p.25).

Não há dúvidas de que os Tentehar lutam e resistem como povo diante das contradições do “progresso” que não os contempla, sendo a rodovia que corta a Cana Brava, apenas mais um vetor (permanente) das ameaças na atualidade, compondo o conflituoso histórico secular das relações interétnicas nessa região do Maranhão. Os Tentehar que como tantos outros povos indígenas, estiveram envolvidos na luta por direitos na conformação do estado nacional. O movimento indígena organizado provocou mudanças significativas, avançando e superando o entendimento jurídico anterior a Constituição Federal de 1988, que no paradigma da “assimilação” e da “integração”, objetivava pela tutela, tirar os povos do caminho, facilitando a execução dos grandes projetos econômicos. Gersem Baniwa (2012) toma a constituição como um marco nessa trajetória da política indigenista, lançando na letra da lei direitos fundamentais. Além da autodeterminação dos povos (Convenção 169-OIT) e da valorização da identidade indígena em seus aspectos epistêmicos e cosmológicos, abrindo para educação e saúde com regimes diferenciados. Contudo, há um direito que está atrelado a todos os demais, o direito a terra.

Na esteira dessas garantias constitucionais, Gersem Baniwa (2012, p.207) apresenta outra complexidade dessa legislação, “o reconhecimento do direito à cidadania híbrida: étnica, nacional e global”, pois tal noção de cidadania, revela-se inviável ou contraditória com as aplicações das leis, principalmente quando a constituição não se valendo por si, fica entre os povos indígenas e os projetos de desenvolvimento nacional. Ao mesmo tempo “índios” e “cidadãos”, acaba que essas populações não são atendidas em nenhuma dessas cidadanias, são lesadas em qualquer que seja a configuração das expectativas de direito. A Constituição de 1988 trouxe avanços e possibilidades de resistência, mas também, abre para armadilhas visto que o fantasma da tutela permanece.

A operação das leis é empreendida pela lógica administrativa universalista do Estado, ignorando as especificidades de cada povo e em cada contexto. Nesse sentido, Baniwa (2012) diz que entre os vários desafios impostos, os povos indígenas têm um que é central nesse contexto:

Como administrar e equacionar a pressão e dominação ideológica e psicológica dos modelos de vida da sociedade capitalista, individualista e materialista que se contrapõem aos modelos de sociedades indígenas comunitárias, coletivas, que privilegiam a vida acima dos bens materiais? **É bom lembrar que o abandono dos modos de vida próprios, além de leva-los à perda de reconhecimento como povos indígenas, leva-os também a perder os principais direitos, como a terra coletiva e as políticas diferenciadas** (BANIWA, 2012, p.222, grifo meu).

A advertência que o autor faz num texto de 2012, toma contornos críticos que se atualizam no período em que esta tese foi produzida (2019-2023). Tanto no contexto pandêmico, revelando que os povos indígenas nesses cenários, estão entre as populações mais vulneráveis e desassistidas pelos poderes públicos, contrariando os direitos expressos na constituição, passando pelos ataques do governo de extrema direita (2018-2022), que pelo bolsonarismo emergente, ressuscitou lógicas integracionistas da época da ditadura (1964-1985), sustentando-se com pautas que atacavam os direitos indígenas e ambientais, em detrimento de projetos atendendo os interesses de um agronegócio dos mais predatórios, apoiando-se no capital de um liberalismo vil e autoritário sobre a Amazônia (BEMERGUY, 2021).

Acrescenta-se ainda que nesse período, foi a julgamento no STF, a tese do marco temporal que ataca o entendimento constitucional, no qual os povos indígenas têm direito originário sobre suas terras. Julgamento que foi inclusive, acompanhando e alvo de crítica intensa dos Tentehar, tanto nas suas mídias sociais como no asfalto, pois estiveram por vários momentos bloqueando a BR-226 em protesto. É então indubitável o potencial ofensivo de tais obras e projetos, afetando essas vidas como parte substancial do complexo que o antropólogo indígena Felipe Cruz (2022) conceitua como *letalidade branca*. O matar em toda sua polissemia que opera desde a base da colonização e que permanece em múltiplos aspectos da ontologia não-indígena, negada, olvidada ou até mesmo, supostamente resolvida por paradigmas modernos e civilizacionais no estatuto da “pós-colonização”.

Nas raízes desse complexo, está a racialização dos povos indígenas que é relativizada, de forma que bloqueia um posicionamento justo e consciente do Ocidente diante das suas alteridades, insistindo em “ser centro” diante de suas margens. Um complexo do racismo latente e por tempos camuflado na ideia de uma “democracia racial” presente em toda nossa história, mas que em gestões como a do governo Bolsonaro, incensou-se escancaradamente em parte da sociedade nacional, aderente dos fundamentos dessa letalidade. O antropólogo Tuxá é assertivo nessa questão quando aponta que

O elemento central para a racialização indígena na cosmovisão ocidental é o que esses povos representam para os próprios projetos de expansão territorial. Uma vez que as nações não podem ser construídas sobre outras nações, **a expansão e a conquista nunca estarão concluídas enquanto houver pessoas que possam reivindicar pertencer a esses lugares, logo a letalidade é extremamente precisa.** Nessa perspectiva, o indígena pode ser um ancestral emblemático de uma nação ou um parente distante que as pessoas colocam em algum lugar de sua árvore genealógica, visto que podem ter existido no passado, mas, de acordo com a cosmovisão ocidental evolucionária, progressiva e letal, os indígenas nunca devem ser coetâneos, e já não deveriam existir no século XXI (CRUZ, 2022, p.190, grifo meu).

O racismo como força letal também mata as formas e modos desses povos coexistirem junto com a multiplicidade de espécies em suas terras, sempre ameaçadas pelo modelo de desenvolvimento ocidental que impõe a rodovia conformada nessa lógica antropocêntrica. Assim, essa “problemática” envolvendo a existência da rodovia em terras indígenas, precisa ser mais bem qualificada do ponto de vista etnológico e assim, horizontalizar a questão com as perspectivas e compreensões indígenas desse elemento, a estrada-rodovia-asfalto. Visto que diferente de outras grandes obras e projetos, como no caso Tentehar-Guajajara na T.I Cana Brava, há uma relação mais direta de usos e necessidades demandadas pela vida nas margens que reivindicam melhorias e adequações da rodovia ao seu território, observando as especificidades indígenas e ambientais correlatas. Reivindicam melhoras tanto nas rodovias federais e estaduais quanto nas estradas vicinais no interior das terras indígenas ligando as aldeias.¹¹

Até porque a estrada como elemento, não é em si alienígena, pois na história milenar indígena, tais sociedades em suas fases de grande crescimento demográfico, desenvolveram-se junto e por meio delas no meio da floresta:

Em vários lugares da Amazônia existiam povoados interligados por sistemas de estradas. No Alto Xingu, no Acre, Santarém e Belterra, estes povoados eram interligados a grandes distâncias. Em Santarém, o cacicado tapajônico exercia influência sobre comunidades localizadas a 754 quilômetros de distância. A cultura marajoara se espalhou por uma área de 20 mil quilômetros quadrados. Essas comunidades trocavam matérias primas e produtos manufaturados. Existiam feiras e locais de encontro para trocas (BANIWA, 2022, p.268, grifo meu).

¹¹ Acompanhei uma fala do Vereador Arão Lopes Guajajara dando informes sobre pedidos das lideranças indígenas para melhorias das condições de trafegabilidade nas vicinais de várias terras indígenas no Maranhão. O parlamentar disse que passou tal reivindicação diretamente para a ministra dos povos indígenas, Sônia Guajajara. Os informes foram passados dentro do evento Formação pedagógica em saúde mental – “Bem Viver” nas escolas indígenas, realizado pela SESAI e pela Secretaria de Assuntos Indígenas de Grajaú, no IFMA – Campus Grajaú, no dia 11.11.2023.

A dicotomia que opõe povos indígenas e estradas/urbanização/infraestrutura, deve alimentar equívocos sobre as relações contemporâneas dos povos/terras indígenas com as rodovias, cidades, etc. Essa visão advém de certos estudos clássicos de uma antropologia e história arqueológica do continente americano que dividiu terras altas e terras baixas, estratificando os povos a partir de seu desenvolvimento civilizacional. Esse grande modelo analítico antropológico, definiu os povos andinos e das terras altas do continente com status de grandes civilizações pré-colombianas, enquanto que legou aos povos das terras baixas mais ao sul, nas várzeas amazônicas e no cerrado, a condição intermediária no desenvolvimento de cacicados e no estágio mais primitivo como tribos e bandos (FAUSTO, 2000).

Nas terras baixas do vale amazônico, populações indígenas se desenvolveram por milênios cambiando entre modos de vida coletores-caçadores e agricultores, ao contrário de teorias dominantes que defendiam um mundo de escassez, em meio a abundância de recursos numa dinâmica que não fazia pressão evolutiva para o desenvolvimento de organizações do tipo Estado como na concepção de outras áreas como das terras altas da América ou como na antiguidade oriental na Ásia. Eduardo Neves (2022) traz o histórico desse desenvolvimento humano agroecológico junto a floresta, domesticando plantas e criando solo, as terras pretas nas quais vários povos assentaram-se em determinados períodos e em diferentes localidades. Grandes aglomerados populacionais variavam entre sedentarismo e nomadismo no meio da floresta antrópica, acompanhando estruturas físicas coerentes com o bioma, entre as quais, redes de estradas.

Esse quadro diferencial dos povos indígenas que fora criado na academia nos anos 50, está presente e espalhado no imaginário da sociedade nacional que pensando na lógica aculturativa, vê nossos povos indígenas no presente como estranhos a toda sorte de elementos tidos como pertencentes a modernidade, no plano de uma vida “civilizada e complexa” que sucumbe a idealizada essência “natural” das identidades indígenas distanciadas do plano “cultural”. Tais visões equivocadas não acompanham o complexo de sociedades da antiguidade indígena que superou a pobreza do solo amazônico, criando a notável e fértil terra preta e que por séculos, construiu muito do que se conhece como floresta nessa parte da América. “Uma população aproximadamente de 6 milhões de habitantes conseguiu viver na região provocando um impacto mínimo” (BANIWA, 2022, p.268).

Podemos considerar então a estrada-rodovia, como externa ou alienígena, quando a mesma deriva do modelo de sociedade e de desenvolvimento ocidental e capitalista,

sendo indissociável deste, figurando como um de seus símbolos, divergindo diametralmente dos modos de criar mundo e vida indígenas. Assim, não é que indígenas não possam conceber por “incapacidade civilizacional” ou não queiram a presença de estradas e rodovias em suas terras, mas neste modelo, tal elemento se revela incompatível enquanto tal e por isso é rejeitado, encontrando paralelos no contexto etnológico da clássica sentença de Clastres (2012) sobre a contradição entre sociedades indígenas e a ideia evolutiva de Estado. Em tal modelo de desenvolvimento, a estrada significou e ainda significa a morte para humanos e não-humanos nas terras indígenas compreendidas como obstáculos ou problemas para os destraves das licenças no plano da legislação ambiental.

A exemplo dos Yanomami cujas estradas foram levando cada vez mais epidemias, exploração, fome e miséria para suas vidas. Nesse contexto da abertura de estradas nas florestas, Davi Kopenawa expõe seu pensamento quando lembra de momentos desde a sua infância, nos quais estradas eram sinônimos de morte e revolta de seu povo:

[...] esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia xawarari vêm seguindo por ele, atrás das máquinas e dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro? Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficos, já que continuam nos maltratando assim? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.306).

Algo semelhante é dito na Cana Brava, principalmente pelos mais velhos que dizem que existe um antes e depois da estrada. Contudo, os Tentehar estabeleceram-se em seus modos de resistência, aproximando-se cada vez mais dessas alteridades, até para tentar controlá-las em seus perigos. As intervenções necessárias para existência de uma rodovia em terra indígena dentro das conformidades da legislação são reivindicadas pelos Tentehar nas reuniões e audiências com os poderes públicos tratando do passivo da regularização ambiental da BR-226. Diante desse quadro normativo de um licenciamento ambiental que não coaduna com aspectos cosmológicos na permissão dos espíritos, como critica Apurinã (2022), os Tentehar-Guajajara mobilizam nessas tratativas, adaptações e ações que possam mitigar os impactos através de agenciamentos que reforcem a proximidade controlada e controladora dos seus efeitos, fluxos e dinâmicas destrutivas que a rodovia oferece.

Sendo assim, as ambiguidades que colocam a rodovia como um mal em certos aspectos por um lado e como um bem sempre relativo, por outro, não são necessariamente

contraditórias e conflitantes com a etnicidade tentehar e seus modos de vida na T.I Cana Brava. Todavia, constituem um modo característico que esse povo elaborou por séculos em sua socialidade diante de outros projetos coloniais. Atualmente, tal modo é ativado para resistir controlando o empreendimento da BR-226 a partir de seus pressupostos epistêmicos, compondo uma ontologia fortemente sustentada numa base cosmológica, no contexto de relações ancestrais entre os múltiplos seres humanos e não-humanos que convivem nesse mundo que na contemporaneidade, é atravessado pela rodovia, impondo-lhes uma posição secundária e excludente no desvalor dado as margens.

Dessa forma, tomei essa visão preliminar sobre a “estrada” muito de fora, acessada pelas referências etnográficas mais “clássicas” sobre os Tentehar (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961; GOMES, 2002) apenas como ponto de partida, não tendo como um fim em si, trazer análises das noções genéricas e preconceituosas com imaginários tão previsíveis e já trabalhados nos estudos de “aculturação”, remetendo aos indígenas termos pejorativos, como obstáculos ao “desenvolvimento”, ao “progresso” e a “civilização”. Penso essa pesquisa para além da escrita (RAPPAPORT, 2007), onde a vida tentehar às margens da BR-226 não se explique pelo retratável, objetivada ou capturada em palavras e conceitos científicos abstratos e referenciais prévios a realidade vivida pelo povo, fechados em círculos e sistemas explicativos a partir de grandes categorias que possam definir por representação a vida deste povo. Embora, pela institucionalização e formalização de qualquer trabalho acadêmico, esses elementos estejam aqui presentes, contudo, espero que afetados e ressignificados.

Compreendo esse trabalho como um movimento de pesquisa de campo/experiência, onde a vida tentehar apareça das margens para o centro, esquivando-se, enganando e fazendo errar, retornando para as margens e controlando as diferenças nesses caminhos de ida e de volta, incorporando a rodovia e seus *outros* mantendo-se diferentes e no controle das distâncias (SANTOS, 2021). Os Tentehar da Cana Brava mostram-se um povo que vive plenamente a experiência de saber-fazer-pensar-agir nos trânsitos entre margens e centro, na convivência com os usos e abusos da rodovia que corta seu território. A noção cara de *margens que vão à luta* que exponho aqui, encontra-se inspirada no corpo teórico do feminismo negro em seu aparato conceitual lidando com dimensões mais localizadas e pertinentes as causas políticas das mulheres não brancas, não europeias e não heterossexuais.

Pensadoras como Lélia Gonzalez que propuseram reflexões para ações encampadas numa luta coletiva de mulheres negras e indígenas; ameríndias e amefricanas

(GONZALEZ, 2020). O pensamento de Lélia Gonzalez entre outras mulheres, fundamenta-se a partir dessa localização epistêmica de gênero e raça, construindo um feminismo que diante de sua pluralidade, é feito por mulheres negras e indígenas, a partir do sul-americano e do Caribe, abrindo para diálogos com mulheres negras do Norte da América. O feminismo negro contribuiu com seu engajamento intelectual-político dentro dos paradigmas políticos da identidade, mapeando e dando visibilidade as outras minorias como as indígenas, descolonizando relações nas abordagens antirracistas, abrindo para outras interseccionalidades como as pertinentes as mulheres não brancas e não heteronormativas.

Nesse quadro teórico sedimentado no chão de realidades localizadas, de vivências dramáticas no interior de uma sociedade racista, patriarcal e segregacionista, desde as raízes da colonização, a noção de margem é emergente e está para além da sua obviedade, como mera oposição ao centro. Hooks (2019) aborda por exemplo, a potência das subjetividades revolucionárias nas resistências operadas pelos olhares negros, a partir do que pode ser considerado marginal. Nos espaços de exclusão e dos excluídos, é possível resistir e tal modo de luta, constitui-se pelo olhar opositor que justamente, na vivência marginal diante das pressões de um centro hegemônico, supremacista, tal olhar pode ser aprendido e dinamizado mesmo diante das proibições que restringem o próprio ato de olhar.

Assim, os indígenas da Cana Brava, nas suas aproximações da BR-226, no processo de dezenas de aldeias criadas as suas margens, quando das interações mais físicas ou nas mediadas por distâncias seguras, há muitos olhares opositores lançados, principalmente contra os olhares (e falas) colonizadores dos motoristas *karaiw*. Olhares críticos também lançados sobre as mídias nacional e regional que invisibilizam ou deturpam a condição indígena que é impressa, veiculada em expressões como “aquele povo da BR” que faz barreira e bloqueio da estrada, povo “desordeiro e perigoso”, “inimigo do progresso” da região.

Uma passagem da vida de Bell Hooks na sua infância, citada por Kilomba (2019), conecta-se com o sentido fulcral de margem aqui proposto. Em uma pequena cidade do Kentucky nos E.U.A, trilhos de trem eram lembranças de marginalidade para Hooks, seguindo esse caminho, chegava-se ao centro:

lojas em que ela não podia entrar, restaurantes onde ela não podia comer e pessoas que ela não podia olhar nos olhos. Esse era um mundo onde ela poderia trabalhar como doméstica, criada ou prostituta, mas onde ela não podia viver; ela sempre tinha

de retornar à margem. Havia leis para garantir seu retorno à periferia e severas punições para quem tentasse permanecer no centro (KILOMBA, 2019, p.67).

Essa dicotomia margem-centro é sentida e vivida pelos Tentehar da Cana Brava quando sofrem essa dinâmica segregadora no cotidiano. Para eles, os ônibus de passageiros não têm parada na Terra Indígena, obrigando-os a embarcar somente nas rodoviárias das cidades ou em pontos de ônibus nos povoados. Quando retornam de suas viagens, motoristas não os desembarcam na Cana Brava, os olhares dos outros e o atendimento dos funcionários das empresas de ônibus são carregados de desconfiança e despreço. Quando estão em suas andanças pelas cidades, nos estabelecimentos privados e órgãos públicos, também são segregados. Diferente da periferia de Hooks, as margens da Cana Brava acabam constituindo-se como margens dentro das margens, pois se Hooks tem essa divisão física entre seu lado da linha de trem e o centro que a exclui e a inferioriza, os Tentehar são marginalizados a partir da sua própria casa-terra, no advento da passagem da BR-226 em reproduções do que já sofrem no centro-cidades.

O feminismo negro contribuiu com a subversão dessa dicotomia no que se refere a resistência, através de uma consciência crítica e insubmissa da vida nas margens. Essa posição marginal, quando ressignificada, tornam as pessoas cientes de que as margens são parte do todo, “[...] mas fora do corpo principal” (KILOMBA, 2019, p.67) e que esse centro excludente opera numa determinada estrutura de poder, a mesma que criou tais margens. A marginalidade passa a ser compreendida mais como condição dessa estrutura, menos uma determinação, criando assim, uma rede de pensamento-ação insurgente, intervendo nas forças de atração e ao mesmo tempo de repulsão ditadas pelo centro. É aí que muitas das estratégias e táticas tentehar encontram fundamento: no bloqueio, no controle de pessoas e mercadorias, do espaço e do tempo *karaiw* nos 23 km da rodovia em terra indígena. Assim, “a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade. [...] a margem se configura como ‘espaço de abertura radical’ e criatividade onde novos discursos críticos se dão” (HOOKS, 1989 *apud* KILOMBA, 2019, p.68).

Nesse sentido, penso as margens da rodovia cortando uma terra indígena como uma zona de produção interseccional de raça e de classe principalmente. Nessas bases, estabelecem-se dinâmicas da sociedade nacional que jogam com elementos da “integração” indígena a ideias de “cidadania” e “progresso” pela via do “desenvolvimento” da região, ao passo que a passagem da rodovia e seu asfaltamento, amplificou racismos e deteriorações sociais junto aos impactos ambientais, repercutindo

nas relações humanas e não-humanas na Cana Brava. Contudo, como o feminismo negro aponta, a margem é tanto um espaço de repressão e de colapsos como de resistência e estabilizações. “Assim, a margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos” (KILOMBA, 2019, p.68).

Para tal compreensão, a experiência na fluência que pulsa a partir das margens é fundamental, sem atravessamentos de um conhecimento científico que objetifica e define a priori. O visto, o ouvido e o sentido a respeito da relação Cana Brava-Rodovia pelos indígenas em suas ideias, tem estatuto epistemológico e assim, deve ser levado a sério enquanto tal, considerando também os afetos multilaterais da experiência no meu posicionamento nessa realidade (CASTRO, 2002; FAVRET-SAADA, 2005). Não significando desprezar ou implodir o conhecimento científico na tradição antropológica, suas teorias e seus instrumentos de análise para pesquisa, mas manejando-os em suspensão para *pensar com e para* (INGOLD, 2019a; MOLINA, 2017) os Tentehar, no que lhes mobiliza politicamente na confluência e circulação de ontologias e visões distintas, nas fronteiras e fluxos dos sentidos entre a Rodovia e a Terra Indígena Cana Brava.

Figura 5. Nossas famílias na aldeia Sabonete do Leão – T.I Cana Brava e na aldeia Zutiwa – T.I Araribóia (foto no igarapé)



Fonte: Arquivos do autor

Nesse contexto, em meados de 2017, conheci jovens lideranças da T.I Cana Brava, mantendo interlocuções com Magno Machado Guajajara, quando visitamos festas da Menina Moça na sua aldeia, a Monalisa. Fiz algumas visitas na condição de professor, orientando alguns alunos em projetos de iniciação científica.¹² Mas principalmente, firmei contatos com Heraldo Leão Guajajara desde então. Conheci o seu centenário avô, o *tãmuz* (ancião) Zé Leão com seus 101 anos. Essa liderança dá nome a aldeia Sabonete do Leão, sob atual liderança do seu filho, o cacique Francisco Leão. Essa aldeia é uma das primeiras a se formar nas margens da rodovia seguida de outras dezenas. A partir da década de 1970, na influência da Sabonete do Leão e da Coquinho que já existia. Ao lado das aldeias Sítio, Sapucaia, Mussum, Jurema, Canavial, Barreirinha e Santa Maria, essas são as mais velhas junto as margens da BR-226. Da Sabonete do Leão, décadas depois, formaram-se as aldeias Maria Joana e a José Paraíba.

No final de 2017, Zé Leão falou-me um pouco sobre as experiências que teve na juventude como trabalhador do rio Grajaú e algumas de suas ações na condição de liderança. Cansado, sem falar português, Zé Leão se importou com minha presença e considerou contar alguma coisa do seu passado ao *karaiw* que gravava e fazia anotações num caderno. Importância acompanhada por Francisco e Heraldo que ficavam contentes quando eu retornava e principalmente, a partir da aprovação dessa pesquisa no PPGAS da UFG em 2019. Heraldo passou a ser meu guia dentro e fora da Cana Brava, o que eu presenciava nas aldeias ou em reuniões nas cidades, tratando da problemática da BR-226 sem sua presença e companhia, depois, lhe repassava para que me retornasse com suas críticas e opiniões. Visto que pela vida atribulada e intensa que lideranças como Heraldo levam, nem sempre, mesmo estando na Cana Brava, conseguia estar com ele em seus deslocamentos, em reuniões que minha presença não poderia ser possível.

Nesse sentido, essa tese é o resultando *in(com)formado*¹³ da complexa relação entre “pesquisador e pesquisado”, nas tensões provocadas em nossas alteridades. Sentia que as relações de importância eram distintas. Eu via importância no trabalho da tese como processo, eles davam importância ao processo como relação. Tal disposição é

¹² Tratam-se dos projetos de PIBIC no IFMA – Campus Grajaú: 1. Desenvolvimento e injustiça ambiental: um estudo preliminar dos impactos de projetos de desenvolvimento sobre as comunidades, populações tradicionais e povos indígenas no entorno do município de Grajaú-MA. Edital PRPGI nº 05/2017 – PIBIC Ensino Médio 2017/2018. 2. Marginais do mundo *karaiw*: produção de fronteiras, etnicidade tenetehara e relações interétnicas através da BR-226 - Edital PRPGI nº 03/2018 – PIBIC Ensino Médio 2018/2019

¹³ Alusão ao título da obra “Olhar *in(com)formado*: teorias e práticas da antropologia visual”. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017. Organizada por Mariano Baèz Landa e Gabriel O. Alvarez.

ilustrada por um momento muito especial nessa trajetória, quando numa das fases que passei a dormir na Sabonete do Leão, Heraldo me fala: *“professor, antes, a gente aqui, não ficava muito à vontade para falar as coisas quando você tá por aqui, mas agora, a gente sente como se você fosse de casa, um parente”*.

Esse foi um dia memorável, fiquei imensamente feliz e emocionado, passaram-se quase 4 anos de visitas esporádicas desde 2017, passando para fases mais frequentes até a permanência de dias dormindo na aldeia¹⁴ por alguns meses, entre agosto e dezembro de 2021. Este dia foi antecedido de muitos outros no qual a *arte da parentagem* tão comum na realidade de outros povos quilombolas como experienciado por Vieira (2023), foi gestada com muitas situações de equivocções quase sempre tendo o humor tentehar como pano de fundo. Humor que paulatinamente, passou de completamente decodificado a risível para todos nós. Nossas famílias se aproximaram, certos segredos eu os confiei, outros foram-me confiados, questões consideradas sensíveis por nós, e que aqui, não estão expostas. Já outras questões, foram-me desviadas em boa medida por eles, por cálculo, evitando do meu trabalho focar no desnecessário.

Nas nossas interações tratando da pesquisa, demonstravam sempre muito interesse de que essa história do “povo da BR da Cana Brava” fosse contada e que ela mostrasse aos *karaiw* o seu verdadeiro valor. A fala de Heraldo sobre o pesquisador transformado, tratava-se de um sinal que me fora dado, de que o “campo de pesquisa” tinha transbordado e que o pesquisador tinha sido predado, passando de (im)provável inimigo a potencial parente. Meus olhares informados de professor, pesquisador, de residente da cidade de Grajaú, tinham passado pelo trâmite das resistências de um povo inconformado com certas presenças, até que num momento decisivo, foi possível o entrelaçamento das nossas alteridades e interesses.

Assim, a pesquisa passou a ser mais afinada com os pressupostos tentehar que alimentam as margens indo à luta. Não porque eu passei a pensar como os indígenas pensam, não porque ser chamado de parente, tornou-me um Tentehar, mas porque meu trabalho passou a ser predado e controlado, por vezes mais deles do que meu propriamente. O que pode ter dado certo equilíbrio nessa balança na qual o cientificismo e os formalismos acadêmicos costumam pesar bem. Por mais que eu seja o autor com as

¹⁴ Cederam-me gentilmente o que para eles, seria o lugar mais confortável e reservado para minha estadia. Me acomodaram na igreja evangélica da Sabonete do Leão. Dormia numa rede ou as vezes, dentro de uma barraca de camping que eu levava. Fazia as refeições sempre com eles na garagem-cozinha-terraço-oficina que fica ao lado.

palavras, essas foram usadas também por eles, foram em certa medida manipuladas. Minha presença foi controlada e direcionada e o resultado, ainda assim acadêmico e normatizado, mesmo assim, fez-se distante da autoria e da autoridade científica fria, um tanto quanto mais difícil de “virar parente”.

Essa transformação está presente no formato da tese com o interlúdio separando para juntar o texto que foi ganhando uma vocação mais visual com inúmeras sugestões, principalmente por parte de Heraldito que analisou minhas fotos, indicou outras de seus arquivos, empolgou-se com a produção de filmes documentários que fizemos. Assim, esse trabalho é atravessado pelo audiovisual, aproximando-se da episteme indígena em detrimento da estratégia mais alinhada a episteme ocidental, a que se encastela no código da escrita (CUXY; HERBETTA, 2017; LANDA; ALVAREZ, 2017).

Como Ingold (2019a) fala dirigindo-se ao campo antropológico, é preciso receber o que os outros falam com seriedade, partindo de uma antropologia que recomponha um equilíbrio entre conhecimento dito científico com os saberes alcançados pelas experiências e pela imaginação dentro da vida. Trata-se das experiências *com* e não *sobre* os outros, como promotoras de uma imaginação mútua construindo conexões, pois,

Entre as diferentes classes de pesquisadores, os antropólogos são conhecidos por sua disposição em aprender com aqueles que, em um mundo obcecado pelo avanço do conhecimento, poderiam ser rejeitados como incultos, analfabetos ou mesmo ignorantes. Trata-se de povos cujas vozes, alheias aos meios de comunicação dominantes, permaneceriam, de outro modo, silenciadas. Como os antropólogos demonstraram repetidas vezes, esses povos são mais sábios que os seus superiores supostamente mais instruídos (INGOLD, 2019a, p.11).

É nesse sentido que a contracolônização (BISPO DOS SANTOS, 2015; 2023) dos pensamentos pode reorientar os olhares para estes povos e suas terras, rejeitando as concepções de que esta gente, em determinados lugares, são pontos ou coordenadas em mapas de países, estados e municípios que atravancam ou impedem os seus “desenvolvimentos”. Sobretudo, são como outros “pontos” que Ailton Krenak (2021, p.103) fala na epígrafe dessa introdução: “esses territórios estão sendo, na Terra, no planeta, aqueles pontos de resiliência, aqueles pontos de *do-in* no planeta. É como se fosse um *do-in* no corpo da Terra”. Assim, os Tentehar-Guajajara se apresentam como um bom exemplo nesse contexto de mudanças e transformações no capitalismo tardio e no antropoceno, por comporem a expressão das agências indígenas diante de contatos com essa alteridade colonizadora desde o século XVII. Desde então, suas estratégias estabeleceram-se na base cosmológica dos tempos míticos de criação da sua gente.

No primeiro capítulo: *Povos indígenas entre uma antropologia histórica e uma história antropológica*, trato das bases teóricas desse processo de agência indígena carregada nos mitos de fundação do seu povo pelo demiurgo Maíra e seus filhos gêmeos, Maíra'yr e Mucura'yr. Esses heróis e suas histórias dos primeiros tempos, são referências importantes de como os Tentehar atuam diante das transformações do presente, sendo esses primeiros ancestrais, seus maiores exemplos de como ler as alteridades e as ameaças conjunturais, de como relacionar-se com elas e resisti-las. Nesse sentido, o capítulo aborda a proposta de uma antropologia histórica estrutural, articulando abordagens teórico-metodológicas interdisciplinares, cruzando pensamentos e críticas entre antropologia/etnologia e história, estrutura dos mitos e transformação nos eventos.

Assim, o capítulo inicia discutindo a rejeição de movimentos transdisciplinares ou a defesa disciplinar que se enclausura em seus próprios fundamentos. Defende-se então uma via que no fio da meada, encontra o pensamento de Marshall Sahlins como antropólogo diplomata e então, considera-se que entre antropologia (estrutural), etnologia e história,

Não há por que optar, mesmo porque as culturas se utilizam de lentes que condicionam, até destoam, mas não impedem o olhar. Entre a longa e a curta duração, a estrutura e a conjuntura, a diacronia e a sincronia... fiquemos com ambos os lados da moeda. Só assim será possível entender como as culturas não são uma simples soma de dois mais dois (SCHWARCZ, 2001, p.132).

Uma posição crítica da unidade e da universalização dos conhecimentos que tendem a ser compartimentados e separados, o que acaba por se aproximar das epistemologias indígenas visto que na contemporaneidade de uma educação escolar indígena diferenciada, cada vez mais, professores indígenas em suas aldeias e estudantes em programas de licenciaturas ou de pós-graduação, contribuem para melhores entendimentos do que seja a transdisciplinaridade e a interculturalidade. Trata-se de uma perspectiva que traz a construção de *conhecimentos ajuntados*, com regimes de complementariedades entre diferentes teorias e práticas indígenas e não-indígenas juntando povos e seus saberes (PEREIRA, 2015).

Ainda no primeiro capítulo, há uma breve revisão da literatura etnográfica sobre os Tentehar enfatizando como esse povo é inserido na história, abrindo discussões para outras perspectivas de sua historicidade para além do marcante paradigma da “aculturação” que tomou os Tentehar como povo-exemplo desse processo de “mudança cultural”. Como também, apresenta-se brevemente o *modo Maíra* e seu regime de

aproximação controlada, noções que tomam toda a tese sendo uma chave cara para entender todo o retrospecto de agência tentehar. Importante desde já afirmar que modo Maíra não é uma categoria ou um conceito tomado como algo da essência tentehar, como também não é um rótulo genérico e homogeneizador do povo em toda sua diversidade. Esclarecimento que será tratado com fundamentações teóricas etnológicas juntadas aos entendimentos dimensionados etnográficos desta pesquisa.

O segundo capítulo: *Ancestralidade e o modo Maíra: de Alto Alegre ao pe pihum (caminho preto) – Rodovia BR-226*, aborda o regime de historicidade tentehar pautado na ancestralidade, seguindo um encadeamento de tempos históricos conjecturados pelos indígenas em detrimento de cronologias lineares e hegemônicas ocidentais. São os *tempos de Maíra*, de Alto Alegre, de São Pedro dos Cacetes e do *pe pihum* - caminho preto, a Rodovia BR-226. Trata-se de uma concepção histórica orientada no *modo Maíra*, como denomino o conjunto de agências nesses tempos que marcam a postura de resistência tentehar na região Centro-Sul do Maranhão. Ativando formas de controle das ameaças, ponderando entre afastamentos dos invasores e incursões de retomadas e manutenção de sua presença, buscam manter ou reaver suas terras controlando-se nos limites do mundo *karaiw* empurrando-os para as margens pelas quais seguem resistindo as novas invasões e pressões com a expansão das fronteiras da colonização.

Esse modo de ser-fazer tentehar congrega toda a plasticidade desse povo no desenvolvimento de uma política de relações interétnicas, transitando entre afastamentos e *aproximações controladas*, observadoras dos limites junto aos *karaiw*. Manifestam-se assim, entre recuos e enfrentamentos com estratégias que vão da negociação as tentativas de pacificação. Movimentam-se organizando formas de luta multifacetadas, utilizando-se de recursos dos mais persuasivos e simbólicos até as medidas mais ríspidas e drásticas com demonstrações de força como resposta as potenciais violências nas relações com a sociedade nacional e com o Estado. Principalmente quando as ameaças se apresentam como novas investidas a integridade dos direitos sobre a Terra Indígena Cana Brava.

Nesse capítulo, o *modo Maíra* é apresentado enfatizando algumas de suas principais características, como o multifacetismo, a bricolagem e a busca por excelência nas práticas políticas e técnicas em geral. A ancestralidade tentehar e a presença dos anciãos, também é um fio condutor nesse capítulo. Elas aparecem como importantes fontes de memória para articulação política entre lideranças vivas e as encantadas, em meio as famílias em constante disputa por prestígio político e bens materiais. Uma *política da intriga* e da *articulação de fofocas* ativa chefes de famílias e caciques

concorrendo na formação de alianças e inimizades, tecendo as tramas das lutas que passaram a ser direcionadas para a defesa da terra e da valorização da identidade tentehar na região, promovendo historicamente lideranças e heróis da T.I Cana Brava.

No meio desse percurso da tese, temos um interlúdio: *Olhares encruzos: margeando o pe pihun – caminho preto*. No primeiro momento, o título desse trabalho foi maturado a partir de ideias que giravam em torno de uma proposta de “Experiência visual de autoria compartilhada”. Trata-se de um ensaio etnofotográfico pensado, elaborado, produzido e aqui apresentado, através de uma experimentação etnográfica, na colaboração entre Herald Leão Guajajara e eu. Se por interlúdio, compreende-se uma composição musical que tem a função de separar partes de obras musicais, litúrgicas e cênicas, sua apresentação aqui, responde ao contexto da pesquisa que toma como tema, a vida dos Tentehar da Cana Brava “separada”, disposta às margens da rodovia, mas também, pelos olhares encruzilhados numa proposta que junta pontos de vista de um professor e neófito antropólogo *karaiw* e um jovem indígena, uma promissora e destacada liderança tentehar.

Além dessas acepções iniciais enfatizando as fotos produzidas em seu contexto prático, da captura das imagens passando pela seleção e edição delas, o interlúdio surge aqui como que dividindo a tese propriamente. Os dois primeiros capítulos com abordagens mais teóricas e metodológicas, com discussões acadêmicas que miram a vida tentehar na contemporaneidade, por isso, entendidas como necessárias na compreensão do todo. Os dois últimos com mais vozes, cores e movimentos, mais dinâmicas da vida tentehar para além das margens impostas pela rodovia na T.I Cana Brava. A primeira parte como uma das margens nesse trabalho, na qual eu me situo, nas minhas subjetividades acadêmicas congestionadas pelo caminho movediço das nossas relações, não propriamente com os indígenas, mas com nossas aflições pessoais e no mundo *karaiw*, com os pesos das colonialidades numa sociedade conflagrada pela indiferença e exclusão que direta ou indiretamente, nos alcança. Durante a pesquisa e a redação dessa primeira metade, passamos pela pandemia de covid-19 que nublou pesadamente nosso céu até o final de 2021.

Depois do interlúdio, a segunda parte apresenta um pesquisador com maior presença na Cana Brava que como “campo de pesquisa”, estava voltando a ser raiado pelo sol, comparando com o auge da pandemia no ano de 2020 e grande parte de 2021. Boa parte da população estava sendo vacinada com a primeira ou a segunda dose, imunizando-se contra o vírus, incluindo os indígenas que tinham prioridade. Assim, pude fazer mais

visitas controlando os contatos, ainda que precavidos com usos de máscaras e outras medidas sanitárias mantidas por um bom tempo. Nessa parte da pesquisa, me pego cruzando variadas fontes orais e documentais, sobretudo, protagonizando as falas e movimentos indígenas dentro e fora da T.I Cana Brava.

O interlúdio apresenta-se nesse entremeio como um paradoxal divisor, separa ao mesmo tempo que junta em confluências o pesquisador, sua pesquisa, Heraldo Leão e o povo da Cana Brava. Pois as fotos, acompanhadas das suas legendas, contam uma história dando outras perspectivas da vida nas margens, a vida pelos pontos de vista que se cruzam. Assim, autores das fotos e receptores das imagens, podem refletir sobre uma rodovia que teima em dividir o que era pra ser ou poderia ser junto. As imagens acabam conversando com as escolhas que fazemos diante das alteridades, afastar-se, aproximar-se, ficar numa quase espreita, observado e observando, ou mesmo, evadir-se por completo, isolar-se margem adentro. A liberdade teimosa de quem segue um caminho de ida sem volta, entre perigos e calmarias, a procura de um eu inseparável do outro que está ora no centro, ora nas margens. Cada pessoa, indígenas e não-indígenas em suas próprias margens na vida, uma terceira margem do rio/rodovia, parafraseando Guimaraes Rosa (2001).

O terceiro capítulo: *Na guerra da comunicação: ecos, tons e megapixels do modo Maíra*, aborda algumas estratégias indígenas de manipulação das alteridades relacionadas aos impactos da BR-226, entre os quais, está a deterioração da identidade tentehar na região com a produção exógena da imagem de “índios da BR: donos e promotores do caos na rodovia”. Nessa guerra, há um complexo audiovisual analógico e digital, produzindo *contraimagens* e discursos instrumentalizando a resistência diante das ameaças que emergem nas relações interétnicas. As estratégias políticas de resistência lançam mão do expediente de reuniões com órgãos e instituições governamentais para tratar burocraticamente dos processos de licenciamento e mitigação dos danos e impactos da construção e da manutenção da rodovia federal. Sendo nesses casos, uma guerra que se orienta por protocolos jurídicos e normativos das administrações públicas e privadas, os quais os Tentehar fazem suas leituras, montam suas estratégias e as aplicam

A guerra também é travada nas táticas de *aproximação controlada* exemplificadas pelos convites feitos aos parentes e aos *karaiw* para prestigiarem as Festas da Menina Moça que ocorrem anualmente nos grandes pátios dispostos nas aldeias, bem na vista de todos que transitam na BR-226, geralmente, no segundo semestre do ano. Festas

amplamente divulgadas nas mídias sociais juntando-se a uma variedade de outros conteúdos produzidos por agentes comunicadores que visam influenciar nas recepções não-indígenas sobre imagens tentehar pré-concebidas. Assim, no *modo Maíra*, aproveitando-se das mídias alternativas e das oportunidades que surgem diante de câmeras e equipes de reportagens, apresentam-se dinâmicas das agências tentehar controlando as imagens de “índio” na região. Nesse capítulo, respostas e controles as situações interétnicas são expostas a partir de duas reportagens televisivas. Duas matérias veiculadas pela emissora Rede Globo, a primeira, sua filiada no Maranhão, a TV Mirante com seu jornal que foi ao ar em 2021 e a segunda, uma edição do Jornal Nacional de 1992.

O quarto capítulo: *Das encruzilhadas: de pe (caminho) ao pe pihun (caminho preto)*, trata das concepções indígenas de movimento a partir das suas experiências de deslocamento e dos modos de habitar e viver em suas terras. Os Tentehar-Guajajara apresentam-se como um povo constituído em suas andanças, nos cruzamentos de caminhos indígenas e não-indígenas. A Terra Indígena Cana Brava é preliminarmente cartografada, apresentando a gênese cosmológica do mundo tentehar, uma toponímia própria surge com lugares caros para a história das relações interétnicas e para a *movivência* indígena na região.

Uma cosmopolítica também é posta em evidência no decorrer desse capítulo, tratando das relações entre caminhos e caminhantes, humanos e não-humanos, destacando-se a figura do pajé como orientador ou promotor das *inter/intra-ações*. Nesse sentido, uma questão fundamental se impõe, originalmente discutida por Francisco Apurinã (2022) a partir da situação do seu povo com terras cortadas pela BR-316 no Acre, apresenta-se junto aos Tentehar com a Cana Brava cruzada pelo *pe pihun* – caminho preto: a incompatibilidade cosmoepistêmica entre o licenciamento ambiental e a licença dos espíritos pondo em questão, o caráter sagrado desses territórios que é incomensurável, sendo excluído de qualquer possibilidade de reconhecimento nas tratativas legislativas e jurídicas.

***Pesquisa em tempos de pandemia da covid-19**

Este projeto de pesquisa passou pelos processos de submissão e análise dos conselhos de ética oficiais a partir de 2019, sendo autorizado já no período pandêmico, no primeiro semestre de 2020. Por se tratar de pesquisa de campo em terra indígena, houve adequações no compromisso de atender as medidas sanitárias dos órgãos oficiais de saúde pública nacional e mundial. Minha presença em campo, de acordo com o cronograma e planejamento do projeto, foi completamente comprometida, não sendo possível, com segurança, minha e dos interlocutores indígenas, contatos presenciais na Terra Indígena Cana Brava nos períodos mais graves da pandemia. De modo que recorri durante todo ano de 2020 aos meios virtuais para manter interlocução com os colaboradores da pesquisa, enfrentando dificuldades na falta de estrutura técnica, tanto da minha parte, como dos indígenas em suas aldeias.

Contudo, foi possível observar em grupos de *WhatsApp* criados e mantidos pelos tentehar que aceitaram a minha presença como pesquisador, como nos perfis dos tentehar nas suas mídias sociais, importantes noções de como se posicionam e (re)agem diante das transformações que cercam suas vidas e suas terras. Já em 2021, com o começo da vacinação tendo os povos indígenas como prioridade, aguardei informações das campanhas de imunização na T.I Cana Brava. Após os primeiros relatos de vacinação dos indígenas, pude fazer algumas visitas mantendo todos os cuidados sanitários contra a covid-19. Como o grupo dos professores constou entre os prioritários no Estado do Maranhão, tomei a primeira dose da vacina em julho e a segunda em agosto de 2021. Assim, nesse período de avanços na vacinação, pude fazer algumas visitas e mantive com maior intensidade conversas com os interlocutores.

A pandemia, ao me afastar fisicamente da Terra Indígena Cana Brava, não me distanciou dos interlocutores indígenas que por sua vez, aproximaram-se mais, abrandaram conflitos internos e seguiram na crise sanitária que tanto os impactou, juntos lutando contra o vírus. Juntei-me aos esforços de lideranças como Heraldo e Magno Guajajara, nas campanhas de arrecadação de alimentos, de máscaras e álcool em gel, me afetei muito com seus dramas relatados pelas mídias sociais. Prestei apoio a partir da cidade de Grajaú recebendo Heraldo que vinha angariar os recursos de combate a covid e transportá-los para Cana Brava. A campanha seguia distribuindo os recursos no incansável trabalho dos parentes que compunham as equipes de agentes de saúde da SESAI, ombreados com outros parentes que se voluntariavam.

A pandemia interveio no formato da tese, a primeira parte, sendo mais teórica e bibliográfica, com discussões necessárias, só que menos importantes diante das ênfases

dos movimentos e das formas de luta tentehar lidando com a rodovia. Essas, aparecem na segunda parte, depois do interlúdio que traz o ensaio etnofotográfico colaborativo entre Heraldo e eu. Uma das fotos, a figura 15: *Protegendo as raízes do povo*, mostra um pouco desses cuidados tomados durante a pandemia, resguardando a saúde de pessoas de importância inestimável para o povo, os *tâmuz*, seus anciões.

CAPÍTULO 1.

Povos indígenas entre uma antropologia histórica e uma história antropológica

[...] o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura.

Friedrich Nietzsche (2015, p.52).

E muito significativamente as literaturas dos historiadores, dos pesquisadores registram aquela parte da nossa memória que eles chamam de mitos ou mitologia, ele separa mito e História. Eles separam o que é um personagem mitológico e um personagem da História. E eles chegam a dizer: isso aqui existiu é da História e aquilo ali não; aquilo ali é mitologia, mito; é piração da cabeça dos índios ou dos negros.

Ailton Krenak (2012, p.126)

1.1 Antropologia estrutural histórica: em busca de uma base histórico etnográfica

É muito comum a atribuição equivocada e depreciadora dos mitos indígenas no campo do folclore, um fenômeno dentro do imaginário social que ignora as realidades míticas desses povos. Lévi-Strauss é um dos maiores especialistas nos estudos dedicados a mitologia indígena, esse antropólogo

Repreendeu aqueles que encaravam o mito como uma linguagem incapaz de exprimir sua mensagem tão bem quanto quaisquer outras linguagens. Criticou os que o consideravam como discurso que nada exprime ou que se limita a tematizar ficções absurdas e delirantes (RODRIGUES, 2015, p.176).

No desenvolvimento das ciências sociais entre o século XIX e XX, sociologia, história e antropologia/etnologia concorriam nas delimitações de seus campos, suas orientações teóricas e metodológicas. No interior dessas relações disciplinares e acadêmicas, entre debates e disputas, algumas polêmicas, uma delas se refere a certas classificações como “sociedades frias” (sem história) e “sociedades quentes” (com história). Este par dicotômico foi atribuído criticamente a Lévi-Strauss (1998) que tratou

de sanar o equívoco dessas diferenças entre tais sociedades históricas e a-históricas. Uma divisão que logo ganhou a dimensão equivalente a “povos primitivos” e “civilização ocidental”, remetendo a povos sem e com escrita, contribuindo para mais confusões em termos de objetos e metodologias, nos afastamentos teóricos e disciplinares entre história e etnografia/etnologia. Uma separação em tom de rivalidade que o próprio Lévi-Strauss (2017a) entende como dispensável, pois

Até agora, uma repartição de tarefas justificadas por antigas tradições e por necessidades do momento, contribuiu para confundir os aspectos teórico e prático da distinção e, assim, para separar a etnologia da história mais do que convém. Somente quando elas abordarem em conjunto o estudo das sociedades contemporâneas poderemos apreciar plenamente os resultados da sua colaboração e nos convencer de que, nesse caso como nos demais, elas nada podem uma sem a outra (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.38).

Primeiramente, a escrita não é um ponto de divisão disciplinar no sentido de objeto cuja etnologia carece ou perde, porque ela se interessa “[...] principalmente pelo que não está escrito, nem tanto porque os povos que estudam não escrevem, e mais porque aquilo que lhes interessa é diferente de tudo o que os homens pensam em fixar na pedra ou no papel” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.38). O que não quer dizer que dados históricos sobre os povos estudados não sejam valiosos para os etnógrafos e para etnologia. Em entrevista como resposta as críticas sobre o que escrevera nos últimos cinquenta anos, Lévi-Strauss (1998, p.107) expõe que “A confusão mais grave, a meu ver, diz respeito à noção de povos sem história. Segundo os autores do artigo, as críticas dirigidas atualmente contra tal noção visariam a mim em primeiro lugar”.

Após apresentar referências do tratamento cuidadoso em seu pensamento, com críticas aos etnocentrismos, explica que os adjetivos de “frias” e “quentes” não são separáveis e excludentes entre as sociedades, mas se referem a pontos de vista, concepções distintas nas relações das coletividades em suas subjetividades diante da história como passagem do tempo. Sendo uma questão de variação dos modos dos indivíduos e coletivos (“esfriando e esquentando”) conceberem as dinâmicas entre tempo e ação humana. Mesmo que uma ou outra coletividade mentalize seu entendimento de permanência no tempo dos mitos, na tentativa de suspensão ou mesmo exclusão das mudanças, o tempo passa junto com as ações e querendo ou não, sabendo ou não, indivíduos e coletivos não podem fugir dos efeitos da transformação. “Nenhuma sociedade pode, portanto, ser dita absolutamente “fria” ou “quente”. São noções teóricas, e as sociedades concretas deslocam-se no correr do tempo, em um sentido ou em outro,

sobre um eixo cujos polos nenhuma delas jamais ocupará” (LÉVI-STRAUSS, 1998, p.108).

O que fora entendido como uma divisão excludente, deve ser compreendido como uma noção distintiva, com diferenças cambiáveis. Havendo assim, coletivos humanos que tendem ao extremo de pensar e agir, orientados por histórias que prezam por uma estrutura, mantendo uma sincronia entre passado e presente, e outros que preterem o polo cuja passagem no tempo se dá diacronicamente, numa continuidade linear do passado ao presente. Lolli (2009, p.182) acerca dessa questão, fala que “não devemos pensar numa oposição do tipo sim e não, mas do tipo mínimo e máximo, na qual se tem uma variação gradual de um extremo a outro. [...] Tais modos coexistem em toda e qualquer sociedade”.

A ordem desse conflito, dá-se entre as noções de sincronia e diacronia. Os povos indígenas elaboram um conjunto de histórias com características muito próprias de suas origens como povo e para manter a originalidade das narrativas dos primeiros tempos, dos primeiros ancestrais e suas criações, a mitologia se afasta de uma cronologia própria da forma ocidental de pensar história. Assim, este modo indígena, consiste em sincronizar esse passado original em associações com o devir histórico de forma que este seja integrado, sofrendo variações ou não. Assim, Lévi-Strauss (2008) entende que os povos indígenas vivem ligados a duas séries: uma é dita natural, tomada como original e outra, que derivada dessa primeira, é entendida como social e histórica. Elabora-se assim um método para estabilizar o tempo, paralelizando as duas séries, o social histórico é visto e entendido como se estático fosse, isto é, no campo da mente. Assim, as mudanças que ocorrem no social são subjetivadas em uma base de inteligibilidade, o sistema como estrutura presente na série natural original.

As mudanças correntes no tempo, logo sofrem interpretações e adequações orientadas pelo sistema baseado na versão original que por sua vez, orienta as práticas e ações diante das mudanças. Diferentemente, a dita civilização ocidental não faz correlação entre essas duas séries como relacionáveis, mantendo-se uma, em seu sentido fechado, requerendo a descontinuidade da outra. Ocorre que para tal “sociedade quente”, há uma única série que se move num contínuo temporal. Se a série original do mito, como um eixo, mantém as mudanças em seus sentidos de orientação, de maneira a descontinuar-las, a série “social histórica” se funde a original, anulando a sua descontinuidade pela continuidade, forjando um encadeamento temporal infinito. Isso “porque a série derivada, ao invés de reproduzir uma série original, confunde-se com ela para formar uma série

única da qual cada termo é derivado em relação ao anterior e o original em relação ao posterior” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.259).

O estruturalismo levistraussiano se apega evidentemente ao plano inconsciente dos povos indígenas, tendo nos mitos a grande expressão do pensamento como sistema,

[...] donde a recusa do “primado do social sobre o intelecto” [...] é o primeiro princípio fundamental desse estruturalismo que, por detrás das relações “concretas”, buscará a estrutura subjacente e “inconsciente”, que só pode ser obtida pela construção dedutiva de modelos abstratos (PIAGET, 1979, p.87).

É o que Lolli (2009, p.183) chamou de “maquinaria conceitual”, esta “[...] que está preparada, quando acionada, para extrair incansavelmente sentido do mundo”. Esta primordial condição do intelecto sobre o social, portanto, diante do histórico, da mudança do evento em detrimento da estrutura, alimentou animosidades e acidez dentro das ciências sociais no decorrer da primeira metade do século XX, empurrando Lévi-Strauss como um antropólogo “inimigo da história”. Reis (2012, p.171) encara tais diferenças como um “confronto institucional-epistemológico-político entre a história e a etnologia em Lévi-Strauss”. Esse historiador afirma que Lévi-Strauss só valoriza a história, defendendo a interdisciplinaridade com a etnologia por conveniência, por sua utilidade instrumental, pois “A história mostra a superfície da sucessão de instituições, dos acontecimentos, permitindo à etnologia perceber abaixo deles a estrutura subjacente e a ordem permanente” (REIS, 2012, p.176).

Por “sucessão de instituições e acontecimentos”, lê-se fatores históricos como “Guerras, migrações, cismas religiosos, pressão demográfica e competições por prestígio fazem desaparecer clãs e aldeias ou provocam o surgimento de novos grupos” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.35). Para antropologia estrutural, as mudanças não sucumbem no intelecto dos povos indígenas, mas mantém-se um sistema de ideias como irredutível, pronto a reelaborar novas versões a partir de uma complexidade mitológica básica e pré-existente, num leque de variações possíveis. Contudo, diferente do que Reis (2012) define, Lévi-Strauss (2017a) não rejeita a história, este, faz uma ponderação distintiva que ao mesmo tempo, aproxima historiadores e etnólogos:

A etnologia não pode, portanto, permanecer indiferente aos processos históricos e as expressões mais conscientes dos fenômenos sociais. Porém, se lhes dá a mesma atenção apaixonada que os historiadores, é para conseguir, por uma espécie de marcha regressiva, eliminar tudo que eles devem ao evento e à reflexão. Seu objetivo é atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado, cujo repertório e cujas

relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p.36).

Segue justificando tal relação disciplinar pela famosa sentença de Marx (2011, p.25) na qual “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”. No primeiro termo, estando o campo da história – o fazer história (consciência), no segundo, o da etnologia – o fazer sem saber que a fazem (inconsciência). A paráfrase da sentença marxista mostra como são indissociáveis os dois procedimentos disciplinares nos interesses pelo consciente e pelo inconsciente, diante das realidades e metáforas entre mito e história (SAHLINS, 2008). Trata-se de uma tomada histórico-mitológica e vice e versa que historiadores e teóricos como Reis (2012), não conseguem assimilar. Esse autor aponta Lévi-Strauss como “vítima de sua empatia e participação” pela observação junto aos povos indígenas de modo que este antropólogo, teria “contraído” o “modelo histórico-temporal indígena” em detrimento do seu próprio, de homem europeu ocidental. Reis (2012, p.178) fala que “[...] com este excesso de ‘empatia’ e ‘participação’, ele, o sujeito da pesquisa, perdeu seu controle e deixou-se ‘dissolver’ em seu objeto-sujeito de análise”.

A acusação de “vítima” dada a condição de um etnólogo em trabalho de campo junto a um povo, revela-se um grande equívoco para com as possibilidades e potências do trabalho antropológico etnográfico. Reis (2012) fala a partir de uma razão científica objetiva e rígida, prezando muito por separações e divisões, entre as quais, a de pesquisador-objeto. Ele não compreende ou não concebe a distinção ontológica do pensamento indígena como válida e de equivalência epistemológica a da História como “ciência domesticada”.

Lévi-Strauss (1989) toma a lógica indígena como concreta, relacionando direta e simultaneamente sentido e ideia, forma e conteúdo, sensibilidades e inteligibilidades tão presentes nos mitos e na vida, não separando e hierarquizando tais dimensões. De forma que a temporalidade na concepção indígena é agenciada nessa lógica, tomando as noções diacrônicas e sincrônicas como elementos de comunicação, inter-relacionáveis. Essa diferença que o antropólogo apresenta pela observação e análise próprias de abordagens etnográficas nas relações entre pesquisador e um povo, é entendida pelo historiador como “cooptação mental” do pesquisador que “[...] deixou-se seduzir e dominar pela representação do tempo e da história dos indígenas que estudava” (REIS, 2012, p.178).

Esse crítico, ainda faz certa confusão entre o que ele chama de “ordem natural”, a qual os “índios” recorrem como “sagrada” rejeitando o que na oposição, seria a ordem da História (da cultura). Ele opõe mito-natureza a história-cultura (REIS, 2012). Depois de criticar o antropólogo que “virou” um “índio avesso à História”, o autor leva o conflito teórico para o campo do encontro da “civilização ocidental” com os povos indígenas. O que aparenta ser um elogio a sensível denúncia de Lévi-Strauss (1957) ao genocídio dos povos indígenas e as mazelas da colonização impostas aos coletivos resistentes, acompanha mais problemas e equívocos dessa relação entre etnologia/mito e história. Reis (2012) faz uma analogia entre a *Carta de Caminha* e o livro *Tristes Trópicos*, colocando a primeira como marco inicial do processo de destruição que cinco séculos depois, é constatado em campo por Lévi-Strauss.

O tom é o de elogio/ironia no que o crítico entende como romantismo de Lévi-Strauss, como sujeito próximo dos indígenas tomados como vítimas da História e da “civilização”. Portanto, esse autor adere a versão da história como avassaladora, atravessando o Atlântico nos séculos XV e XVI e sucumbindo inexoravelmente os povos indígenas no caminho. Reis (2012) com ou sem sarcasmos, termina por polarizar nesse nível, povos indígenas e história, impondo exclusão entre mito/etnologia e história. Para Reis (2012), a oposição radical que a etnologia faz a história se dá em três níveis: 1. o institucional, pela disputa dentro das ciências sociais por espaços, reconhecimentos e recursos acadêmicos; 2. o nível epistemológico, por ser contrária ao caráter progressivo, evolutivo, teleológico da história, considerada mais como ideológica e menos como científica, propondo-se a busca pela permanência e imobilidade contida na estrutura e por fim, 3. no nível político, “porque se opõe ao projeto utópico-revolucionário da modernidade, que acelera a história com a produção de eventos dramáticos, e propõe uma desaceleração conservadora da história com sua dissolução na ordem natural-sagrada” (REIS, 2012, p.178-179).

Esse historiador deve se inscrever de forma muito arraigada, ao menos nesse debate, no paradigma historiográfico da *ratio* iluminista, que tem como uma das suas características, a evidente separação entre sujeito e seu objeto de pesquisa, enxergando dentro do próprio campo da História, uma grande rivalidade combatendo o paradigma dito pós-modernista, por este não apartar radicalmente observador e sujeito da pesquisa (CARDOSO, 1997; VAINFAS, 1997). Um conflito epistemológico-metodológico disciplinar interno a História que guarda similaridades com o conflito entre etnologia e história tratado aqui. Reis (2012) parece não ter a mesma concepção mediadora que tem

o colega Vainfas (1997), encarando a macro-história universal, totalizante e a micro-história, não como paradigmas rivais e excludentes, mas como diferentes escalas e pontos de observação no campo historiográfico. Pois são “[...] modos distintos de conceber a história e de fazer história” (VAINFAS, 1997, p.448).

Com essa visão de História, Reis (2012) critica a etnologia pela falta de etnocentrismos que esse historiador entende como normativos de uma história globalizante, quando afirma que Lévi-Strauss teria sido “vítima” de uma “aculturação às avessas”. O que encontra ressonância no entendimento de sua análise dos contatos entre indígenas, a “civilização” e a modernidade, cuja história não os suporta, restando-lhes uma única via, a da assimilação pelo Ocidente.

Diferentemente de Reis (2012), o historiador Braudel (1978), oferece melhores fundamentos críticos as fronteiras entre etnologia e história, consequentemente, melhores diálogos e pontes. O autor afirma que “todas as ciências do homem, inclusive a história, estão contaminadas umas pelas outras. Falam a mesma linguagem ou podem falá-la” (BRAUDEL, 1978, p.54). Lévi-Strauss (2017a), por parte da etnologia, já havia declarado que o conhecimento gerado na estrutura, não deve desconhecer ou ignorar os eventos, que etnologia e história tudo podem juntas.

A questão é que o conhecimento do tempo do evento não implica em desconhecimento ou exclusão do tempo da estrutura, tendo consciência que o tempo de curta duração como diz Braudel, é problemático em si. “A ciência social tem quase horror do evento, não sem razão: o tempo curto é a mais caprichosa, a mais enganadora das durações” (BRAUDEL, 1978, p.46). Esse historiador aposta na *dialética da duração*, cuja correlação de variadas temporalidades em suas durações, não exclui ou se opõe à estrutura, ou seja, a longa ou longuíssima duração. Nessa temporalidade, as mudanças são quase imperceptíveis, um tempo quase imóvel, Braudel (1978, p.51) a caracteriza como abrangente de “[...] velhos hábitos de pensar e agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica”.

Reis (2012) em seu texto “armado”, se posicionando em uma competição disciplinar, em face da *antropologia estrutural*, aposta na sua disciplina como promotora de uma *história estrutural* de maior talento e rigor, citando obras de historiadores brilhantes da Escola dos Annales: *O problema da descrença no século XVI, a religião de Rabelais* (1942), de Lucien Febvre, e a obra de Marc Bloch, *Os reis taumaturgos* (1924). Braudel (1978) que não deixa de fazer apologia a história e a corrente dos *Annales*, diz que a “matemática social qualitativa” inovadora de Lévi-Strauss, aplicada junto aos povos

indígenas, mostrará toda sua potência e validade quando tiver abordado as “sociedades modernas”, no desafio de suas variadas velocidades temporais.

O debate entre antropologia e história passa pelas diferenças e relações entre inconsciente e consciente, estrutura e evento, desembocando no conceito de temporalidade como núcleo-problema entre mito e história. Menos uma oposição e mais como possibilidades de diálogo, as transições de uma à outra é que interessam. A possibilidade de uma antropologia estrutural e histórica aparece como mediadora. O grande promotor dessa abordagem interrelacional, foi Marshall Sahlins, esse antropólogo subverteu o isolamento de esquemas teóricos para tratar de povos indígenas e sociedades ocidentais em separado (SCHWARCZ, 2001; PISSOLATO, 2015).

Entre o materialismo histórico para o ocidente e o estruturalismo para os não-ocidentais, Sahlins (2004) relaciona ordens culturais e históricas, cruza razões práticas e culturais-simbólicas das ações no tempo, como condições e dimensões presentes em todos os povos e sociedades. A abordagem culturalista deixa de ser exclusiva para povos indígenas e pode ser possível no estudo das práticas das sociedades capitalistas, aquilo que Braudel (1978) esperava como promessa no estruturalismo de Lévi-Strauss, veio por intermédio de Sahlins (2003; 2004) que no plano da cultura, para além do materialismo histórico e do utilitarismo, toma também o pensamento burguês e a sociedade ocidental. Sahlins,

[...] a partir do seu longo percurso de investimento no conhecimento das sociedades outras-, a antropologia seria capaz de desvendar agora aspectos significativos da experiência da própria sociedade dos antropólogos. Assim, poderíamos reconhecer entre nós, por exemplo, a definição de campos de atividades com funcionamento autônomo, como os que denominamos de “economia” ou “política”. E também reconhecer o lugar privilegiado conferido à economia na sociedade ocidental moderna como uma esfera privilegiada de produção simbólica. Ao final, propõe Sahlins, a diferença entre “nós” e os “outros”, longe de situar-se nos modos de produção da subsistência, estaria construída propriamente nos modos de produção simbólica (PISSOLATO, 2015, p.271).

Contrariando a ideia comum de que rupturas só podem trazer discontinuidades, Sahlins diz que mudanças também acompanham continuidades, de modo que ao passar do tempo, entre transformações e permanências, a mente humana trabalha manejos temporais entre estrutura, conjuntura e evento (SAHLINS, 2011). Sobre Lévi-Strauss, Sahlins aponta que a Antropologia Estrutural foi forjada dentro de uma teoria muito baseada nos estudos saussurianos tomando a linguagem como objeto, na qual repete-se a chave já citada: “[...] o estruturalismo, similarmente, privilegia o sistema em detrimento do evento e a sincronia no lugar da diacronia” (SAHLINS, 2008, p.19). Esse autor

defende com maior intensidade que esse jogo de exclusões não é necessário e que “[...] é possível determinar estruturas na história - e vice e versa”.

Schwarcz (2001) diz que Sahlins parte da concepção de estrutura de Hocart, afastando-se do caráter sincrônico que essa tem na obra de Sausurre, seguida por Lévi-Strauss. Entretanto, Sahlins não deixa de encontrar apoio na obra de Lévi-Strauss (LOLLI, 2009). As relações de estrutura e evento, mito e história ganham mais corpo e vigor em Sahlins (2008, 2011). A ordem das transformações mitológicas é dada num jogo em que o mito, ao mesmo tempo que morre em sua originalidade (primeira versão), não desaparece, mas revive na história.

Assim, um mito que se transforma ao passar de uma tribo para outra acaba por se extenuar, sem por isso desaparecer. Duas vias ainda permanecem abertas: a da elaboração romanesca e a da reutilização com fins de legitimação histórica. Essa história, por sua vez, pode ser de dois tipos: retrospectiva, para fundamentar uma ordem tradicional num passado remoto, ou prospectiva, para fazer desse passado o germe de um porvir que começa a tomar forma. (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p.282).

Trata-se do que Sahlins (2008) chama de *prática mundana* e do que Gow (2001) se refere como *mundo vivido*. As (in)variações dos mitos ocorrem agregadas aos diversos elementos da realidade chamando o mundo para a vida do povo em sua prática, a cultura na prática. Portanto, há o diálogo e não a exclusão entre mito/sincronia e história/diacronia, pois o tempo está presente em ambos os domínios como disse Lévi-Strauss (1998), a sua anulação de um lado para manutenção de um sistema é ilusória. Sahlins (2008) argumenta nesse sentido que a eliminação do tempo diacrônico em detrimento da estrutura em seu tempo sincrônico, seria excluir a própria experiência humana de pensar e agir no tempo e no mundo. Seu exemplo argumentativo vem mais uma vez da relação que o estruturalismo faz da “língua e da fala”, ambas são operacionalizadas na vida e no tempo.

Sahlins (2008), contrariando o estruturalismo semiótico avesso a diacronia, defende que os signos entre língua e fala estão não apenas relacionados entre si, estão plenamente imbricados na vida de seus operadores mediados no e pelo mundo. “É no nível da fala que a história é feita”, “O encontro com a palavra é em si uma valorização, e revalorização potencial, de signos”, entre fala e palavra, “O evento assim adentra a cultura como exemplo de uma categoria recebida, o símbolo mundano de um tipo pressuposto” (SAHLINS, 2008, p.23;24;26). Assim, Sahlins (2008, p.24) conclui: “Se a análise estrutural/semiótica deve ser estendida à antropologia geral com base no modelo de sua

pertinência à ‘língua’, então o que se perde não é apenas a história e a mudança, mas também a prática – ação humana no mundo”.

Se Braudel (1979) elaborou a *dialética da duração* temporal na história, Sahlins (2008; 2011) com o conceito de *estrutura da conjuntura*, constituiu uma *dialética da estrutura e da prática*. Assim, a temporalidade entre passado e presente é atravessada pela prática que recebe o evento, este sendo lido a partir da estrutura. Evento para Sahlins (2008; 2011) adquire essa característica, ele dialoga com o esquema simbólico estabelecido previamente. O evento não é mero acontecimento, mas acontecimento significativo na vida de um povo que não se desvencilha do seu passado mítico, “enquanto significativo e contextual, o evento se desdobraria em dois planos: o da contingência – sendo um momento histórico único – e o da recorrência – nele reconhecendo-se a ordem cultural (PISSOLATO, 2015).

Clastres (2014) expõe que a magnífica contribuição de Lèvi-Strauss para compreensão dos mitos, explica muito sobre os povos que os produzem entre tantas outras questões caras ao conhecimento antropológico e para humanidade em geral, mas não explicam por si mesmos as sociedades que os compõem. Pois os mitos pensam entre si, sobre si mesmos. O autor interpela dizendo que antes, os mitos são pensados pelas sociedades que os elaboram: “*eles pensam primeiramente a sociedade que se pensa nele*, e aí reside sua *função* (CLASTRES, 2014, p.202, grifos do autor). Esse autor tomava a vastidão dos estudos dos mitos que Lèvi-Strauss promoveu, como uma obra ocultadora da dimensão ética e política no pensamento indígena. Como na famosa máxima etnológica que Clastres (2012) elaborou, na qual uma ética política imbricada nos mitos, retroalimenta-se na ação/agência no interior da vida indígena sendo contra o Estado. Entretanto, sobre essa questão, respostas do autor das *Mitológicas* foram lançadas:

Respondendo a muitos de seus críticos, Lévi-Strauss insiste no “*Finale*” de *L’homme nu* (1971), último volume da tetralogia, que os mitos dizem muito sobre a sociedade de onde provêm, e o fazem na mesma medida em que revelam as operações mais fundamentais do intelecto humano. Os mitos se pensam entre si ao mesmo tempo em que pensam a sociedade de onde provêm, com a ressalva de que jamais pertencem a uma única sociedade, pois o que é mais próprio deles é viajar por entre elas e, assim, transformarem-se (SZTUTMAN, 2009, p.295, grifos do autor).

Para compreender os Tentehar na contemporaneidade, suas condutas, escolhas e ações diante de obras e projetos que atravessam suas terras e suas vidas como a rodovia BR-226, é fundamental pôr na base desse entendimento, a estrutura mito-cosmológica tentehar que anima, que guia em espírito suas lideranças e toda a sua gente no complexo

de agências que aqui, estou chamando de *modo Maíra*. Faz-se assim, imprescindível a leitura de *História de Lince* (1993), obra na qual Lèvi-Strauss reflete toda a sua tetralogia sobre mitos ameríndios, colocando-os como formadores de toda uma cadeia ética e política nas vidas indígenas (SZTUTMAN, 2009). Especialmente, quando estabelece que os mitos indígenas em ampla medida, dispõem de uma sentença fatídica para a razão de ser e de se fazer em suas sociedades: o regime de bipartição de tudo que existe, simbolizado pelos gêmeos que articulam dialeticamente, igualdade e diferença com um equacionado desequilíbrio.

Entre essas bipartições, a mais intensiva é a que mais interessa nesse trabalho com os Tentehar da Cana Brava, na relação com os *karaiw*, uma vez que

[...] nenhum desequilíbrio podia parecer mais profundo aos índios do que aquele entre eles e os brancos. Mas eles dispunham de um modelo dicotômico que permitia transpor em bloco essa oposição e suas sequelas para um sistema de pensamento no qual seu lugar estava, de certo modo, reservado. De modo que, assim que era introduzida, a oposição se punha a funcionar (LÈVI-STRAUSS, 1993, p.66).

Em *História de Lince* (1993), Lèvi-Strauss traz um conjunto mitológico no qual, demarca-se a presença de irmãos gêmeos de pais diferentes e ao mesmo tempo, de apenas um dos dois. Esses irmãos são filhos de Maíra-Monan numa versão dos Tupinambá (tupi), assemelhada com outras versões de povos Jê, paralelizando com mais versões de mitos de outros povos do hemisfério sul ao norte da América. Nos cruzamentos dessas versões, os demiurgos desses povos são apresentados: Lince é Maíra e Coiote é Gambá ou Mucura. Seus filhos na versão tupinambá, herdeiros de seus poderes e habilidades, são os gêmeos Tamendonaré e Aricuté, para os Tentehar, trata-se de Maíra'yr e Mucura'yr (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961). As correspondências com as atualidades das relações interétnicas, a partir desses irmãos gêmeos nos *tempos de Maíra*, são fundamentais para compreensão dessa estrutura que guarda paradoxalmente a igualdade possível pelas diferenças necessárias.

De modo que como será apresentado aqui, os Tentehar dialogam com as alteridades mantendo-se em regime de *aproximação controlada*, principalmente daquela que se apresenta como a mais nociva, a dos “brancos”. Pois os gêmeos são uma importante metáfora (para não-indígenas) e uma realidade mítica (para indígenas), visto que eles são gêmeos apenas pelas circunstâncias dos seus nascimentos, não sendo gêmeos-iguais, nem de fato (pais distintos), nem de aparência, habilidades ou personalidades: “[...] um agressivo, o outro pacífico; um forte, o outro fraco; um

inteligente e hábil, o outro estúpido, desajeitado ou tonto...” (LÈVI-STRAUSS, 1993, p.65). Esse constante desequilíbrio entre gêmeos desiguais é a matriz produtora e transformadora dos mundos indígenas, pois trata-se de no desequilíbrio entre supostos iguais, equilibrar nas etapas da produção da vida em natureza-sociedade, as inerentes diferenças. Pois,

De algum modo, uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é o que polos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. – nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são essas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo (LÈVI-STRAUSS, 1993, p.65-66).

Assim, tendo na base cosmológica essa grande vocação de abertura para as diferenças, para o Outro e por sua vez, dinamizar noções de igualdade em meio as alteridades que muitas vezes são corrosivas aos Tentehar, tal noção mostra-se como elementar na formação de sua gente, ligando os *tempos de Maíra* ao *tempo do pe pihun* – caminho preto (BR-226). Entendo o conceito de *estrutura da conjuntura* de Sahlins como fundamental para entender os Tentehar a partir de três eventos ocorridos na abrangência do que hoje é a Terra Indígena Cana Brava-Guajajara, entre os séculos XX e início do século XXI. Tais eventos devem ser tomados como importantes para indígenas e não-indígenas na região, no sentido de não cair na divisão onde o estudo dos primeiros é uma missão da etnografia, dos segundos, trabalho da história.

Pretendo considerar uma abordagem etnográfica que se junte a histórica, em regime de complementariedade. Reconhecendo-se o peso e as forças da colonização em suas relações com todos os povos envolvidos, fazendo um contrapeso a etnografia interessada nas essências da “tradição”, ou de descrição da “perda cultural” na mistura. De modo que podemos entender os Tentehar como um povo cuja razão moldou suas próprias visões e interações com a “modernidade-mundo”. Não confundindo a realidade observada na etnografia com a realidade na razão prática do povo. Trata-se de uma base para legitimar indígenas em suas estratégias que invariavelmente, são orientadas por um conjunto de características e aspectos míticos dos *tempos de Maíra*, seu criador e herói ancestral. Ou seja, para além da cultura como conceito delimitador, pretende-se ao menos, uma antropologia histórica que aponte para uma razão prática tentehar.

Embora crítico das autoridades etnográfica e histórica que vislumbram descrever a realidade do *Outro* pela extração empírica, essa etnografia não se apresenta com nenhuma determinante do “ponto de vista nativo”, a julgar pela difícil desvinculação dos pressupostos não-indígenas atravessados por colonialidades presentes numa tese acadêmica e institucionalizada. Mesmo que conduzida por um *karaiw* engajado e interessado, não custa ser honesto e admitir que desse regime de colonialidade, não estamos plenamente livres ainda. Pois como lembra Linda Smith (2018), fazendo associações entre os aventureiros viajantes, invasores-colonizadores e os atuais pesquisadores, aponta que a academia e o instituto da pesquisa têm fortes ligações com o imperialismo colonizador.

Essa autora indígena aponta como a “pesquisa” e a elaboração de “problema” imbricada, nunca deixou de relacionar os povos indígenas a partir dessa noção. Se antes, de ordem civilizacional e integracionista, hoje, são tomados como problemas de ordem teórica no campo da diversidade, mas sem deixar a noção de “problema” ou “questão indígena”. Nesse caso em tela: o “problema” da vida tentehar as margens de uma rodovia federal. Entretanto, como lembra Smith (2018, p.111), para muitas dessas coletividades, “a própria pesquisa quer dizer ‘problema’: acredita-se que a palavra significa, literalmente, a construção contínua dos povos indígenas como problema. A produção de conhecimento com relação aos povos indígenas, por mais bem intencionada que seja, acaba caindo na chave de mercantilização do outro, a *venda do outro* (SMITH, 2018). Portanto, entre os sujeitos da pesquisa, textos e contextos, imagens e discursos, busca-se aqui algum lugar entre o diálogo e a dialética com os Tentehar da Cana Brava (SAHLINS, 2004; COMAROFF; COMAROFF, 2010).

1.2 Os Tentehar na história

Os povos da América do Norte e da Polinésia que Sahlins (2004) revisita no contexto do capitalismo tardio, foram implicados nas determinações etnológicas de “povos aculturados” entre as décadas de 1940 e 1950, ou como no caso Tentehar, “uma cultura em transição”, um povo prestes a ser “vencido” pelo avanço e pelo cerco da sociedade nacional-ocidental dominante (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961).

É que esses povos souberam desafiar seu rebaixamento antropológico, assumindo a responsabilidade cultural por aquilo que os estava afligindo. As próprias maneiras como as sociedades se modificam têm sua autenticidade característica, de modo que a modernidade global amiúde se reproduz como diversidade local (SAHLINS, 2004, p.502).

Essa consideração que Sahlins faz sobre os melanésios tem paralelos críticos com o que fora produzido sobre os Tentehar, desconsiderando-os em sua autenticidade nas mudanças fazendo do global universal, diferença local, desafiando a ordem inversa. Considero aqui, as duas maiores referências etnológicas nos estudos junto a este povo tupi, no sentido de imprimirem um caráter histórico. Uma mais pessimista e a outra, mais otimista quanto as mudanças do presente e ao futuro dos povos indígenas. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição* ([1949] 1961)¹⁵, de Charles Wagley e Eduardo Galvão que fizeram pesquisa de campo nos anos de 1940 e *O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade* ([1977] 2002), de Mércio Pereira Gomes que fez pesquisa de campo na década de 1970.

A primeira está inscrita no paradigma da “aculturação”, para Viveiros de Castro (1986, p.89) trata-se de “[...] um estudo clássico de mudança cultural, que procura abordar o fenômeno em todos os aspectos da vida social deste povo Tupi-Guarani do Maranhão e do Pará”. Seus autores concluíram que os Tentehar, “[...] dentro de um 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” (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961, p.10).

Estes estudos entendem a mudança cultural entre grupos diferentes, com influências mútuas agindo sobre ambos. Assim, parte do que se entende como “cultura cabocla” no Maranhão, contempla elementos culturais dos povos originários, só que de maneiras muito incipientes, superficiais, beirando aspectos de um folclore. Contudo, nesse paradigma, as influências ocidentais sobre os povos indígenas eram entendidas como avassaladoras, desarticulando e desintegrando os povos em suas etnicidades. Importante salientar que de forma lúcida, Galvão (1979) revê sua conclusão da “falência geral” da cultura tentehar sem descartar, entretanto, a possibilidade que para ele se faz inequívoca, de “perdas” diante dos impactos dos contatos tidos como desgastantes e corruptores das etnicidades e valores originais indígenas. Para o autor

¹⁵ Originalmente, esta obra foi publicada em inglês no ano de 1949, a primeira edição traduzida para o português, é de 1955.

É bem possível que os Tenetehara em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla, a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do sul do país, onde atingida certa estabilidade de população e de relações com os “brancos” e a consciência da impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto a seu degrau mais inferior, o índio resolva permanecer *índio*, categoria sócio-cultural que lhe garante condições de sobrevivência e de *status* social nas comunidades regionais (GALVÃO, 1979, p.131, grifo do autor).

A segunda obra revisa o problema etnológico da “mudança cultural”, constata para além da recuperação demográfica tentehar, uma ascendência acima da média entre outros povos indígenas na década de 1970, repercutindo na atualidade, na maior densidade populacional indígena do Maranhão. Gomes (2002) aponta que o povo Tentehar soube lidar, se relacionar com as sociedades colonial e nacional, agenciando noções políticas, estratégias e práticas de liberdade, reavivando sentimentos de afirmação étnica e contrariando processos entendidos como de “assimilação cultural”.

Gomes (2002) tem o mérito de elaborar uma grande pesquisa etnográfica, reunindo dados de pesquisa de campo de seis meses entre aldeias de áreas diferentes, somados a uma dedicada pesquisa documental, abrangendo 400 anos de relações tentehar com a sociedade envolvente. São dados de pesquisa que cobrem desde os primeiros contatos com os europeus no século XVII, seguindo o período colonial, passando pelas administrações do império, até os órgãos republicanos indigenistas no século XX. São fartas as referências e fontes: textos de cronistas, missionários, leis, notícias de jornais, decretos administrativos de diretórios e postos indigenistas, relatos de agentes dos governos, reunindo também falas de lideranças indígenas.

Carlos de Araújo Moreira Neto, apresenta a obra dizendo que a primeira lição que Mércio Gomes traz, é a feliz constatação de que a determinação de “aculturação”, não se confirmou sobre os Tentehar, sendo a segunda, “[...] de que o grande e grave erro dos aculturalistas era que, por vício antropológico de cunho funcionalista, não davam quase nenhuma importância à história. Mais propriamente, a história só era vista como sancionadora do presente, não o inverso”.¹⁶ Para Neto, Gomes (2002) teria optado por abordar “A história, não a etno-história, dos Tenetehara – pois o autor não vê diferenças nos processos [...]” (NETO, 2002, p.13).

¹⁶ A referência ao tal vício que o funcionalismo confere a exclusão da história, está muito associada a posições teóricas e metodológicas de Bronislaw Malinowski (1884-1942) que na imersão do presente etnográfico, via a história em suas “impossibilidades”, como “inútil” no trabalho etnográfico. Ver Braudel (1978).

A já citada etnografia que concluiu pelo seu fim como povo indígena, *Tenetehara: uma cultura em transição*, de Wagley e Galvão ([1949] 1961), repercutiu muito no cenário etnológico brasileiro dos anos 50 e 60, foi seguida por outros pesquisadores que nas décadas seguintes, tentavam reafirmar as previsões fatídicas da “assimilação tentehar” nas entranhas da “cultura cabocla” do Maranhão. Esticando o prazo de vencimento da cultura tentehar para mais alguns anos depois da primeira previsão, destacam-se a obra de Diniz (1994), passando por trabalhos de campo do antropólogo alemão Peter Schroder (1993), sobre as relações interétnicas mantidas pelos Tentehar com os regionais. Temos os livros de Ubbiali (1997, 2005) trazendo as histórias de vida de uma importante liderança política, Cipriano Viana Guajajara e de um grande pajé Tentehar, o Paraipé, o trabalho de Zannoni (1999) tratando do dinamismo cultural e político tentehar, pautado nas noções de conflito e coesão como motor cultural e o livro de Coelho (2002) que trata do conflito interétnico na disputa pela terra entre os Tentehar, missionários religiosos e trabalhadores rurais no Maranhão.

A última grande referência é a também já citada, *O índio na história: o povo Tenetehara em busca de liberdade*, de Gomes (2002)¹⁷. Essa bibliografia, é constituída por trabalhos e fontes de suma importância para etnologia brasileira e para os estudos indígenas no Maranhão. Estes trabalhos, prestaram-se por certas opções metodológicas e visões teóricas nos variados contextos e subjetividades dos seus autores, atravessando mudanças epistemológicas na antropologia, entre a primeira e a segunda metade do século XX. Estes autores tecem direta e indiretamente narrativas que transitam entre *histórias sobre e dos Tentehar*, história indígena e do indigenismo, sobressaindo fatores políticos e econômicos da sociedade ocidental mercantil e industrial, em choque com os povos indígenas, de modo que tal relação passa a ser central, orientadora de uma “história (sobre os) tentehar”. História que começa do século XVII em diante.

A separação que Gomes (2002) opera entre mito e história é significativa dessa questão, ele diz que “A gênese do povo Tenetehara é conhecida através de suas narrativas mitológicas, as quais, em consonância com os acontecimentos suscitados pela chegada dos portugueses, se desdobram em narrativas históricas” (GOMES, 2002, p.53). Os estudos dos contatos indígenas com as forças invasoras da colonização e as derivadas relações de exploração e violência presentes desde então, são muito importantes na produção do conhecimento histórico no contexto ameríndio, com novas abordagens e

¹⁷ Para mais informações e dados acerca de uma literatura etnográfica contemporânea, em dissertações e teses referentes aos Tentehar, ver Martins (2019); Almeida (2019, p.46-58).

perspectivas, tratando das permanências de colonialidades que entre tantos problemas, corroboram com imaginários e equívocos que distorcem a realidade dos povos indígenas no passado e no presente.

Vencido o paradigma da “aculturação”, uma história indígena em situação colonial é tratada nessas referências, sem que se caia na mera vitimização ou no apagamento das variadas formas de resistência, dando conta dos Tentehar como presentes na formação histórica do Maranhão. Entretanto, estas referências trazem indígenas mais como centrifugados, girando na órbita da sociedade ocidental e menos, em estudos operando a conversão “heliocêntrica”, numa “revolução copernicana” defendida por Clastres (2012). Uma abordagem com discursos históricos e políticos que sejam mais adequados ao ser indígena, ganhando “[...] talvez a melhor compreensão do mundo dos outros e, em consequência, do nosso” (CLASTRES, 2012, p.44).

Pela densidade da pesquisa de Gomes (2002), essa é a referência de maior peso no sentido de uma abordagem histórica. “O livro põe à disposição do leitor um enorme número de informações e indicações bibliográficas e documentais referentes à atuação político-administrativa daqueles que lidaram com os Tenetehara e índios vizinhos nos diferentes períodos e regiões [...]” (MELATTI, 2003, p.266). O contexto da obra está entre o processo de pesquisa e de sua escrita, do texto original como tese de doutorado defendida em 1977, em inglês¹⁸, até a edição e publicação do livro em português no ano de 2002. Houve acréscimos no texto visto que o antropólogo revisitou aldeias tentehar e incluiu novos dados etnográficos, especialmente sobre as dinâmicas de antigos e recentes agentes dos órgãos indigenistas oficiais e o processo reivindicatório de demarcação das terras indígenas. Na resenha que Mellatti (2003) faz dessa obra, consta que a orientação metodológica original da tese é mantida no livro, que sua inspiração estava no primado do econômico, apoiada na análise da infraestrutura, justificando que décadas antes, Wagley e Galvão ([1949] 1961) já teriam se dedicado ao nível da superestrutura tentehar.

Estes antropólogos, diante do problema da “aculturação”, preocuparam-se em “mapear” a “cultura tentehar” crendo que esta caminhava para o seu desaparecimento, absorvida pelo “abrasileiramento”. Interessante citar do ponto de vista teórico metodológico, a relação de Gomes (2002) com o primeiro estudo etnográfico junto aos Tentehar na década de 1940. Charles Wagley orientou sua tese nos Estados Unidos e Eduardo Galvão, manteve contatos presenciais com Gomes no Brasil. Nos

¹⁸ A tese tem como título original: *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*, foi defendida na Universidade da Florida, EUA.

agradecimentos, Gomes (2002, p.7) relata: “Wagley e Galvão me emprestaram seus diários de campo, os quais foram de grande valia”. Ainda diz que estes antropólogos serviram como grande inspiração na continuidade da pesquisa histórica culminando no seu livro.

Assim, nota-se que no quadro teórico, passados 25 anos entre a defesa da tese e a edição/publicação do livro, mantiveram-se as tendências originais do autor, arraigadas numa economia política do contato, atravessada com a novidade da proposta teórica que o autor chama de antropologia ontossistêmica. Para Gomes (2002),

Tal antropologia, que eu chamaria de Ontossistêmica, isto é, que toma o ser como estando dentro e ao mesmo tempo acima da totalidade, é ainda um ideal a ser atingido precisamente porque o pensamento ocidental se opõe ao pensamento indígena e relega o ser cultural indígena ao seu contrário ou ao seu inferior. A compreensibilidade mútua entre essas duas formas de pensamento, se é que elas existem nessa dicotomia, constitui uma das principais tarefas que a antropologia Ontossistêmica deveria tomar para si. Antes de ser um ato de dominação, de fazer o discurso sobre o outro, seria um ato de reconciliação e transcendência em relação a uma situação criada pela modernidade que estabeleceu duas formas de humanidade, uma real contradição dos termos de constituição dessa humanidade (GOMES, 2002, p.20).

Por pensamento ocidental, Gomes (2002) inclui o pensamento antropológico, o longo prólogo do livro se dedica a reflexões epistemológicas sobre uma “humanidade transcendental”. Para o autor, a antropologia como parte deste pensamento hegemônico, caminha sinuosamente pendendo para dois lados: “Um tende a qualificar o índio como o diferente, o outro, o exótico, o primitivo, o passado. O segundo tenta definir o índio como o mesmo, o igual, o semelhante, o contemporâneo” (GOMES, 2002, p.18).

Essa reflexão converge em certa medida com Wagner (2010) sobre o conceito de cultura, ao definir os princípios de sua abordagem ontossistêmica, Gomes propõe uma crítica da cultura do outro como espelho invertido da sociedade do pesquisador não-indígena. Pois “[...] a reflexão antropológica, intencionada a falar sobre o índio, tende a falar primordialmente de si mesma e para si. Ela surge de uma problemática cultural interna, a dinâmica da civilização ocidental, e a reflete” (GOMES, 2002, p.18). Outro princípio está no conhecimento do passado indígena que se estabelece por um processo que ele chama de dialética da similitude. “Essa dialética implica o reconhecimento da diferença, que não deixa de ser, por princípio, aquilo que lhe dá início. Implica também a suspensão de temporalidades e o encontro, pelas possibilidades da linguagem e da cultura, do eu no outro” (GOMES, 2002, p.19).

Em resumo, em sua argumentação teórico crítica apresentada no prólogo, Gomes (2002) analisa o pensamento antropológico através de praticamente, todas as suas correntes. Do evolucionismo, passando pelo funcionalismo, pelo marxismo, chegando no estruturalismo e no que ele chama de “antropologias mais nativas”, desenvolvidas na América Latina, além das abordagens ditas pós-modernas. Para o autor, todas recaem numa mesma “visão do primitivo”, a morte indígena decretada pela teoria:

As duas veredas de interpretação da historicidade do índio, quais sejam, a de que ele é um ser sem história, exótico por não ser imediatamente reconhecido como semelhante, ou a de que é um ser contemporâneo e semelhante ao homem ocidental, acabam confluindo nesse rio de fatalidade (GOMES, 2002, p.32).

A preponderância da segunda vereda de interpretação, que tem como postulado, o pensamento de Rousseau, promotor do diálogo entre as distâncias entre o eu e o outro, como fundamento categórico distintivo da etnologia e das demais ciências humanas (LÉVI-STRAUSS, 2017b), não se estabiliza para o autor. Para Gomes (2002, p.34), a igualdade teórica e discursiva sucumbe nas imposições do mundo material, ela esbarra “[...] nos símbolos reais de diferenciação e escalonamento que não raro suscitam o reconhecimento e julgamento de desigualdade”. Entretanto, o que ele desenha como uma história tentear pelo viés ontossistêmico, transcendendo as linhas do pensamento antropológico ocidental que, ou mata teoricamente os indígenas como estranhos e diferentes, ou os sucumbe pela pretensa e falível ideia de igualdade, não se desenvolve integralmente no seu livro, só ocorre parcialmente.

Torres e Silva (2018) identifica na análise que faz do livro de Gomes (2002), uma perspectiva marxista materialista, opção teórica que o autor deve ter maturado no período de elaboração da tese na década de 1970 e que permanece na edição de 2002. De fato, categorizações marxistas constam como eixos de análises histórico dialéticas engessando os Tentear, condicionando suas ações entendidas mais como reações diante de fatores externos como dominantes das relações interétnicas. O autor chega a fazer uma descrição linear de fases com núcleos eminentemente econômicos e políticos determinantes da “cultura indígena” e a situação étnico-social do povo. Assim, Gomes (2002) nomeia e alinha cronologicamente cinco fases: (1) *A Formação das Relações Interétnicas* (1613-1759) que se subdivide em fases da *Escravidão* (1616-1652) e da *Servidão* (1653-1759). (2) *Libertação e Transição* (1760-1840). (3) *Clientelismo e Política indigenista imperial* (1840-1910), (4) *Transição republicana e Rebelião do Alto Alegre* (1890-1910). (5) *Política indigenista do século XX com o SPI/FUNAI* (1910-1985).

Lembramos que a esse respeito, o autor trouxe para si a continuidade dos estudos aculturativos que Wagley e Galvão ([1949] 1961) fizeram décadas antes, dando conta da superestrutura, Gomes (2002) preocupou-se mais com a infraestrutura. O autor enfatiza o caráter da autonomia cultural tentehar que em grande medida, está nas relações indígenas mantidas com os sistemas político-econômicos colonial e nacional. Como escravos ou como livres, no entanto, presos em condições servis e nas relações de patronato. Três capítulos da obra¹⁹ “[...] discorrem como a economia interna dos Tentehar conseguiu manter uma predominância sobre sua economia de troca, possibilitando essa condição de autonomia econômica tão fundamental para a preservação da autonomia étnica” (GOMES, 2002, p.588).

A sua reavaliação do paradigma da aculturação sobre os Tentehar, não constitui necessariamente uma história do ponto de vista nativo que o texto sobre *antropologia ontossistêmica* sugere. Enfatiza a reação indígena diante da colonização, lidando com as forças econômicas e políticas da sociedade nacional, situação pela qual, ativou sua identidade e reelaborou estratégias de resistência, possibilitando sua “sobrevivência étnica”. Não elaboro aqui uma crítica que tire o mérito de Gomes (2002), pois no início do século XXI, sua obra é uma grande colaboração dentro de um movimento interdisciplinar entre antropologia e história que rompe com uma historiografia oficial, com eventos da história pátria sem sujeitos indígenas. O autor nesse sentido, teve êxito em seu propósito, o de demonstrar “Qual seja, de que os Tentehar, os índios, o antes primitivo, estão na história, têm dinâmica histórica, fazem história” (GOMES, 2002, p.589).

O ponto de vista antropológico-histórico com indígenas, se distingue de uma história do ponto de vista tentehar, duas abordagens válidas, sendo a primeira não necessariamente deficiente ou inferior a segunda. Assim, como a presença indígena na história constituiu e ainda se apresenta como desafio em meio aos avanços de uma *Nova História Indígena* (CELESTINO DE ALMEIDA, 2010; MONTEIRO, 1999), uma história do ponto de vista nativo requer vários esforços, novas abordagens antropológicas e históricas/arqueológicas. Visto que há incomensurabilidades ontológicas e epistemológicas pertinentes as temporalidades das ações humanas entre memória e história, sendo necessárias equivocacões controladas fazendo uma antropologia de outras

¹⁹ Tratam-se dos capítulos XI. Sistema econômico dos Tenetehara: uma visão geral; XII. Economias de troca e as relações patrão-cliente e XIII. Novas possibilidades econômicas e a crise das relações patrão-cliente (GOMES, 2002).

antropologias (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Sendo ainda muito importante os pactos etnográficos interétnicos como na parceria entre Kopenawa e Albert (2015), protagonizando os anciões, pajés, cantores e lideranças como também a presença contracolonial cada vez maior de indígenas historiadores e antropólogos inseridos como estudantes, pesquisadores e professores nos espaços acadêmicos.

1.3 Introduzindo os tempos da história: ação tentehar no mundo

O grande feito de Mahira, porém, ocorreu quando após ter andado pelo mundo, plantando novamente tudo que o fogo destruiu, sentiu o desejo sexual. Encontrou uma fruta que lhe pareceu semelhante ao órgão sexual feminino. Transformou esta fruta em mulher, com quem teve relações e que se tornou mãe dos gêmeos míticos que continuaram a tarefa do pai.

Laraia (1986, p.237)

Os Tentehar costumam se referir assim em suas narrativas, indicando em termos de sua historicidade, certos eventos como *no tempo de Maíra*, *no tempo de Alto Alegre*, *no tempo de São Pedro*, e atualmente, pode-se falar *no tempo do pe pihun*, o caminho preto da Rodovia BR-226 que corta uma de suas terras. Para eventos ocorridos no passado distante, sem atestado ou presença do narrador, há o emprego da expressão *zekwehe aipo*, usada quando se conta o *tempo de Maíra* ou dependendo da idade do narrador, o *tempo de Alto Alegre* que fica na forma *kwehe mehe* – há muito tempo. Para o passado recente, *rakwez*; *roko*; *ri'i* e *ruku* são formas que indicam o tempo tanto para menos (horas, dias, semanas, meses) e para muito (anos, décadas). *Nehe* e *putar* são formas que indicam o futuro. Quanto mais distante for o passado falado, como nos imemoriais tempos da criação de tudo por Maíra como na secular Guerra de Alto Alegre ocorrida em 1901, o tempo se estabiliza estruturalmente e forma um bloco temporal que embora, sabendo-se passado, coloca-se como vívido, implicante e implicado no presente – futuro.

Gersem Baniwa (2022, p.264) diz que “[...] só é possível compreender o indígena de hoje a partir de sua longa e milenar história, muito antes do contato com os colonizadores europeus”. Em conversas com os Tentehar da Terra Indígena Cana Brava sobre esses tempos primeiros, é perceptível uma noção de encadeamento que não se faz

cronológico e diacrônico no sentido de uma fórmula lógica de causalidade e consequência factual. Quando o assunto é a história da Cana Brava, emprega-se ênfase na origem do povo Tentehar como um todo e na ancestralidade como novelo pelo qual, linhas de vida seguem. Assim costumam dizer: *“estamos aqui porque outros estiveram antes, nossos ancestrais são nossas origens, nossa história”*. Heraldo Leão, nesse sentido, relatou:

Toda sociedade não-indígena, ela tem um começo pra si né? Ai certo dia um pastor falou assim pra mim: - Mas de onde que vocês vieram? Porque a gente tem, a gente sabe de onde, nós os não-indígenas, a gente sabe por onde passamos, de onde viemos, toda rota até aqui, a gente sabe. Mas e vocês que já tavam aqui, de onde vieram então? Descendentes de quem então? Aí eu fiquei meio que preocupado porque falta uma parte, boa parte da nossa história, que antes disso aqui, em algum lugar a gente tava. (Heraldo Leão Guajajara. 06.06.2021)

Logo, este onde, o tal lugar da origem tentehar não pode ser separado dos criadores de sua gente, nesse sentido, lugares e tempos são gente, são pessoas, animais (não separados dos humanos). A noção de lugar se confunde junto a dimensão temporal que não se define pela anterioridade de um espaço físico criado para posterior estabelecimento de seres habitantes. Assim nasce o mundo-gente tentehar:

Maíra andava pela terra. Queria fazer gente. Ao encontrar a Terra Bonita (ywy porang), achou o lugar ideal para criar a humanidade. Fêz um homem e uma mulher. Tupã proibiu-lhes o coito. Sem saber por que, o homem tinha o pênis sempre ereto. A mulher foi lavar a roupa de Maíra no igarapé, quando lhe apareceu o Espírito da água (ywan) que a cortejou e a atraiu para copular. A mulher achou aquilo bom e, daí por diante, voltava todos os dias para o igarapé. Batendo numa cuia que emborcava na água, chamava o Ywán e com êle ia deitar-se.

Maíra, que tudo sabia, foi contar ao Homem e lhe ensinou como atrair Ywán. O homem foi para o igarapé e chamou Ywán que logo apareceu, mostrando o pênis ereto sobre a água. Agilmente, o homem cortou o pênis de Ywán e o matou. No dia seguinte, quando voltou ao igarapé, a Mulher, ignorante do que acontecera, esperou em vão por Ywán.

Durante todo esse tempo o Homem, querendo relaxar a ereção do pênis, derramava mingau sobre êle, sem conseguir resultado algum. A mulher, incapaz de resistir ao impulso sexual, aproximou-se do Homem que derramava mingau sobre o pênis. Ela disse que o ensinaria como amortecê-lo. Sentou-se em cima dele para o coito. Mais tarde, quando Maíra chegou e viu que o rapaz já não tinha o pênis ereto, indagou o que acontecera. O rapaz tudo contou. Maíra falou-lhe – De agora em diante o seu pênis ficará mole, você fará um filho e morrerá: mais tarde, quando seu filho crescer, fará outro filho e morrerá (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961, p.135-136).

Maíra criou o mundo quase ao mesmo tempo que criou sua gente: “Naquela época os animais falavam. O céu era baixinho [próximo da terra]. Então os pássaros se reuniram para levar o céu para cima. Naquele tempo os Tenetehara também falavam, mas apenas uma pessoa tinha o poder de se comunicar com a natureza: Maíra” (Kaboiting *apud*

ZANNONI, 1999, p.139). Assim, ao mesmo tempo que mundo e gente foram criados, Maíra também criou formas de sustentar e ensinar seus filhos:

Maíra-pai adoeceu; ele ainda era muito jovem. Uma visagem [espírito] o visitava. Percebeu-se isto porque havia restos de farinha sob sua rede. Porém, naquele tempo ainda não existia a mandioca. Por isso, os Tenetehara se puseram a vigiá-lo. Foi então que surpreenderam o doente e descobriram que a farinha era trazida pelo invisível que também trouxe outros cereais, como feijão. Então, Maíra pediu aos índios que plantassem mandioca e que fossem colher no dia seguinte. A mulher duvidou das palavras de Maíra e não foi colher. Ele irritado, sentenciou: “agora vocês vão ter que esperar muito até que a mandioca amadureça”. Dito isto abandonou a mulher grávida e foi embora (Kaboiting *apud* ZANNONI, 1999, p.139).

Maíra puniu suas crias por suas desobediências originais, interferindo em suas vidas, nas reproduções das mesmas, tirando-lhes a alimentação fácil que fora dada no começo de tudo. Em outra versão, machados e outras ferramentas animadas, trabalhavam sozinhas para garantir o sustento de todos (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961). De certa forma, o exemplo de Maíra permaneceu entre os seus filhos centrado nos heróis gêmeos Maíra'yr e Mucura'yr, esses que souberam se virar pelo mundo, muitas vezes hostil, enquanto sempre estiveram na busca pelo pai que partiu. Vivendo sob uma *pedagogia de Maíra*, os Tentehar acumularam conhecimentos, habilidades e

De posse dessas capacidades, os povos indígenas construíram suas civilizações em seus territórios, desenvolvendo complexos sistemas de conhecimentos socioculturais, pedagógicos, políticos, econômicos e religiosos. A oralidade e a memória são poderosas ferramentas de continuidade desses saberes e fazeres ancestrais. A ancestralidade indígena é uma conexão e interação com a dinâmica do mundo primordial que possibilita a vivência continuada dos princípios e valores dos primeiros tempos do mundo e da humanidade (BANIWA, 2022, p.266).

Almeida (2019) em pesquisa recente junto aos Tentehar, ao tratar de antecedentes que ele define como históricos/narrativos, diz que

A história dos Tentehar remete aos tempos heroicos de Maíra que os criou e lhes ensinou quase tudo que sabem. Maíra permaneceu entre os Tentehar até ser superado por seus filhos, Maíra'yr e Mucura'yr. O período em que Maíra viveu entre eles parece ser, até hoje, o mais importante para os Tentehar (ALMEIDA, 2019, p.19).

Zannoni (1999, p.138) que fez pesquisa décadas atrás, também diz algo no mesmo sentido: “O mito dos gêmeos, Maíra-ira e Mucura-ira perpassa todo o mundo mítico tenetehara. Suas ações, como heróis culturais, inspiram o cotidiano desse povo”. O que esses autores observam na relação tentehar com este período de gênese no presente, na

vida e no cotidiano tentehar, é a base de um *jeito de ser e fazer* que embora, não incomum entre outros povos indígenas, Almeida (2019) demonstra de maneira que outros etnólogos que trabalharam com este povo, não o fizeram. Gomes (2002) enfatiza como característica tentehar uma certa desenvoltura étnica diante da alteridade, principalmente diante do “mundo *karaiw*” que os cerca, em permanecerem como *povo verdadeiro*. Almeida (2019) expande essa noção qualificando-a melhor, relacionando-a numa base ontológica, um *jeito tentehar* traduzido pelo pesquisador no conceito de *sagacidade*. Assim, ser Tentehar é ser sagaz, perspicaz. Em seus termos, os Tentehar caracterizam como *irairakatu*: bom de fazer coisas, talentoso, habilidoso e *ukwaw katu*: aquele que sabe; que é sabido ou sábio; aquele que acumulou conhecimento.

Essas características são umbilicalmente ancestrais, ligam-se aos heróis originais da história tentehar, estes que em suas narrativas, são personagens marcadamente astutos e desenvoltos, entrando e saindo de ralações e problemas com outros seres com muita esperteza e sabedoria práticas. Até a categoria de mistura, acompanhada como problema etnológico nas primeiras etnografias que consideram a miscigenação e a troca como fato aculturativo, é uma elaboração que também está presente nos heróis fundadores, os gêmeos misturados desde a sua concepção envolvendo pais distintos, são exímios manipuladores das coisas, misturadores das diferenças, assim como seu pai. São aspectos firmes de um jogo de espelhos como diz Almeida (2019, p.13), no presente, “[...] os Tentehar miram nos heróis culturais sua imagem refletida, ou seja, atribuem a Maíra, Maíra’yr e Mucura’yr as qualidades e habilidades que gostariam de ter e as perseguem”.

A história se cria e se recria nas razões tentehar de filiação, da ancestralidade desses heróis dos primeiros tempos. Todos os Tentehar, assim se consideram, são filhos de Maíra, são filhos que mimetizam ontologicamente seu pai seguindo seus passos, como também no exemplo dos seus irmãos, os heróis gêmeos Maíra’yr e Mucura’yr. A vida tentehar é uma reelaboração da história dos seus maiores e primeiros ancestrais, nos exemplos destes é que se deve encarar os fluxos do presente e passar com integridade por seus desafios.

Perguntando sobre as histórias desses heróis, Alcebíades Guajajara da aldeia Cajazeiras, logo exclamou e me disse que há muitas e que alguns Tentehar mais velhos sabem contar melhor. Gomes (2002) colheu na década de 1970 essa narrativa do ancião Cipriano, uma atualização em relação a versões anteriores, como as registradas por Wagley e Galvão ([1949] 1961) na década de 1940:

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

O lugar que isso acontece é o Rio de Janeiro. Daí começam a chegar os *màzàn* (portugueses) de Portugal. Vêm, tomam conhecimento do lugar e voltam ao seu país. Depois retornam, pedem licença para fazer morada, mas não são aceitos. Uma vez mais aparecem, desta vez para brigar. Os Tenetehara lutam e perdem a disputa pelo Rio de Janeiro, abrindo mão de tudo para os portugueses invasores, inclusive trocando de língua. Isto é, deixam de ser civilizados e passam a ser índios, enquanto os portugueses, que eram como índios, passam a ser civilizados, donos agora da espingarda e das demais mercadorias. Os Tenetehara ficam com os arcos e sua cultura indígena e se retiram do Rio de Janeiro, da sede do Governo, sob uma condição, que é um acordo solene, uma concordata, segundo o qual o Governo [...] deve protegê-los para sempre, bem como lhes dar as coisas (que eles não sabem mais fazer) de que precisam. Então os Tentehara vêm para o Maranhão. Sua nova morada é também como se fosse uma ilha, com um rio grande ou um lago grande ao seu redor. Passados muitos anos, os karaiw começam a chegar de novo, pedem terra para morar e começam a incomodar. Um índio faz balsa de buriti e atravessa o rio, onde acha uma terra muito bonita, com muita caça, sem morador. Convida seus parentes para situar essa nova terra e aos poucos todos mudam. Os karaiw se achegam de novo, e os Tenetehara vão se afastando deles, sempre procurando um local tranquilo para viver, sempre em retirada.

Ao longo dessa trajetória, que já tem localidades geográficas nomeadas, se batem com os Àwà, isto é, os índios Timbira, que viviam nos Rios Grajaú e Mearim. Situam os lugares onde hoje estão as cidades de Pedreiras e Barra do Corda, no Rio Mearim, depois a Vila de Grajaú, no Rio Grajaú, onde não conseguem ficar por causa dos conflitos com os Àwà. Afinal, fazem as pazes com os Àwà, e aí já estamos em finais do século XIX. Desde então os Tenetehara vivem nos lugares em que estão, as matas frias e as matas secas, as quais amansaram das onças brabas, os *zawaruhu*, e dos capelobos, os *àzàng* (CIPRIANO *apud* GOMES, 2002, p. 56-58).

Essa citação é fundamental para compreender a noção de história que pretendo abordar juntos aos tempos históricos tentehar. Faço relação dessa estrutura mitológica do tempo original tentehar diante das conjunturas no período colonial e na formação da sociedade regional e nacional, do Maranhão e do Brasil. Nessa versão, Cipriano toma a estrutura do mito de criação do seu povo realizada por Maíra e a trajetória desse herói junto aos seus dois filhos em perambulações criativas de outros seres e de outras moradias.

Na região que compreende o Rio de Janeiro, temos o lugar das primeiras interações entre os Tentehar e os *Outros*, os portugueses (*màzàn*) que tumultuaram as experiências de *movivência* indígena em suas terras ancestrais. Os Tentehar lutaram contra os invasores, mas não conseguiram deter seus avanços, deixaram de ter o governo

de suas terras, os *índios como civilizados* são invadidos pelos outrora *portugueses como índios*, estes que passaram a ocupar seu lugar como civilizados. Os Tentehar trocam de cultura com os *karaiw* e seguem como indígenas acordando com esses, o direito de liberdade em outras residências, requerendo assistência do “governo dos brancos” na sua proteção e na provisão de coisas que desaprenderam a fazer. Na nova morada no Maranhão, depois de um tempo, os *karaiw* surgem novamente ameaçando a territorialidade tentehar que segue sua estratégia de busca por novas terras chegando até áreas na região Centro-Sul, entre os vales dos rios Pindaré e do Médio Mearim.

A permanência tentehar nessas terras se deu por muitos processos de luta diante das ameaças a sua autonomia, culminando com as demarcações de terras no final do século XX. Uma resistência que tem alicerce cosmológico no caráter heroico de seus fundadores, nas suas qualidades e habilidades que guiam o povo no rumo das boas moradas. Gomes (2002), Ubbiali (1997), Zannoni (1999) e Almeida (2019), corroboram que os Tentehar no presente, valorizam de forma especial, sua filiação como povo aos seus pais ancestrais, seus principais e maiores, seus heróis míticos. Esses pesquisadores afirmam essa importante dimensão da vida tentehar e, portanto, de sua história que se dinamiza a partir dessa ancestralidade arraigada em Maíra, Maíra'yr e Mucura'yr. Faço convergência no entendimento de que a base histórica tentehar, é indissociável de uma base cosmológica como constituinte ontológica.

Portanto, Gomes (2002, p.58) entende que os Tentehar “[...] se concebem como um povo cuja existência concreta se dá com o desdobramento temporal do mito original que os criou como seres culturais, para cuja condição primeva gostariam de voltar ou ao menos retomar um lugar de respeito”. Começo a divergir do autor quando ele passa a enquadrar os Tentehar como já discutido antes, como indígenas encapsulados numa dinâmica de uma “história maior”, do Ocidente que traga a estrutura do mito indígena para o centro de sua conjuntura, determinando as relações desde a colonização. Pois Gomes (2002, p.58) diz que “Do seu tempo imemorial, os Tenetehara perderam as condições de plenitude e desde então estão na terra buscando encontrá-las, ou melhor, resgatá-las, reconquistá-las, perseguindo-as, embora já na condição de povo dominado política e economicamente”.

Após citar Cipriano, Gomes (2002, p.58) diz que “O resto é história recente”. O que o ancião cobrira na sua versão narrativa, remonta tempos de longuíssima duração, da gênese tentehar até o desdobrar do século XIX, avançando no século seguinte. Volto a convergir com este autor quando ele calibra melhor as relações entre mito e história,

equilibrando-as, diferente da divisão que pesa mais no seu livro: mais a história com fontes e documentos e menos a memória dos primeiros tempos atualizadas nas versões do mito de criação tentehar. Gomes (2002, p.58-59) diz que “os Tenetehara encapsulam os eventos históricos em uma narrativa que traça um caminho duplamente mítico e histórico”, em seguida ele afirma: “Guardam o sentimento de terem vivido entre os *karaiw*, mas não como seus escravos ou servos” (GOMES, 2002, p.58-59).

Gomes (2002) culturaliza os tentehar em sua história de forma a separá-los da natureza, associando a criação tentehar a mitologia grega, diz que antes de Maíra que ele toma pelo deus Cronos, só havia caos no universo e indiferença entre homens e animais. Ele entende nesse sentido que “Os Tenetehara viraram homens de verdade por ganharem cultura, singularizando-se em meio a natureza antes indiferenciada de animais” (GOMES, 2002, p.59). Por fim, o autor elabora uma concepção histórica na qual os Tentehar se orientam a partir de certos critérios de agências para manutenção da sua liberdade, antes e depois do contato com os europeus. Fala em vida livre diretamente relacionada a noção de proximidade com a natureza que

[...] na compreensão dos Tenetehara, se reproduzia por regras conhecidas, se bem que nem sempre controláveis. Era desenvolvida no seu relacionamento paritário, embora nem sempre equilibrado, com outros povos, seus vizinhos, seus adversários e, possivelmente, seus aliados. Com as transformações provocadas pela chegada dos europeus, a liberdade teve que ser realizada de outra forma, como a afirmação do seu ser, como auto-nomia (GOMES, 2002, p.59).

As diferenças e divergências, como as convergências que mantenho com Gomes (2002) sobre uma base para história tentehar, são mais de grau e menos de concepção geral. Corroboro com o entendimento das contradições tentehar, tão comuns nos demais povos indígenas como em toda e qualquer sociedade, entre relações de paridade entre humanos e não-humanos, mas nem sempre em equilíbrio, entre posições de igualdade diante das alteridades, mas não necessariamente sem conflitos. Partindo de outro ponto de vista teórico, diferentemente de Gomes (2002), tomo a alteridade dos *karaiw* como mais uma, entre outras que os Tentehar estabelecem contatos e relações. O autor compartilha desse mesmo entendimento, circunscrito a pontos introdutórios da obra e em parte do caminho discursivo no desenvolvimento do texto, mas o faz enfatizando as conjunturas da colonização, os processos causados pelos “brancos” sobre os indígenas.

Partindo do Ocidente, reflete ou mesmo determina reações tentehar, definindo-as como agências em busca de uma liberdade perdida. Gomes (2002) dá um nó teórico nessa

noção de liberdade, os Tentehar a perderam diante da dominação não-indígena, mas sua busca, seria um retorno a si mesmo, a condição indígena que está internalizada, acaba por exteriorizar-se nas formas de se relacionar com o Ocidente. Assim, a liberdade como dada antes da colonização, precisou ser buscada de outras formas, pela afirmação étnica que passou a ser uma questão.

Esse entendimento de Gomes (2002) é coerente com a sua noção de causa (colonização) e consequência (dominação indígena), ser “índio” ou não e de que forma ser, definiu-se como uma questão sem precedentes para estes povos na visão do autor. É coerente também com o destaque que ele emprega aos eventos da colonização, das relações dominadas pelos não-indígenas, sendo os Tentehar reagentes, mas uma reação que é dada nas circunstâncias da situação colonial como povo dominado, rendido nos eventos. O autor lê as transformações da colonização nos e pelos eventos, sem diálogo com a estrutura.

Ou seja, Gomes (2002, p.58) não traz para os eventos e conjunturas aquilo que ele mesmo afirmou como orientação tentehar, “[...] um povo cuja existência concreta se dá com o desdobramento temporal do mito original que os criou como seres culturais”. Este autor, disse tratar de um povo que vive entre o tempo mítico e histórico, mas a separação que ele faz entre mito e história culmina com os tentehar “vestidos com sua liberdade/cultura” antes da colonização e despidos dessa “roupa” com a chegada dos europeus. Almeida (2019) reconhece que Gomes (2002) ao descrever os Tentehar como eternos e bons brigadores com a “civilização”, por vezes consegue aplacar na narrativa, o retorno da dignidade deste povo indígena, mas adverte:

O autor, por outro lado, não consegue fugir da armadilha imposta pela teoria da aculturação, embora nominalmente não a utilize. O contato, aliás, toma um posicionamento tão central na sua obra que gera um conflito insolúvel entre a agência tentehar, que quer expressar, e um essencialismo étnico/cultural pelo qual tenta defini-los, buscando traços e características culturais próprios desses índios (ALMEIDA, 2019, p.54).

A busca tentehar por liberdade, como constituinte de sua ontologia, é vista por Gomes (2002) como uma frenética reação a colonização, como atos de “sobrevivência étnica” em um modo de vida utilitário nestes novos tempos da conjuntura civilizacional imposta, a qual este povo procura escapar para enfim, reaver sua liberdade. Essa racionalidade, este pragmatismo indígena diante dos contatos com o ocidente, não se aparta da cultura em sua estrutura, do sentido de liberdade indígena que o autor entende que esta carrega. Não se trata de uma ruptura radical, ativando a tal busca por uma raiz

indígena pré-colonial. Essa busca está tão dentro da razão cultural tentehar assim como estão os processos que podem ser vistos como de afastamentos dessa raiz. Trata-se da cultura tentehar na prática, as percepções individuais operando diante de mudanças e novos elementos sobre o coletivo que reúne atores desde a gênese mítica até o presente, a partir de uma leitura racionalizada na própria cultura tentehar (SAHLINS, 2011, 2008)

Assim, entendo que os Tentehar podem ser postos como atores históricos sem a chave de uma situação colonial dada como restrita a “índios versus brancos”. Vou mais ao encontro da noção de situação histórica de Pacheco de Oliveira (1988), na qual os contatos interétnicos são vistos como um conjunto multilateral de intencionalidades, de práticas e negociações dos agentes indígenas correlacionando forças diante da territorialização que se impõe pelo aparelho do Estado colonial e nacional. Os Tentehar são agentes diante da colonização mantendo seus pressupostos culturais e não desprovidos desses, não compreendo que travam uma busca pela liberdade de ser quem são, busca atrelada a uma cultura original, pura e pré-colonial como entende Gomes (2002).

Pois nunca deixaram de ser quem são e de agir como tal, povo Tentehar. há continuidades em meio as mudanças como diz Sahlins (2008, 2011). Os padrinhos antropológicos de Gomes (2002), Wagley e Galvão ([1949] 1961) mesmo pelo viés da “aculturação”, observaram e definiram o que identificam como religiosidade tentehar, sendo talvez, a última fronteira da “assimilação” e por isso, o mais resistente elemento indígena diante dos avanços da sociedade não-indígena. Ou seja, os aspectos de sua formação ontológica imprescindíveis de certas permanências cosmológicas, dentre suas características fundamentais, está a habilidade de lidar com as mudanças impostas por novos padrões culturais alienígenas. Trata-se de uma cosmologia plástica e dinâmica, adaptativa frente as mudanças, algo que os Tentehar têm em comum com os demais povos Tupi-Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; LARAIA, 1986).

Sahlins (2008, p.125) afirma que “As pessoas agem em face de circunstâncias de acordo com seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas”. O mundo colonial se apresentou aos Tentehar tal como eles pensam seu próprio mundo, o que não é uma generalização e nem uma determinação de como esse “novo mundo” vai se conformar a estrutura. As mudanças efetivadas na colonização, chegaram aos Tentehar como um conjunto de eventos lidos em sua estrutura, mas que no decorrer das ações individuais e coletivas, as categorias e coisas alienígenas são

processadas pelos pressupostos nativos, recolocando-se dentro da estrutura, modificando-a como sistema cultural. Pois,

No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente reveladoras na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação (SAHLINS, 2008, p.125).

Assim, para além de entender como os eventos da colonização foram ordenados pela cultura tentehar, o desafio de uma antropologia histórica está em saber como a própria cultura tentehar é reordenada nesses processos. A noção de estrutura da conjuntura que pretendo usar aqui, passa pela compreensão dos Tentehar em face dos tempos históricos conjunturais da colonização e da formação da sociedade maranhense e nacional. Como já citado, Gomes (2002) aborda esses mais de 400 anos de contatos dos Tentehar com a “civilização”, como antítese da fase pré-colonial, onde este povo vivia a liberdade de ser indígena em seus próprios termos. Entre a liberdade, sua perda e sua busca, os Tentehar teriam para esse autor, que enfrentar inimigos diferentes dos habituais, entendendo que outros povos indígenas não ofereciam o risco de perda de sua cultura.

Já com os novos invasores, mais cruéis e com objetivos totalitários, seu mundo veio abaixo. A partir de 1616 foram submetidos a uma nova dinâmica político cultural, ao regime colonial luso-brasileiro, que os concebeu como escravos e potencial, que os tratou como servos e serviçais sempre pelas causas cristã e civilizacional impostas (GOMES, 2002, p.577).

Diante dos demais povos indígenas da região, para os Tentehar, seus *iàmàtyry'ymar* – inimigos, guardando uma característica tupi amazônica, são “amigos” em potencial, um *outro* que se funde ao *eu* dentro de uma relação de guerra e predação dos mortos em combate que dimensiona inversões ontológicas entre matadores, vítimas e deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Ou seja, o inimigo é imanente ao seu matador, ambos são necessários nessa socialidade comum. Os homicídios pressupõem regras (como matar, como morrer, como agir diante e após a morte) que devem ser respeitadas com vistas a não provocar distúrbios da ordem social cosmológica. Quando desequilibrada tal ordem, faz do espírito do morto um perigo incontável e destruidor de todos os vivos e assim, abrem-se portas para a falência dos próprios povos como tais mediados pela guerra milenar em seus pressupostos. No plano desse inimigo, estão os animais, os espíritos, os *Outros*. Dentre tais regras, há correspondências com a relação

entre caçador e caça cujo primeiro não consome a carne de sua presa e não se mata sem licença dos donos ou indiscriminadamente, mantendo assim um certo equilíbrio, o fluxo das existências *outras* e não sua extinção.

Portanto, há sentidos distintos nas guerras interétnicas indígenas das terras baixas sul-americanas, cujas “mortes matadas” implicavam em freios e contrapesos de ordem cosmológica, fazendo-as diametralmente diferentes das guerras experienciadas com os europeus em seu complexo colonizador e que a partir dessas últimas guerras, a belicosidade das primeiras foi transformada. Estabeleceram-se empresas coloniais nas quais indígenas eram apenas inimigos a serem aniquilados em seus corpos e se vivos-sobreviventes, removidos de suas terras, investia-se na ideia de assimilação para matarem suas almas. Pode-se dizer que as “guerras indígenas” são distintas porque os sentidos dados sobre os inimigos são diferentes, pois

As operações guerreiras visavam não apenas reconhecer a subjetividade do inimigo, mas qualificá-la, resgatá-la da indiferença para consumir sua diferença. [...] Seu movimento constituiria menos em matar o maior número de inimigos do que do que em extrair muito de uma só morte. As sociedades indígenas parecem ter posto menos esforço intelectual no aumento da eficiência bélica do que na expansão de sua eficácia simbólica; o trabalho da guerra voltou-se menos para a multiplicação das vítimas do que para multiplicação dos seus efeitos simbólicos (FAUSTO, 1999, p.273-274).

Assim, as guerras existenciais para os povos indígenas foram sobrepostas por guerras contra suas existências. Os Tentehar e seus inimigos históricos (Canela, Gavião, Krikati, Awa-Guajá...) por séculos a fio antes da colonização, não se aniquilaram e suas existências na contemporaneidade, decorrem de muita luta e resistência aos inimigos europeus, cujas cruentas guerras de extermínio com armas de fogo e bacteriológicas, fizeram sucumbir inúmeros outros povos indígenas como os “Barbados” na região do rio Mearim no século XVIII (PREZIA, 2017; MELO, 2011). As guerras continuam com diferentes termos e práticas tendo na base, os pressupostos onto-cosmológicos nos sentidos de predação das exterioridades dos inimigos encarnados no “branco”, esse outro tragado em suas diferenças que não necessariamente, precisa ser morto, mas transformado em aliado, pacificado ou ao menos, controlados em suas distâncias e potenciais para destruição, como os Tentehar fazem a partir das margens da rodovia na Cana Brava atualmente.

Desde os primeiros contatos com os *màzàn* (portugueses) lá para as bandas do Rio de Janeiro, como fala Cipriano na sua narrativa que liga os tempos de Maíra aos tempos

das invasões *karaiw* na colonização, os Tentehar vêm lidando com as categorias das mudanças na práxis da sua cultura, entre reprodução e transformação da mesma. Essa concepção de estrutura da conjuntura leva para um caminho diferente da abordagem de choque cultural tentehar com a “civilização”, descaracterizando-o como povo nos sentidos material e identitário, entendo as ações diante das mudanças como utilitárias a “sobrevivência étnica”. Portanto, importa aqui compreender os tempos conjunturais da colonização e das relações com o “mundo *karaiw*” relacionados a estrutura do tempo primeiro de Maíra, ao passo que mantendo, também transforma a “cultura tentehar”.

Como exposto mais acima na narrativa de Cipriano (GOMES, 2002), no tempo da gênese tentehar, com Maíra em suas andanças criando sua gente, ensinando-a viver e a provendo de tudo, junto aos seus filhos, definem um belo lugar para morar. Muita caça, fartura na roça, era um tempo em que os facões e machados trabalhavam sozinhos encantados²⁰ por Maíra (WAGLEY; GALVÃO ([1949] 1961). Lá pelas bandas do Rio de Janeiro, viveram por muito tempo até a invasão dos europeus. Antes da fundação da França Equinocial (1612-1615), ainda no século XVI, os franceses em meio ao vácuo da colonização portuguesa concentrada no Nordeste/Sudeste, avançavam no sentido Maranhão – Pará repercutindo nas primeiras mudanças significativas no que se refere aos domínios das terras ancestrais indígenas.

Muitos povos Tupi do litoral migraram e circularam pelo Norte adentro, pelas terras amazônicas oriental e ocidental, relacionaram-se com os povos que lá, já estavam. Formou-se então, um complexo de relações interétnicas com povos que se reorganizaram e tomavam diferentes frentes de posicionamento, variadas foram as dinâmicas lidando com os invasores e com a expansão colonial, cada vez mais cruenta a partir do estabelecimento de São Luís (FAUSTO, 2014). Movimentar, debandar-se para outros lugares, encontrar outras paragens que sejam boas para morar, não é um problema intransponível para um *povo da mudança* e da *transitoriedade nas alteridades*. Portanto, também não é incontornável a ideia de se misturar, das relações de troca com os outros, das experiências de contato derivando em potenciais alianças e inimizades.

Carvalho et al (2018) narra as escaramuças travadas pelo herói kaxai, o cacique Virgulino Cabral, vindos da região do Pindaré em correrias nos ataques e defesas contra

²⁰ Esse termo é muito comum entre os Tentehar. Ele se refere ao âmbito espiritual, é a qualidade daquilo que não tem mais uma dimensão propriamente humana, passando para a dimensão dos seres ou coisas como os machados que tem outra forma de vida e agência dada por um ser como Maíra. Nessa tese, o termo também aparece no sentido de falecimento do corpo das pessoas, não de seus espíritos. Assim, como dizem os Tentehar, os parentes não morrem, encantam.

os “brancos” que avançavam naquela região, sua família se estabeleceu no século XVII na área que será a Terra Indígena Cana Brava – Guajajara. Kaxai seria o primeiro de uma grande linhagem de heróis guerreiros que combateram outros povos indígenas que habitavam essa mesma região, compreendendo entre os rios Mearim e Grajaú.

Repelindo a presença de outros povos, seus herdeiros enfrentaram o posterior e sucessivo avanço dos *karaiw* nessa área, invasões com inimigos que apresentavam outras lógicas, distintas dos inimigos indígenas de outrora. Portanto, não podemos ignorar a questão que se impõe diante da colonização, que se apresenta como de alteridade corrosiva apontando para vias do extermínio dos corpos e das almas indígenas. Visto que Gomes (2002) traz estimativas de que no início do século XVII, os Tentehar contavam com uma população de 10 mil pessoas, caindo para cerca de 2.500. Onde os Tentehar se estabeleciam, o velho Cipriano diz: “Passados muitos anos, os *karaiw* começam a chegar de novo, pedem terra para morar e começam a incomodar”.

Assim, nessa dinâmica bélica, novos movimentos se fazem necessários, “Os *karaiw* se achegam de novo, e os Tenetehara vão se afastando deles, sempre procurando um local tranquilo para viver, sempre em retirada” (Gomes, 2002, p.58). Salustriano de Sousa Guajajara, o Salú, entrevistado por Almeida (2019, p.52), fala que “era comum encontrar ‘outros índios’ na região, ‘eles andavam por aí tudo, mas respeitava nossa aldeia...’ [...] ‘no meu tempo mesmo, eles já eram poucos. A gente quase não via mais, aí teve esse tal de sarampo... nós mesmos, nos juntamos aos brancos e fomos ficando”. Gomes (2002) traz o que seriam os primeiros registros dos Tentehar no Maranhão, quando travaram guerra contra expedição escravista de Bento Maciel Parente em 1616 na região do Rio Pindaré, onde sofreram novas investidas em 1640, caindo com a captura de cinquenta casais.

Os invasores e a colonização, trouxeram um potencial aniquilador da existência tentehar que pode ser multifacetada, versátil, manipuladora de diferenças e aparências estratégicas, conformando uma identidade não essencial, sem pureza, mas ainda assim, irredutivelmente indígena. Do Rio de Janeiro para os lados do Maranhão, a saga tentehar em suas terras cada vez mais cercadas pela colonização, continuou entre vales de rios, matas e florestas, formando suas aldeias. Estariam presentes nas cercanias de limites e fronteiras de capitanias, entre povoados, vilas, colônias agrícolas e aldeamentos missionários, fazendas, cidades e províncias do império e estados da união. Inflexões históricas que transformaram indígenas de invadidos a invasores, de nativos em estrangeiros em suas próprias terras ancestrais.

Estrategicamente, a permanência tentehar em suas terras, tornou-se flexível, por sua característica plástica e não territorial no sentido de fronteiras e limites. Uma compreensão nos termos da historicidade tentehar, não necessita de exatidão quanto a ciência de lugares mencionados pelos nomes, como no caso do Rio de Janeiro, ou seja, como nós concebemos nas conformidades e convenções geográficas dos territórios nacionais.

Como Almeida (2019, p.24) lembra, não se trata de “[...] um lugar concreto, mas uma noção de distância.” Quando mencionam que vieram de lá do Rio de Janeiro como também de São Luís, estão empregando na narrativa uma ênfase nas grandes distâncias percorridas, em termos espaciais indígenas, os movimentos e suas experiências são mais importantes do que pontos, coordenadas e nomes no sentido cartográfico ocidental. “A ênfase está no deslocamento, nas andanças, enfim, na viagem, elemento importantíssimo para obter conhecimentos e sabedoria” (ALMEIDA, 2019, p.24). No capítulo 4, são abordados com mais ênfase, os sentidos dos movimentos, dos caminhos e caminhadas para os Tentehar.

Adriano da aldeia Três Lagoas, entrevistado por Larissa Martins em 2018 (ALMEIDA, 2019), conta como se estivesse presente em vários desses deslocamentos tentehar, desde os tempos de longa duração até a contemporaneidade. Narra paralelizando como nas histórias de Maíra que perambula em busca de um lugar bom e bonito para sua gente, se afastando em busca de outros bons lugares quando necessário. Adriano menciona os deslocamentos passando por Teresina, São Luís, cita cidades como Vitorino Freire no Maranhão, fala da inexistência de estradas. Fala da moradia que tiveram em Itaipava, das subidas pelo Rio Mearim enquanto narra a formação de cidades como Grajaú, Sitio Novo, Montes Altos, Ribeirãozinho, Imperatriz, Amarante. Menciona nesses contextos de ocupação e de expansão de fronteiras, estradas ou caminhos do gado em volta do seu povo:

A estrada de boiada passava no Buritizal, Aterrado, e passando lá na aldeia Sapucaia, onde meu bisavô morava. Até onde tá hoje o Bom Futuro, de Bom Futuro à São Luís, Teresina. Eu ia tocando boi mais meu avô, lá onde está a Bahia, lá onde está a capital do Ceará, lá onde está São Paulo, tudo no conhecimento desse Guajajara aqui (ALMEIDA, 2019, p.23).

A cerca desses deslocamentos, afastando-se dos colonizadores *karaiw*, mas depois nos movimentos de interação com a “civilização”, remeto para uma entrevista realizada no final de 2017, com o grande Zé Leão, fundador da aldeia Sabonete do Leão na T.I

Cana Brava. Beirando seus 100 anos na época, falava muito pouco e só na língua materna²¹. Com tradução do neto Heraldo e do Filho Francisco Leão, Zé Leão contou que chegou a fazer o serviço de vareiro, uma atividade esgotante, perigosa e as vezes mortal. Consistia em empurrar com grandes varas as embarcações carregadas de produtos pelos rios Grajaú e Mearim, em viagens de ida e de volta que duravam meses. Tratava-se da rota de comunicação comercial mais eficiente e viável entre os séculos XIX e a primeira metade do século XX, entre os sertões do centro-sul maranhense e o litoral ludovicense, visto que estradas, as poucas existentes, eram intráfegáveis pela lama nos períodos de chuva, de intensa poeira e buracos nos períodos mais secos (PACHÊCO FILHO, 2016).

Figura 6 Dhiogo Rezende, Francisco Leão, Heraldo Leão e José Leão. Aldeia Sabonete do Leão. T.I Cana Brava. 28/11/2017



Fonte: Arquivos do autor

Pachêco Filho (2016, p.288) no seu trabalho de pesquisa histórica acerca da navegação nos rios do centro-sul maranhense, fala sobre o perfil dos trabalhadores explorados nessas águas: “A região por nós estudada, cujo epicentro é o Rio Grajaú, houve uma presença predominante de índios, o que é facilmente explicado pela quantidade de aldeias ainda existentes nos municípios do sertão maranhense”. Os vareiros

²¹ A entrevista com o José Leão se deu no contexto de introdução ao campo para elaboração de dois projetos de pesquisa que coordenei: “Marginais do mundo Karaiw: produção de fronteiras, etnicidade Tenetehara e relações interétnicas através da BR 226” e “Entre água, terra e asfalto: estudos iniciais das transformações históricas entre a Chapada do rio e a Grajaú da BR-226, ambos selecionados no Edital PRPGI N° 03/2018 – PIBIC Ensino Médio 2018/2019 do Instituto Federal do Maranhão – IFMA. Atualmente, em 2023, Zé Leão está enfim com mais de 100 anos, no período da pandemia, ficou isolado em sua casinha, teve notícias de que todos na aldeia Sabonete do Leão testaram positivo para covid19, exceto o grande Zé Leão.

sofriam muitos abusos e maus tratos na relação com os donos dessas embarcações, esses trabalhadores dos rios eram indígenas, negros e mestiços, havendo também brancos pobres, um trabalho arriscado e insalubre, praticamente escravo. Damião Guajajara disse em entrevista que “[...] empurrador de canoa não ganhava nada não, era 200, 100, 50 mil réis” (PACHÊCO FILHO, 2016, p.304).

Zé Leão disse que fez esse tipo de trabalho praticamente forçado, “*me pegaram quando tava andando em Grajaú*”. Seu pagamento foi uma quantidade de carne entregue a sua mulher e 200 réis, com a promessa de receber mais alguma coisa na volta. Disse que essa foi a primeira e única vez, pelo sufoco que passou, nunca mais que voltaria a pegar numa vara para empurrar canoa. Zé Leão também mencionou uma viagem que fez a São Luís, sem precisar a época, com uma comissão de lideranças, foi tratar junto ao governo do Maranhão dos abusos que a elite comercial empregava aos Tentehar, os donos das embarcações e de casas comerciais que costumavam manter os indígenas presos a condição de vareiro num sistema de endividamento. Nesse sentido, Pachêco Filho (2016) traz o caso de polícia envolvendo Virgulino Guajajara que resistiu aos abusos não reconhecendo o suposto débito cobrado por seu patrão, Natir Guabiraba. Este, em represália, apresentou queixa exigindo a sua prisão, que logo não foi acatada pelo delegado que a considerou injusta. Dessa forma, Virgulino deixou de ser vareiro.

Assim, temos essa transição dos estruturais *tempos de Maíra* para a conjuntura da colonização, diante das pressões e da expansão de fronteiras da “civilização”, os lugares onde os Tentehar poderiam criar sua gente, não eram ilimitados. Movimentos antes de retirada, transitam entre aproximações conscientes e estratégicas junto aos *karaiw*. Sarmiento (2018) traz em seu trabalho, uma pesquisa sobre as relações cotidianas dos Tentehar que moram na cidade de Barra do Corda, mas que não se desfazem das memórias do *tempo da aldeia*. Estes não cortaram por completo relações e afetividades com as aldeias que em certa medida, são “transplantadas” em seus modos de habitar nas cidades. Os movimentos não são somente de retirada para longe dos “brancos”, há Tentehar que tanto no passado como no presente, optam por viver em vilas, povoados, cidades próximas e distantes de suas aldeias maternas, sem que isso signifique rompimento radical com a vida indígena em suas terras.

Em certa medida, a trajetória tentehar diante do complexo colonizador é de êxito na resistência, no sentido que sua sabedoria em recuar ou se afastar dos inimigos que não podem combater em guerra física, com risco de tombarem beirando o extermínio, os diferenciou do desfecho de outros povos que insistiram em combater os invasores

europeus e os colonizadores corpo a corpo (GOMES, 2002; ALMEIDA, 2019). Depois de cada recuo, procedem com *aproximações controladas* dos inimigos colonizadores, dos invasores de suas terras, para retomá-las.

Assim, empreenderam contatos com missionários religiosos que implantaram colônias em suas terras. Nos limites das relações entre indígenas e religiosos, instaura-se um quadro agudo de crises decorrentes dos abusos da catequese, culminando com a Guerra contra os capuchinhos em 1901, no *tempo de Alto Alegre*. Com as repercussões desse dramático evento, os Tentehar se viram entrando em mais um ciclo de recuos, dispersões diante das perseguições, seguido de mais um regime de aproximação com novo retorno a Cana Brava. Terra Indígena que iniciara seus processos de demarcação no início do século XX, mostrando-se problemático com a residual presença dos religiosos mesmo depois da guerra e principalmente, devido as invasões de *karaiw* formando povoados no seu interior. Chegado então o *tempo de São Pedro dos Cacetes*, povoado *karaiw* intrusivo que insistiu em se estabelecer, até que a luta tentehar o destruiu expulsando seus moradores por completo na década de 1990. Eis que na contemporaneidade, há o *tempo do pe pihun* – caminho preto, a Rodovia BR-226 cortando a Cana Brava como atual desafio. Esses tempos serão mais aprofundados no próximo capítulo.

Assim, movidos pelas estruturas do *tempo de Maíra*, os Tentehar formaram sua base para agir no mundo, diante da colonização, recuando até onde podem ou enfrentando estes contatos com sabedoria e astúcia, “pacificaram” ou ao menos amansaram, contiveram os invasores em suas máquinas de guerra e destruição. Contudo, encontrando também limites, acionam um modo guerreiro com forte atrelamento cosmológico quando as possibilidades de recuos estratégicos e negociações se esgotam, ou mesmo, quando a convivência passa a ser insustentável, mesmo com o dinamismo e a habilidade de se relacionar dos Tentehar. A desenvoltura tentehar dentro das tramas das relações interétnicas foi amplamente testada em situações limites, todas no contexto da atual Terra Indígena Cana Brava.

CAPÍTULO 2.

Ancestralidade e o modo *Maíra*: de Alto Alegre ao *pe pihun* (caminho preto) – Rodovia BR-226

2.1 O tempo de Alto Alegre

Este tempo é muito lembrado pelos mais velhos e está presente nas narrativas dos mais jovens, principalmente, das lideranças que atualmente lidam com a dinâmica de novas ameaças e conflitos. Trata-se de um levante tentehar de grande proporção, ocorrido em março de 1901, uma revolta indígena sem precedentes adentrou uma igreja na hora da missa matutina, matando freiras e frades capuchinhos, os fiéis presentes e membros da comunidade não-indígena nas proximidades, deixando um saldo de aproximadamente duzentas mortes seguidas de bem mais mortes, muito mais que o dobro do lado indígena.

Como exposto antes, a expansão das fronteiras da “civilização” foi encurralando os Tentehar até um certo limite. Alto Alegre²² refere-se a uma missão capuchinha que se estabeleceu entre 1897 e 1901, numa região entre os Rios Mearim e Grajaú, onde haviam mais de uma dezena de aldeias tentehar. Tal evento é reconhecido por Gomes (2002, p.580) como a “[...] maior explosão indígena jamais realizada no Brasil desde os primeiros anos da colonização”. Um fato sangrento que entrou para a história oficial e da memória regional, corroborado por jornais da época como “Massacre de Alto Alegre”, assumido parcialmente como tal, por setores da Igreja Católica que na atualidade, promovem a ideia equivocada de “massacre” repercutindo em animosidades nas relações interétnicas, alimentando ódios aos indígenas pelos não-indígenas das cidades de Barra do Corda e Grajaú (EVERTON, 2016).

Para ilustrar o grau de violência das relações interétnicas na região que evidentemente, vem de longa data com seu histórico de imposições comportamentais cristãs em choque com os modos de ser e viver indígenas, Mott (1993), a partir de arquivos e de relatos seiscentistas como os de Yves d’Évreux, traz um fato brutal envolvendo capuchinhos e indígenas, marcando o início da colonização do Maranhão. Um indígena fora acusado de sodomia e horrendamente punido, considerado um grave delito pela inquisição portuguesa, este que nas primeiras décadas do regime colonial, foi um dos crimes mais denunciados.

²² A denominação oficial é Missão de São José da Providência do Alto Alegre (GOMES, 2002; ALMEIDA, 2019).

[...] em São Luís, logo no primeiro ano após a chegada dos franceses, exatamente em 1613, foi condenado à morte o primeiro homossexual de que se tem notícia em nossa história. Trata-se de um índio Tupinambá, tibia, acusado de ser praticante contumaz do abominável pecado de sodomia. **Para limpar a terra de tão execrando costume, o infeliz silvícola foi preso com o beneplácito dos Capuchinhos franceses e amarrado na boca de um canhão, que, com o estourar do pelouro, espalhou seu corpo pela Baía de São Marcos** (MOTT, 1993, p.62, grifo meu).

A forma da morte que visa a destruição do corpo como no exemplo do indígena tupinambá no século XVII, guarda mais paralelos²³ com outros casos das relações internéticas envolvendo os Tentehar que também sofreram as investidas catequéticas dos capuchinhos. Aproximando-se desse modelo de colonização, resistindo no limite, tal relação rompeu-se em guerra sangrenta contra esses religiosos de Alto Alegre, no seio da Terra Indígena Cana Brava, no início do século XX. O estopim de tal revolta esteve relacionado a disciplina rígida e os métodos violentos de catequese empreendidos aos Tentehar. Os capuchinhos mantinham crianças indígenas bem pequenas como internas na missão, isoladas das mães e dos pais que eram duramente impedidos de ver seus filhos.

Abreu (1931, p.220) que alcançou indígenas e outras pessoas do tempo da revolta, assim relata: “Dizem que houve índias que enlouqueceram, entrando pelos matos, chorando a perda dos filhos que os frades enclausuravam no convento e nunca mais apresentavam aos paes”. Um indígena lhe falou que nesse contexto, seu pai mudou-se abruptamente para a região do Pindaré para que seus filhos não fossem tomados e ainda sobre essas mães: “Muitas racharam os peitos, dizem os índios, porque os frades levaram os *culumisinhos* que ainda mamavam” (ABREU, 1931, p.220, grifo do autor). Essa pressão sobre os filhos indígenas, crianças bem pequenas, fazia parte da tática religiosa que pensava o isolamento dos menores como um corte ríspido de laços culturais assimilado como convívio errático com seu povo, buscava-se assim, uma cristianização mais eficiente.

Nesse cenário, houve a morte de 28 das 82 meninas que viviam no internato, decorrentes de surtos de varíola e tétano no início de 1900. “Anos depois, os Tentehara relatavam angustiados, e sem se dar conta de que houvera uma epidemia, como as crianças da missão iam morrendo e as freiras simplesmente iam jogando seus **cadaverezinhos** num poço seco” (GOMES, 2002, p.269, grifo meu). Essa tenebrosidade foi seguida de outro fato chave para entender as razões da revolta, o “[...] duro castigo

²³ Outros casos brutais de mortes com destruição dos corpos indígenas, encontram-se no capítulo 3.

imposto ao jovem líder Caboré, por abandono da esposa legitimamente casada no religioso [...]” (GOMES, 2002, p.580). Os antecedentes dessa grande revolta, podem ser compreendidos nas experiências das relações com a colonização e com as administrações indigenistas do estado ao longo de séculos. Na segunda metade do século XIX, há registros desses limites enfrentados pelos tentehar:

Aqui e acolá se revoltavam contra o tratamento que alguns lhes queiram impor. Em 1858, não suportando o estilo grosseiro de um diretor das aldeias do alto Rio Mearim, que os queria trabalhando em sua fazenda, cujas terras foram tomadas de sua Aldeia do Catueté, atacaram-na, sofreram algumas baixas e mataram um irmão desse José Alcânfora. Em 1870, atacaram um regatão e seus auxiliares, no Rio Gurupi, por terem sequestrado algumas mulheres de uma aldeia, matando alguns deles. Pequenas revoltas, bruscas fugas, dissensões à forma de patronagem social que os submetia ao jugo dos *karaiw*, eram à sua maneira de deixar claro que queriam liberdade, queriam um relacionamento cordato, ao menos não queriam ser oprimidos (GOMES, 2002, p.579-580).

Gomes (2002) na sua chave de “busca por liberdade”, traz esses registros de reação e força tentehar, a cosmologia desse povo é a base que orienta sua gente na vida prática, dando sentido aos seus movimentos de defesa ou de ataque. As reações mais incisivas com demonstrações de força bruta contra os *karaiw*, deflagram-se quando as forças da colonização ultrapassam certos limites identificados pela razão atrelada a cosmologia. Portanto, no contexto dos seus pressupostos cosmogônicos, os Tentehar lançam-se no exemplo de Maíra e dos seus heróis míticos que sabem enfrentar as diferenças dispostas em desafios e ameaças com sabedoria e esperteza, não dispendo de meios violentos necessariamente. O que não descarta ações e reações violentas contra outros indígenas e principalmente, contra os *karaiw* com seu sistema escravista de base indígena desde o contexto colonial amazônico do Grão-Pará e do Maranhão. Os tentehar e os demais indígenas dessa região, enfrentaram muitas guerras justificadas na inviabilidade econômica e logística do africano escravizado, de modo que o “negro da terra” tornou-se a principal oferta de mão-de-obra, tanto para trabalhos de extração das drogas do sertão como para todo tipo de serviço no cotidiano dos colonos (FARAGE, 1991).

Mesmo assim, quando não se tem quase mais lugares bons para a vida da gente tentehar, com a presença dos *karaiw* fechando o cerco, a plasticidade e a desenvoltura tentehar vê possibilidades de vida indo de encontro a “civilização” e não somente se afastando dela. Almeida (2019, p.25), nesse sentido, fala que diante das investidas escravistas frequentes e da aparente ausência de lugares seguros para ficar, “Neste

contexto, a implantação da empresa jesuítica de comércio controversamente surgiu como uma alternativa a ser explorada, mesmo que transitoriamente”. Essa transitoriedade que o autor coloca está no sentido, mais uma vez, da base cosmológica tentehar que a partir dos ensinamentos e dos exemplos dos seus heróis míticos, sempre em jornada, cujo destino é vencer as provas. Portanto, a aproximação dos missionários religiosos é transitória e estratégica, “uma alternativa” contra outros inimigos e ameaças.

Evidente que essas relações com os missionários religiosos eram tão cheias de desconfianças como eram com os *karaiw* leigos e logo, repleta de conflitos. A inconformidade indígena aos parâmetros de uma vida cristã fora e dentro dos aldeamentos e colônias missionárias, era vista como persistência da “selvageria”, motor de muitos equívocos nessas relações. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002b) expõe a noção de *inconstância da alma selvagem* a partir da leitura que faz dos sermões do Padre Antônio Vieira, como presente na dinâmica indígena ambivalente diante do contato e experiência com outras cosmologias. Indígenas estavam diante dessa *civilização pela cruz* tão associada a *civilização pela espada*, ao passo que recebiam certas práticas e elementos do cristianismo, de forma transitória. Assim, os Tentehar não se desfaziam de seus pressupostos cosmológicos operando resistência diante das agruras dessas relações com os missionários. Esses que simulavam “proteção especial aos índios”, dentro de uma disputa com colonos escravistas e todos os que competiam pela exploração dos indígenas, incluindo os próprios religiosos (FARAGE, 1991).

Dentro da já mencionada característica tentehar de plasticidade e habilidade com ares de sagacidade, lidando com a alteridade colonizadora, após os primeiros contatos com os *karaiw* no século XVII, levando-os as dispersões, afastando-se com deslocamentos entre as áreas dos vales dos rios Pindaré e Mearim, seguiu-se pelo século XVIII, um período de condicionamento e expansão tentehar. Assim, este povo foi ocupando regiões onde mais ou menos permaneceram até o século XIX. Tendo que evidentemente, lidar com as presenças dos *karaiw* nas pressões pelas terras indígenas que nunca cessaram. Sobre essa expansão, Gomes (2002) lança sua interpretação comum de cunho econômico, ele traz os indígenas como capazes de manter relações de troca, assim fizeram com os *karaiw* que mais uma vez, aproximavam-se, avançando junto com as fronteiras agrícolas. Os Tentehar surgiam como agentes e sujeitos dessas relações, servindo-as com produtos de interesse da sociedade envolvente, quebrando padrões de recrutamento de mão-de-obra cujos indígenas escravizados e demais formas de desarticulação de suas vidas, eram indispensáveis.

Já Zannoni (1999), traz o entendimento de que as cruéis guerras do estado colonial contra outros povos indígenas na região Centro-Sul do Maranhão, promovendo o extermínio desses, criaram um “espaço aberto” para os Tentehar seguirem em busca de lugares onde pudessem se estabelecer, principalmente, subindo rios em direção aos sertões do Maranhão. Áreas antes povoadas pelos Timbira²⁴ que foram exterminados, e que por isso, estariam desobstruídas para ocupação, sem a presença de tropas *karaiw* em busca de indígenas. Essas interpretações não conseguem dar conta das estratégias tentehar dentro de um jogo consciente e racional desse povo, contrapondo os invasores e a colonização. O peso da dinâmica agente desses movimentos é dado somente no lado não-indígena.

Assim, antes dos empreendimentos capuchinhos no final do século XIX, os Tentehar tiveram muitas experiências com os jesuítas séculos antes. Passaram pelas relações com esses missionários, resistiram as missões que rivalizavam com os colonos e depois com a administração portuguesa, até a expulsão dessa ordem religiosa no século XVIII. As missões empreendiam a criação de aldeias ou aldeamentos na pretensão de que estes fossem verdadeiros laboratórios no objetivo de “civilizar os índios”. A experiência jesuíta do ponto de vista econômico, baseada na exploração indígena, despertou atenção e rivalidades com os colonos. Tal indisposição entre esses agentes da colonização, religiosos e leigos, deram-se por questões mais econômicas e menos ideológicas. No fim, o foco estava na exploração dos “índios” e controle de suas terras, seja no âmbito do projeto missionário ou das empresas coloniais.

Os Tentehar souberam aproveitar essa disputa, avaliaram e manipularam sua presença junto aos religiosos que os reivindicavam em “proteção”, servindo de escudo contra a violência dos descimentos e das tropas em busca de escravos. Celestino de Almeida (2010, p.72) aponta que “Os diferentes grupos indígenas não foram [...] tão passivos como costumava ser sugerido na historiografia. Muitos deles buscavam o aldeamento como opção pelo mal menor diante de situações ameaçadoras e desfavoráveis”. Eram repentinas suas entradas e saídas dos aldeamentos missionários, líderes indígenas barganhavam suas presenças e apoio as obras das missões. Nessa

²⁴ Timbira é uma denominação geral para vários povos Jê que vivem na contemporaneidade no Pará, Maranhão e Tocantins, classificação definida por Curt Nimuendajú. No Maranhão, os Gavião Pykobtejê, os Krikati e os Canela tiveram relações com os Tentehar no passado e ainda tem pela proximidade de suas terras, ou mesmo pelo povoamento conjunto em algumas delas. Tais relações guardam conflitos já que contra os Tentehar, os Gavião e os Canelas foram mobilizados em guerra, como resposta da revolta de Alto Alegre. Ver Gomes (2002) e Azanha (1984).

estratégia, os Tentehar conseguiram aumentar sua população em quatro mil no período em que se relacionaram com os jesuítas (GOMES, 2002). Entre escravizados e livres, os Tentehar envolveram-se com essa alteridade nesse primeiro período da colonização, sobressaindo-se dele, imprimiram assim uma grande demonstração do *modo Maíra*.

A saída de uma ameaça é sempre seguida de outras, as novas colônias no modelo de Diretórios dos Índios na administração colonial que embora, não mais religiosa, como civil, seguia o mesmo objetivo de “civilizar os índios”. No período das missões jesuítas, os Tentehar cresceram em número e estavam mais presentes em áreas que interessavam economicamente a administração real. Os colonos não-indígenas diante de certa autonomia tentehar, reclamavam por uma ordem que os estabilizassem nessa liberdade dentro e fora de suas terras, acomodando esses povos em colônias, espaços restritos e projetados para este fim (COELHO, 2006 *apud* ALMEIDA, 2019).

E mais uma vez, os Tentehar tiveram de lidar em seu dinamismo com essas relações, Wagley e Galvão ([1949] 1961, p.25) dizem que a área tentehar foi dividida em três Diretorias, onde “[...] nenhum Diretor foi nomeado e, a julgar pelo número de índios atraídos para as Colônias, o sistema foi um fracasso”. Não por ineficiência desse sistema ou pela incompetência dos administradores, mas pela agência tentehar que estrategicamente, fazia as leituras em seus próprios interesses nesse contexto e a partir deles, agiam. Assim, trataram de investir na autonomia em suas aldeias em meio ao processo de expansão missionária e colonial já mencionado.

Neste período de maior afastamento dos *karaíw* e de menos avanços das fronteiras agrícolas e de pressões de expedições militares, os Tentehar seguiam o seu jogo de relações interétnicas tentando pautá-lo à sua maneira. Como Almeida (2019) diz, esse afastamento não implicou em completo isolamento, pois era necessário ter controle sobre a alteridade, é preciso evitar grandes distâncias dos “brancos” a ponto de não os terem mais em suas vistas e controle. Assim, os Tentehar mantiveram-se alertas enquanto viviam em suas terras. Contudo, a sociedade envolvente também foi se transformando e crescendo, desenvolvendo demandas expansionistas baseadas no latifúndio e nas monoculturas de grande escala, o que significava aproximação paulatina, progredindo suas fronteiras a curto, médio e longo prazos junto aos Tentehar.

As ameaças das tropas militares de apresamento que miravam todos os povos indígenas da região, permaneciam, mas os Tentehar souberam contorná-las. Seus recuos da forma e nos momentos certos, com certos cálculos e perícia, fizeram esse povo ser lido como pacífico comparados aos outros, considerados pelos não-indígenas como “índios

bravos”, guerreiros e violentos. Almeida (2019), diz que se tratava de uma visão subestimada, fazendo com que os Tentehar fossem ignorados pelas forças militares de repressão e extermínio. O êxito do *modo Maíra* no período, pode ser compreendido na construção de uma imagem positiva defendida pelas maiores autoridades coloniais, como no exemplo do Presidente da Província do Maranhão, Magalhães Taques que considerava os Tentehar como “[...] amigos da paz e do trabalho, dóceis, hospitaleiros e fiéis” (TAQUES, 1857 *apud* ALMEIDA, 2019, p.33).

Trata-se de mais uma característica do *modo Maíra*, a capacidade estratégica tentehar de se apresentar, manipulando o imaginário colonial sobre os “índios como bons e maus selvagens”. Para tal, podiam se apropriar de certos elementos ao passo que abandonavam outros, ponderando para não se apresentarem nem como vulneráveis, nem como hostis, tentavam assim, equilibrar sua identidade para o exterior. Nesse sentido, Gomes (2002) diz:

Certamente os Tenetehara se alvoroçaram com tanta companhia, gente ambiciosa e ansiosa, de maus bofes e maus tratos, mas foram se acomodando, adaptando novos costumes, abandonando algumas velhas práticas sociais e culturais para melhor serem aceitos e compreendidos. Deixaram de furar o lábio inferior e as orelhas, mas continuaram a serrilhar os dentes incisivos para fazerem-nos parecer com dentes de piranha (GOMES, 2002, p.579).

Da mesma forma que há leituras e agências nos afastamentos que fazem dos *karaiw*, há cálculos e organização nas aproximações deliberadas, nos estabelecimentos de relações com estes. Como no contexto das aldeias e terras Tentehar próximas dos povoados e vilas que se elevaram a categoria de cidades no século XIX, Grajaú e Barra do Corda²⁵. Estas cidades formavam um centro que abastecia de produtos todo sertão centro-sul maranhense, o Norte de Goiás (hoje Tocantins) e o Sul do Pará, sobretudo a partir de Grajaú, um empório comercial pujante. Os rios eram bastante utilizados como via de escoamento de produtos sertanejos, abastecendo São Luís, de onde retornavam mercadorias do litoral, principalmente o sal para o gado (PACHÊCO FILHO, 2016; CABRAL, 1992).

Este cenário de prosperidade econômica como embrionária de um desenvolvimentismo na região, significou maiores contatos interétnicos, os Tentehar como antes, foram reconhecendo a situação e modulando suas agências dentro das

²⁵ Mais da metade das onze terras tentehar demarcadas no Maranhão, sete estão nessa região, banhada pelos rios Grajaú e Mearim. A Terra Indígena Cana Brava que é cortada pela BR-226, está situada entre esses dois municípios.

relações com os habitantes dessas cidades. Tratava-se de um contexto diferente, de proporções demográficas da população indígena e do estabelecimento *karaiw* sem precedentes, o *modo Maíra* testaria com maior intensidade suas habilidades entremeadas nesse grande choque de crescimentos das populações indígenas e não-indígenas. Pois como Almeida (2019, p.33) sintetiza, “O rápido crescimento da população tentehar na região, bem como o estabelecimento de brancos nas mesmas localidades, acabou criando uma série de confrontos pelas terras da região conhecida como Médio Mearim, onde, hoje habita o maior contingente indígena do Estado do Maranhão”.

Entram em cena a ordem dos capuchinhos como uma alternativa da política indigenista sob comando da província e depois, Estado do Maranhão no final do século XIX e no limiar do século XX. A essa ordem, foi concedida a discricionariedade castradora da autonomia e da liberdade tentehar que teria chegado a um ponto que deixava a elite regional em parte, apreensiva e desconfortável, ao mesmo tempo que necessitada e interessada na presença e participação indígena na vida local, desde que controlada e submissa. Na década de 1870, as relações interétnicas estavam no seu auge na região, os Tentehar estavam despontando como atores, como membros importantes de uma economia de troca, o que não necessariamente, implicava em ausência de conflitos ou apontava para uma igualdade indígena dentro da sociedade regional.

O contexto era de fracasso da política do Diretório Geral dos índios, pois não alcançariam satisfatoriamente o objetivo de financiar estabelecimentos indígenas, concentrar em colônias o maior número possível de “índios”, no objetivo de civilizá-los pela disciplina do trabalho, de hábitos e regras morais e sociais (GOMES, 2002). Os capuchinhos tiveram ciência desse contexto por meio de um de seus membros, o Frade italiano José Maria de Loro que fora diretor da Colônia Dous Braços criada em 1874, na beira do Alto Mearim. Esse frade ainda acumulara experiência anterior com a Colônia Januária criada em 1854. Essas colônias fracassaram não sustentando contingentes indígenas por muito tempo, entre os motivos dessas falências estão as vontades indígenas, as leituras de situação, o discernimento e a deliberação tentehar de como proceder nessas relações. Entretanto, a Colônia Dous Braços foi uma exceção visto que teve relativo sucesso no seu crescimento, a “instalação dessa colônia propiciou o primeiro contato dos Tenetehara/Guajajara, da atual terra indígena Cana Brava, com os missionários capuchinhos. Essa relação marcou profundamente a história do contato entre Guajajara e brasileiros” (COELHO, 2002, p.110).

Como em outras colônias, essa contava com líderes indígenas nomeados como capitães pelos seus diretores. Dous Braços chegou a reunir mais de 500 pessoas vindas de cinco aldeias tentehar, servindo de mão-de-obra para construção e manutenção da estrutura e da vida na colônia. É importante dizer que não há sempre consensos ou ações dessas lideranças e de outros sujeitos como numa harmonia coletiva. Depende das leituras e dos interesses diversos envolvendo as várias aldeias e terras tentehar, é assim até os dias de hoje, muito pela organização política em torno das chefias e das relações de reciprocidade dentro das famílias extensas que fazem cada aldeia ser uma unidade autônoma. Desde os tempos das colônias até o atual tempo da BR-226, há entre as ações de resistência, movimentos e lideranças que optam por negociações, cedendo ou não diante dos interesses não-indígenas, mas barganhando alguma coisa. Ou decidem pela completa rejeição, não aderência e ruptura com os demais líderes e aldeias envolvidas.

Em Dous Braços, ocorreu um episódio que remonta esta independência mútua do *modo Maíra*. Uma aldeia tentehar decidiu não participar da formação da colônia, um dos indígenas nomeado como capitão, pediu permissão ao diretor para colher algodão e aproveitou para abandonar a colônia com seus familiares desfalcando 141 pessoas. O diretor Frei Loro ordenou então que um grupo armado fosse buscá-los, essa comitiva tentehar de vinte pessoas entrou em conflito com os parentes evadidos, deixando um deles morto.

A repercussão foi muito negativa, as autoridades de Barra do Corda acharam por mandar prender os envolvidos que contaram com a defesa do diretor da colônia. Havia um jogo entre agentes econômicos e políticos da região atentando-se para qualquer descontrole na colônia. Frei Loro teve sua imagem arranhada como administrador por conta desse episódio, alimentando acusações de que este, não só maltratava os “índios”, mas os impedia de se relacionar comercialmente no âmbito das cidades (GOMES, 2002, COELHO, 2002). Acusação que era rebatida pelo frei dizendo proteger os Tentehar dos abusos e explorações presentes nas cidades. Evidente que os capuchinhos a exemplo da experiência anterior dos jesuítas, deixavam muito tênues as fronteiras entre “proteção” e opressão, “disciplina” e maus tratos.

A Colônia Dous Braços que se manteve entre 1874 e 1887, significou mais um desafio para os Tentehar, podendo ser considerado vencido no sentido que entre as dificuldades e conflitos, houve algum proveito indígena do que lá se estabeleceu como experiência. Tanto que tal período é muito lembrado, está na memória dos mais velhos que recontam histórias, causos destacando o *tempo da colônia*. Memórias que

permanecem simbolicamente até os dias de hoje, como na nomeação da Aldeia Colônia, chamada de *Nakoroy* em língua tentehar, sendo uma das sedes administrativas da T.I Cana Brava (GOMES, 2002; COELHO, 2002). Os Tentehar tiveram nessa primeira experiência com os capuchinhos, conhecimentos do seu modelo catequético que oscilou entre violências simbólicas e físicas, o que era repellido e combatido pelas lideranças.

A forma dessa ordem religiosa lidar com os indígenas, sofria críticas de grupos maçons positivistas, julgando-a como arbitrária, críticas que partiam também, de setores da alta administração provincial do Maranhão. Após uma saída temporária do Frei Loro, outro capuchinho tomou seu lugar, o Frei Antonino de Reschia não desfez esse clima de animosidade, desconfiança e tensão na mediação entre indígenas e agentes da política indigenista. Este novo diretor continuava a prática do antigo, com certa frequência, exigia que os Tentehar considerados infratores fossem presos por autoridades policiais nas cidades, muitas vezes, tais pedidos eram negados por delegados que viam contradições nas versões dos religiosos, saindo assim em defesa dos indígenas (COELHO, 2002). Relatos assim, não dão conta do poder de persuasão tentehar fazendo as autoridades policiais entenderem tais injustiças, ou negociando sua própria liberdade, pois colocam os indígenas como passivos e oprimidos, dependentes ou clientes entre as ações dos “*karaiw bons*” ou dos “*karaiw maus*”.

O retorno do Frei Loro como diretor, acompanhou a criação de uma escola para meninos e meninas dentro da Colônia Dous Braços. Nessa época, na década de 1880, a colônia estava praticamente esvaziada. “Desgostosos com o sistema implantado na colônia, estes foram, aos poucos, fugindo enquanto outros foram sendo expulsos por indisciplina. A indisciplina e as fugas representavam a guerra simbólica deflagrada pelos Tenetehara/Guajajara” (COELHO, 2002, p.114). Saliento que a autora, embora não mencione essa noção, o tal simbolismo que ela vê na reação tentehar, é mais uma vez, o *modo Maíra* em ação. Essa iniciativa da catequese por meio da escolarização serviu aos propósitos dos capuchinhos estabelecidos formalmente no Maranhão em 1893, lançando-se na missão de Alto Alegre implementada em 1897. Esta, contava em sua base com uma colônia agrícola e uma unidade escolar no modelo de internato.

Essa colônia prosperou, atraiu colonos das cidades como arrendatários, juntaram-se nessa instituição e ao convívio com indígenas, pobres lavradores, artesãos, até filhas da elite eram enviadas sob os cuidados da educação religiosa. Tinha armazém, igreja, engenhos de cachaça e rapadura, roças variadas. Gomes (2002, p.580) menciona que de tão apresentada, era ponto de parada para quem viajava pela estrada real entre Grajaú e

Barra do Corda²⁶, chega a dizer que a intenção na ambição capuchinha, era mesmo a de criar um grande centro, como nas expressões da época que Coelho (2002, p.115) traz: “*una città indígena*”, uma “vila de indígenas feitos cristãos”.

No raio de várias aldeias tentehar como a Cana Brava, Curcajé, Coco, Jenipapo, Crioli, a missão de Alto Alegre vingou como povoado, as custas de muitas indisposições chocando-se com as vontades e interesses indígenas. Os capuchinhos passaram a ser repulsivos para boa parte dos Tentehar, vide a sua maneira grosseira de lidar, tratando-os com virulência numa disciplina que tinha a violência como método, tentando dobrar os indígenas numa pretensa adequação aos dogmas cristãos (GOMES, 2002; COELHO, 2002). É nesse contexto limite que se eleva o *modo Maíra*, incorrendo no fatídico ataque revoltoso em Alto Alegre, no ano de 1901. A crise estabelecida desde anos anteriores, ficou incontornável a partir do episódio envolvendo o importante líder João Caboré (*Kawiré Imàn*) que fora injustiçado quando açoitado, dependurado de ponta a cabeça, depois acorrentado, ficando preso por semanas num castigo cruel e humilhante ordenado pelos capuchinhos.

O motivo do açoite do líder Caboré, seria o suposto abandono de sua esposa *karaiw*, a qual era casado no religioso, para juntar-se a uma Tentehar, ato considerado como bigamia (GOMES, 2002; COELHO, 2002). Este fato foi somado as mortes de dezenas de crianças tentehar que ficaram doentes nas dependências do internato, poucos meses antes da eclosão da guerra. Caboré e Manuel Justino são citados como lideranças máximas da revolta, mas junto com eles, estavam dezenas de outros líderes e parentes armados. É importante dizer que aldeias inteiras e seus chefes, negaram-se a participar do ataque. Na hora da missa matutina, mataram todos os religiosos dentro da igreja e dezenas, uma ou duas centenas de leigos pelas redondezas no decorrer de semanas (GOMES, 2002; ALMEIDA, 2019). A resposta das autoridades não tardou, mobilizando até outros povos indígenas que juntamente com as forças oficiais, formaram frente aos revoltosos para puni-los severamente.

Gomes (2002) expõe que tal ataque sangrento, foi precedido de tentativas políticas de resolver o problema com os capuchinhos, havendo relatos de que antes da fatídica manhã revoltosa, Caboré viajou para São Luís afim de denunciar ao governo, os absurdos que a missão estava fazendo, tomando as crianças de seus pais, lhes proibindo de vê-las,

²⁶ Ao que parece, essa estrada na estrutura de chão e de barro era ao menos em partes ou trechos o caminho aberto, na comunicação entres essas cidades que hoje adentra, perpassa por 23 km a Terra Indígena Cana Brava, na condição de Rodovia Federal, BR-226.

nem mesmo quando doentes ou pior, quando mortas. Coelho (2002) traz uma versão dos relatos indígenas que indica que o próprio governo do Maranhão, teria incentivado a matança dos frades e a destruição da missão capuchinha. Algum indígena teria dito: ““Aí o governo disse: capitão Caboré, o único meio sabe o que é? É você assassinar esses capuchinhos, mas não mexa com as irmãs, deixe as irmãs, deixe as moças cristãs, o sacristão não mexa, só eles”” (COELHO, 2002, p.120).

Penso que os Tentehar envolvidos no ataque não o fizeram incentivados ou a mando do governo simplesmente, caso tenha ocorrido mesmo esse “conselho” vindo de alguma autoridade, seria peça de um jogo político de rivalidades entre a elite política e os capuchinhos no Maranhão. E certamente, seria lido como artimanha do governo pelas lideranças tentehar em desfavor desses, usados ou manobrados para atingir os capuchinhos. Sendo assim, tal jogada política teria a devida consideração na estratégia que decidiu pela revolta, visto que ela foi planejada, pois Caboré passou um tempo reunindo forças, procurando adesões das lideranças de várias aldeias. Mais um dos casos em que o *modo Maíra* se fez presente como tática, como no exemplo da fala de uma importante liderança contemporânea, Arão Marizê Lopes disse que

Dependendo da situação e do momento, a gente se comporta e se molda de acordo com a situação que para nós é apresentada. E também por várias experiências do passado, né? Porque a gente já se decepcionou demais com pessoas que chegaram lá trajados de cordeirinhos e a gente depois descobriu que era um cão puro que tinha dentro dessa pele de cordeiro, então ... A gente desconfia sempre porque é uma estratégia nossa. A eterna desconfiança em relação aos brancos é uma coisa nossa. Eu não confio 100% em branco (MARIZÊ *apud* ALMEIDA, 2019, p.35-36).

Essa desconfiança como estratégia, é fundamental nas leituras das situações, nas tomadas de decisões quanto a permanecer ou não diante dos avanços *karaiw*. Como na morada deixada por Maíra pelas bandas do Rio de Janeiro nas palavras do velho Cipriano (GOMES, 2002), onde tentaram barrar os invasores *màzàn* (portugueses) sem sucesso, tiveram que bater em retirada em busca de outro lugar. Mas os *karaiw* sempre se aproximando e os Tentehar sempre em deslocamento. No caso de Alto Alegre, o contexto era o de uma situação limite no início do século XX, os “brancos” estavam em quase todos os lugares, cercando os indígenas com estabelecimentos rurais e núcleos urbanos. Desde o século XVIII, a pecuária vinha numa crescente, desenvolvendo o que Cabral (1992) chamou de *civilização do couro* nos sertões ao sul do Maranhão. Pelos caminhos do gado, chegavam levas de *karaiw* invadindo e ocupando áreas indígenas, multiplicando o número de fazendas, formando povoados, vilas e cidades. Mesmo nas proximidades dos

rios Grajaú e Mearim, os Tentehar topavam com a exploração dessas águas, visto que a navegação era uma atividade fundamental dentro da logística do circuito econômico regional da época (CABRAL, 1992; PACHÊCO FILHO, 2016).

Após o ataque em Alto Alegre, os Tentehar enfrentaram uma implacável reação, resistida inicialmente com relativo sucesso, visto que passaram a ser minoritários em pouco tempo com a chegada das reforçadas tropas repressoras.

Durante dois meses, defenderam-se e rechaçaram dois ataques militares vindos de Barra do Corda e Grajaú, até que foram vencidos e desbaratados do Alto Alegre por uma força composta de setenta soldados vinda de Barra do Corda, comandada pelo coronel José Pinto, uma unidade militar de Grajaú, comandada pelo capitão Goiabeira, e, principalmente, quarenta índios Canela que haviam sido recrutados para lutar contra eles (GOMES, 2002, p.274).

O destaque para os Canela-Apanyekra²⁷, um povo Jê, está no fato de que conheciam bem a região e podiam guiar as tropas, viviam numa área próxima as aldeias tentehar, povo com o qual mantinham alguma rivalidade histórica dentro de uma dinâmica de certa convivência mediada por limites ontológicos, territoriais e possibilidades de alianças contra outros grupos indígenas como os Canela-Ramcôcamekra (AZANHA, 1984). Contribuíram decisivamente com a supressão dos Tentehar que ainda resistiam em Alto Alegre e depois na perseguição, aos que se dispersaram pelas matas. Indígenas Gavião Pykobjê, outro povo Jê, também atuaram recrutados pelos *karaiw* contra os Tentehar, de forma que repercutem ressentimentos entre esses povos até os dias de hoje (ALMEIDA, 2019). Os Canela e os Gavião, assim como os Tentehar, estavam agindo nas suas razões práticas, tomando suas posições no contexto que consistia em aliança contra os Tentehar dentro daquelas circunstâncias. Esses indígenas passaram por momentos dramáticos em retirada,

A dispersão dos Tentehara que se seguiu à retomada do Alto Alegre pelos regionais é encarada por eles como um verdadeiro êxodo. Dizem que as mães chegavam a sufocar seus bebês quando choravam e se encontravam próximos dos soldados que os perseguiam. Passavam fome e, quando iam a uma fazenda mendigar, eram friamente assassinados (GOMES, 2002, p.275).

Apesar de todos os elementos de um grande cerco cada vez mais fechado, de uma vulnerabilidade dramática, sob o *modo Maíra*, manobravam soluções de sobrevivência

²⁷ Os Canela se subdividem em Apanyekra e Ramkokomekra. Gomes (2002) define que os primeiros é que teriam integrado as tropas contra os Tentehar porque a localização da área em que viviam, a aldeia Porquinhos é mais próxima das terras tentehar, diferente dos Ramkokomekra, situados numa área muito distante.

adentrando nas fazendas em busca de alimentos e descanso, lutavam ou evitavam confrontos tendo mais algumas vezes que fazer incursões pelas matas. Tal modo de agência não pode ser compreendido desatrelado dos pressupostos cosmológicos tentehar cujo eixo central, encontra-se nos exemplos de Maíra. Assim, os Tentehar se valem de artifícios dos mais variados diante das adversidades, tanto em situações cotidianas como em contextos de guerra, recorrendo aos conhecimentos xamânicos como no uso da planta do pajé, a *muka muka*.

Dentro dos limites impostos pelas perseguições ou qualquer ameaça, as evasivas podem recorrer ao reforço seguro da ocultação dos corpos. Sobre a tática da invisibilidade. Em 2017, a anciã Suelene Guajajara da T.I Araribóia, relatou a Oliveira (2018):

E essa planta, ela, muito antes ela escondia a pessoa. Nossos... tem pessoas pesquisando porque o povo Guajajara após quinhentos anos, quase quatrocentos anos de contato eles ainda são um povo resistente, um povo numeroso. Tão pesquisando o que levou essa resistência, né? E a nossa avó falava. Quem tinha o muka muka, muitas vezes na guerra escondia. Ela já foi uma planta mais poderosa ainda, ne. **Ela é uma planta que é para ficar escondida na casa da gente, ou na roça pra ninguém olhar e quem usava ia para guerra e alguém vier para lhe pegar, esconde.** A planta esconde. Ela é uma planta com poder espiritual e é pajé a planta (OLIVEIRA, 2018, p.106, grifo meu).

Ainda na área da Araribóia, há o relato que o Cacique da Aldeia Juçaral, Zapu'y Guajajara fez a Sá (2021), sobre os perigos e potenciais infortúnios dos caminhos, a sua mãe Santarena Kapi, sempre lhe aconselhava:

[...] meu filho tem um mato que a gente planta, que quando tu viajar, porque tem muito inimigo. Tem muita gente ruim que nu gosta de ti. Tem gente que te persegue. **Ai, tu anda com esse mato, tu nu encontra briga nenhuma. Tu encontra só amizade. Tu nunca acho briga. Eu nunca achei briga [...]** É um cipó mukamuka. Quando eu saio pra minha viagem eu pego aqui, boto no meu bolso e vou embora (SÁ, 2021, p.52, grifo meu).

Por isso o valor inestimável dado a tais seres da mata e suas poderosas propriedades, além do *muka muka*, há a *pira ká á* e o *jenipapo* que é bem mais conhecido por conta do seu uso mais constante, na Cana Brava, sua utilização é frequente tanto no contexto dos rituais como no cotidiano. Para além dos usos nutricionais ou terapêuticos comuns, “são plantas usadas como armas para proteção, cura e combate de males físicos e espirituais” (SÁ, 2021). Assim, o *modo Maíra está* presente em diversos contextos da vida tentehar, acessado como plano ontológico de ação no mundo, ancorado numa base

histórico cosmológica que sustenta secularmente um povo experimentado pelos mais diferentes óbices ou sinistros.

Outro trunfo usado nessas situações limites, estava na negociação com alguns fazendeiros que por motivos pessoais ou econômicos, prestavam-se solidários com os “índios rebeldes”. Um dos casos é muito lembrado porque marca um aspecto do modo tentehar de se relacionar com os *karaiw*, trata-se do caso do fazendeiro Pedro Lopes, antigo dono da Fazenda Sibéria que fica entre Barra do Corda e Grajaú. Lopes já mantinha relações de patronato com os Tentehar antes da Guerra de Alto Alegre, Gomes (2002) cita que eram cordiais nesse contexto do regime de troca para fins comerciais. Este autor reflete sobre as verdadeiras intenções do fazendeiro em ajudar os “índios” em fuga. Há indícios de que ele tinha interesses em parte das terras tentehar próximas a sua fazenda, chegando a contestar os primeiros atos sobre sua demarcação entre os anos de 1920 e 1940. Este fazendeiro seria um dos incentivadores na destruição e falência de Alto Alegre pelo fato de que seu desenvolvimento, preteria o uso de uma estrada em detrimento de outra que passava em sua fazenda, desvalorizando-a. Contudo, Pedro Lopes,

[...] além de escafeder esses índios do perigo, [...] também os trouxe de volta alguns anos depois, e chegou mesmo a dar certa instrução para alguns dos jovens meninos do grupo. **Dois deles, irmãos, de quem se dizia que seriam seus filhos naturais, tomaram seu sobrenome e mais tarde tornaram-se bastante conhecidos na região como Tenetehara inteligentes e articulados, protetores dos interesses das suas aldeias contra os brasileiros das redondezas.** Seus filhos continuariam aos passos dos pais (GOMES, 2002, p.277, grifo meu).

Essa citação lembra a narrativa mítica da relação entre Maíra e seus filhos Maíra'yr e Mucura'yr, no repasse de conhecimentos, na passagem aos seus herdeiros, de uma sabedoria que corre pelas futuras gerações, articulando a defesa do povo e da terra. Almeida (2019) traz por meio da fala de Arão Marizê que também é Lopes, a história desse seu sobrenome derivado de um *karaiw* chamado Zeca Lopes, o qual não encontrei relação direta com o Pedro Lopes citado acima²⁸. Mas Zeca, assim como o Pedro, eram muito ricos, grandes fazendeiros na região. Arão conta que em Grajaú, cidade que fica

²⁸ Gomes (2002) fala que os Tentehar que moravam próximo a um afluente do Rio Mearim, o Riacho Enjeitado, até a questão de Alto Alegre eclodir, no processo de fuga das ameaças constantes dos regionais, teriam sido auxiliados por um “fazendeiro amigo de índios” na evasão. Esse fazendeiro é o Pedro Lopes. Esses ajudados por ele, regressaram para a sua terra original, onde mais tarde fundaram e defenderam o que hoje é a Terra Indígena Bacurizinho. Devem ser parentes diretos do Arão Marizê Lopes, filho da Bacurizinho. Já Arão, diz que seus pais foram ajudados por um fazendeiro também, só que de nome Zeca Lopes. Gomes (2002) fala que Pedro Lopes acoitou os Tentehar próximo ao rio Gurupi que fica no oeste, enquanto Arão fala na entrevista a Almeida (2019) que seus pais foram se esconder pelos rumos do Tocantins que fica na direção leste.

mais próxima da sua terra, a T.I Bacurizinho, na época da Guerra de Alto Alegre, os indígenas que viviam nesses lados, também sentiram o “tempo fechar”.

Ele fala que anos depois da revolta de 1901, perseguição e repressão eram constantes ao seu povo. “Eu lembro que meu pai me contou uma história que o pai dele e ele, com a família, tiveram que sair de Grajaú e passaram seis meses ou foi um ano no Tocantins porque existia um grupo de brancos aqui na cidade de Grajaú que perseguia os índios”. Segue contando que estrategicamente, apropriaram-se do nome Lopes associando-se ao fazendeiro, numa relação de defesa mútua de suas famílias. Seu avô, Raimundo Lopes e seu pai, Alderico Lopes, no retorno para Grajaú, usaram a prerrogativa do sobrenome afastando as prováveis ameaças. “Então quem falava alguma coisa, ele dizia [o Zeca Lopes]: “Não mexe não, que esse povo aí é da minha família!” (MARIZÊ *apud* ALMEIDA, 2019, p.44-45).

Na árvore genealógica de Heraldo Leão, seu avô Zé Leão foi casado com Carmosina Lopes que era filha de Chico Lopes Guajajara, uma liderança que alcançou todos os antecedentes e o desenrolar do episódio da Guerra de Alto Alegre. Carmosina e Zé Leão tiveram três filhos: Adelino Lopes Guajajara (Dadá), Francisco Leão Lopes (pai de Heraldo) e Maria Zuzu Lopes. Os filhos de Francisco Leão Lopes têm Avelino nos nomes pela configuração matrilinear, assim como o Lopes de Francisco e seus irmãos, veio de Carmosina Lopes. A família de Heraldo que veio da região da Bacurizinho para se estabelecer na Cana Brava, tem parentesco justamente com os Lopes da família do Vereador Arão Guajajara, o qual Heraldo tem elevada estima lembrando que é seu primo.

Seguindo por anos após o levante em Alto Alegre, os outrora “índios dados” ao bom relacionamento com a “civilização”, ficaram entre a imagem de “pacíficos” e a de verdadeiros “demônios” em decorrência da tese que troca o sentido de revolta pelo de “massacre” de Alto Alegre na memória regional. Na fuga, centenas de Tentehar morreram, muitos foram presos, Caboré foi capturado, julgado e condenado a pena perpétua. Pouco tempo depois, ainda em 1901, amanheceu morto na cela da cadeia, alegaram ter sido acometido de uma grande febre, havendo indícios de que na verdade, teria sido executado (GOMES, 2002). Os Tentehar dispersaram-se pelas matas mais distantes da presença *karaíw*, no sentido oeste, atravessaram o rio Grajaú e seguiram embrenhados. Algumas famílias ficaram no caminho entre os rios Grajaú e Zutiwa, enquanto outras, foram para a região de fronteira com o Pará. “A maioria preferiu se localizar em áreas ermas, distantes dos rios, e alguns poucos debandaram até mesmo para fora de seu habitat tradicional, o cerrado grajauense” (GOMES, 2002, p.276).

Das aldeias no raio da missão de Alto Alegre, poucas permaneceram. Entretanto, Gomes (2002) relata que em pouco tempo, ainda em 1901, a situação foi aos poucos se estabilizando, em menos de dez anos, as aldeias que foram desestruturadas, foram refundadas mais ou menos nas mesmas localizações. No entanto, Ribeiro (1985) lembra que vinte anos depois, indígenas que pudessem estar ligados ao ataque, tentavam esconder suas identidades. Mesmo assim, “A animosidade explícita entre brasileiros e Tenetehara, diante da gravidade da rebelião do Alto Alegre, foi surpreendentemente pouco intensa e de curta duração” (GOMES, 2002, p.276).

Diria que não tão surpreendente assim, devido ao *modo Maíra* ser ainda mais eficiente em situações de esgotamento, em causas aparentemente perdidas, a habilidade que esses indígenas têm de contornar quase tudo, dando um jeito nos problemas e nas situações mais adversas e aparentemente impossíveis. Não podemos também, desconsiderar o impacto que este evento gerou nas relações interétnicas, no modo como indígenas e não-indígenas interagem na região, repercutindo em desconfianças recíprocas. Permanências de preconceitos junto a novas imagens equivocadas sobre os Tentehar, mas também, medo misturado a cautela e respeito por parte dos regionais. Por parte dos indígenas, em tal conflito havia possibilidades de melhores leituras sobre o “mundo *karaiw*”, reorientando estratégias nas formas de luta e resistência contra o mesmo.

A relação entre mitos tentehar e o evento da missão de Alto Alegre é central para o entendimento da história aproximando-se dos termos Tentehar. Remetendo ao *tempo da Colônia* (Dous Braços) que precede o *tempo de Alto Alegre*. Almeida (2019, p.35) diz que “As descrições das ações da igreja naquele período ganharam aspectos mítico/narrativos que servem como instrumentos de cunho moral para interpretar as relações contemporâneas com os Brancos”. Para Gomes (2002), o ataque aos capuchinhos e a sua missão, da destruição e resistência em Alto Alegre até a dispersão, depois, o rápido retorno tentehar reconstruindo suas aldeias na mesma região, é o marco do processo de “reafirmação étnica”, que impediu este povo de se “caboclicizar” na concepção desse autor. Trato aqui, o *tempo de Alto Alegre* como uma grande demonstração do que os Tentehar fazem desde os tempos heroicos da criação, elevando-se em meios aos desafios através do *modo Maíra*. O que fora visto pela sociedade regional como ataque covarde dentro da “casa de Deus”, obra de forças malignas, do “diabo agindo sobre os índios” em seu “estado selvagem”, tratou-se de uma manifestação, de elementos da estrutura mítica em meio as práticas coloniais diante da conjuntura e do evento (SAHLINS, 2008, 2011).

Tal estrutura pode ser observada na seguinte história: os heróis, os irmãos gêmeos Maíra'yr e Mucura'yr, ainda na barriga de sua mãe, estavam em busca do seu pai, Maíra que teria os abandonado, partindo mundo afora. Guiaram sua mãe na viagem atrás do seu criador, depois de se perderem pelas trilhas, acabaram chegando na maloca das onças, uma velha onça lhes deu abrigo, mas seu filho, ao chegar em casa, notando a presença de estranhos, deparou-se com uma mulher escondida.

Transformando-se numa corça ela saiu a correr, mas o filho da onça e seus cachorros perseguiram-na até alcançá-la e mataram-na. Abriram-lhe o ventre encontrando dois gêmeos – Maíra-yr e Mukwura-yr. O Filho da Onça quis comer os gêmeos, mas, ao levá-los ao fogo para assar, eles pularam para o lado e o filho da onça queimou as mãos nas brasas. Tentou assá-los no espeto, mas eles de novo saltaram fora e o Filho da Onça machucou-se na ponta acerada do pau. Quis cozinhá-los, mas os gêmeos escapuliram, fazendo respingar água fervente em cima dêle (WALGLEY; GALVÃO [1949] 1961, p.142).

A velha onça fez então um pedido ao seu filho, que os irmãos fossem criados por ela, os meninos foram ficando, transformavam-se em vários animais e viravam gente novamente, foram alimentados até que se tornaram homens fortes. É quando um pássaro, um grande jacu lhes contou a forma como a sua mãe morreu e quem as matou. Assim, decidem vingar a morte da mãe. Arquitetaram e executaram planos para matar todas as onças da maloca. Transmutaram-se em vários animais, confundiram as onças, fizeram armadilhas usando casas de marimbondo e uma ponte num rio cheios de piranhas, exterminaram então o povo onça que matou sua mãe (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961).

É nesse sentido que Almeida (2019, p. 43-44) diz que “A vingança se fez presente em Alto Alegre, como está presente na narrativa de Maíra'yr e Mucura'yr”. Corroboro com este pesquisador nas observações de que tal “[...] evento marcou de várias formas os Tentehar e expõe habilidades de planejamento, estratégias de guerrilha e, sobretudo, a sagacidade para saber quando lutar, fugir e lidar com as consequências posteriores”. Almeida (2019) elabora a noção de sagacidade como central para o entendimento da ontologia tentehar, é assim que este povo se orienta no mundo. Essa característica é evidenciada no evento de Alto Alegre, o qual sua pesquisa foca como núcleo de potência da sagacidade tentehar, estando presente em todos os níveis de relações deste povo diante de variadas alteridades. Eu pretendo acrescentar a noção de estrutura da conjuntura e de mitopraxis de Sahlins (2008; 2011) acionando o *modo Maíra* nos eventos seguintes, outros tempos em que esse processo permanece. Até porque no mito da vingança, os

gêmeos continuam a sua busca pelo pai até que o encontram, mais uma vez, recebem novas provações para mostrar que são mesmo os filhos de Maíra, são mesmo *Tentetar ete* – *gente verdadeiramente de verdade*.

2.2 O Tempo de São Pedro dos Cacetes

A tese defendida por Gomes (2002) é a de que o evento de Alto Alegre, ativou com uma força sem precedentes, um processo de afirmação étnica diante da ameaça representada na relação com os *karaiw*. Para o autor, ainda remetido ao paradigma da “perda cultural”, mesmo que não o referencie diretamente, só nega objetivamente a “aculturação” dos Tentehar (mais como um resultado), na decorrência do seu crescimento populacional nas décadas seguintes após a revolta de 1901 e a consequente manutenção de sua cultura como povo distinto. As fugas e o temporário isolamento indígena da “civilização”, teriam reintroduzido valores étnicos e uma consciência de que precisavam reaver seus territórios.

Defendo como já exposto, que o *modo Maíra*, contrariando em parte a tese de Gomes (2002), é um constituinte ontológico tentehar, de modo que mesmo em situações de mistura, de intensa relação com os “brancos”, como participantes da “civilização” em suas esferas econômicas, tal modo emerge em consonância com o que esse povo sempre foi, a partir de suas bases cosmológicas. Pensando diferente, a “reafirmação étnica” defendida pelo autor, não se trata de uma condição renovada, algo perdido ou dormente que enfim, desperta ou é readquirido como reação aos *karaiw* em eventos dramáticos como a Guerra de Alto Alegre, mas uma estratégia, onde a condição tentehar se apresenta pelas facetas que o autor toma como autoafirmação, apenas uma entre outras táticas tentehar combatendo imaginários deterioradores do povo nas relações interétnicas.

No entanto, não se pode desconsiderar o fato de que nesse processo, a terra onde se reestabelecem, nos lugares reavidos, retomados para refundação de aldeias, após lutarem em Alto Alegre, é um elementantíssimo para os Tentehar contemporâneos. Pois nesse processo, resistem em movimentos, em retiradas, nos afastamentos, nos trânsitos, mas também nos seus avanços, nas retomadas e na defesa de suas terras. Nesse sentido, Gomes (2002) segue seu raciocínio para analisar a situação tentehar no *tempo de São Pedro*:

Sua tihosa determinação para garantir esses territórios resultou na expulsão do povoado de São Pedro dos Cacetes, que havia se encravado na T.I Guajajara-Canabrava desde a década de 1930 e mais intensamente a partir de 1960, o qual, com cerca de dois mil e tantos habitantes e uma forte patronagem política regional, trabalhavam arduamente para se tornar município e controlar terras que eram de direito tenetehara. Caso isso tivesse acontecido, aquela área teria se tornado uma verdadeira cidade de caboclos, como haviam sonhado os capuchinhos em 1897. Nesse sentido, a retirada dos moradores de São Pedro dos Cacetes, em 1996, pode ser considerada a última batalha da Rebelião de Alto Alegre. Dela saíram vitoriosos os Tenetehara (GOMES, 2002, p.280).

Gomes (2002) recai na noção de “pureza da cultura” tentehar e da consequente possibilidade de “perda na mistura e na mudança”, quando aponta que se o povoado vingasse, os indígenas desapareceriam na comunhão regional, como integrantes da massa de caboclos. Barth ([1969] 2011) desde a década 1960, afirma que é pela fronteira entre os grupos étnicos e não apesar dela que as identidades e as diferenças são reelaboradas e assim, persistem. Carneiro da Cunha (2009a) disse nesse sentido que a etnicidade é a hidra do século XX, pois, em meio aos processos de colonização nos quatro cantos do mundo, de formação nacional e globalização, “Os Terena não são nem mais nem menos índios por terem um vereador, trabalharem com os regionais e fazerem festas de São João” (CUNHA, 2009a, p.238-239).

Considerações muito pertinentes aos Tentehar em seus quatro séculos de contatos interétnicos, em suas estratégias de afastamento e aproximação, manipulação e apropriação, usos e desusos de tudo que seja identificado material e imaterialmente como indígena e não-indígena. Contudo, o autor traz a relação entre os tempos de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes como fundamentais para uma nova fase das relações interétnicas na região. As estratégias tentehar, transitaram das fugas e retiradas para longe dos “brancos”, para uma resistência pautada na defesa inquebrantável de suas terras, requerendo nas relações junto ao SPI e depois com a FUNAI, processos demarcatórios amplos, fazendo com que os Tentehar, povo indígena mais populoso do Maranhão, aquele que possui mais terras.

Após a dramática experiência de Alto Alegre em 1901, em pouco tempo, os Tentehar se recuperaram demograficamente, regressaram e refizeram suas vidas praticamente nas mesmas áreas no período em que a sociedade regional crescia. A continuidade das relações entre indígenas e não-indígenas era prevista pelo crescimento de ambas as populações. Nesse contexto, ocorre uma mudança significativa no âmbito da política indigenista nas primeiras décadas da República, em 1910, é criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Órgão que foi estruturado a partir de fundamentos positivistas presentes e influentes no regime republicano, desde sua instauração em 1889.

Mentalidade e posturas positivistas concorriam com visões que viam no “índio” um elemento que só teria lugar no passado distante, no presente, eram rejeitados e temidos, principalmente pelas populações de brasileiros que avançavam nos sertões de todo Brasil. Tratava-se de um contexto no qual, para boa parte da sociedade, “O extermínio dos índios era não só praticado, mas defendido e reclamado como o remédio indispensável a segurança dos que ‘construíam urna civilização no interior do Brasil’” (RIBEIRO, 1985, p.118).

Nessa disputa política e ideológica no trato com a questão indígena que passou a ser cara para um projeto republicano nacional, a postura salvacionista vence e o velho objetivo de “trazer os índios para civilização” é atualizado. O SPI forjou-se numa forte ideologia e na imagem de discursos românticos remetendo aos do pai da instituição, o Marechal Cândido Rondon que destacava que o agente indigenista deve morrer se preciso, mas nunca matar. Discurso inúmeras vezes implodido e contrariado pelas práticas nesse serviço público federal. Numa reedição de noções do período imperial preconizando o “índio” como importante elemento na construção da identidade nacional, havia uma ideia romântica de defesa, assegurando os indígenas em terras por estes ocupadas ou que lhes fossem destinadas. A catequese deu lugar a uma doutrina com a missão de guiar os indígenas por estágios rumo ao mais alto patamar da humanidade. Gagliardi (1989) sintetiza assim a visão indigenista no positivismo:

Seguindo os ensinamentos do Mestre, acreditavam que esses povos “fetichistas” ainda viviam no período da infância da evolução do espírito humano, merecendo, portanto, um tratamento adequado, para que pudessem evoluir do estágio em que se encontravam para o atual, com a ajuda dos missionários positivistas, sem se deterem nas fases intermediárias. Ao governo federal caberia assumir a proteção desses povos e dos seus territórios, a fim de evitar que fosse praticado contra eles qualquer tipo de violência (GAGLIARDI, 1989, p.55-56).

Essa “proteção do índio” revela-se ambígua e contraditória desde o início, visto que junto a razão indigenista, havia a função de localizar trabalhadores no território nacional para fins de expansão da fronteira agrícola, principalmente, para dar conta da demanda de lavradores pobres sem-terra ou daqueles sem trabalho e renda nas cidades. Assim, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), enfrentava a contradição e a incompatibilidade de suas missões originais, esteve configurado dessa forma até 1918, quando o serviço passou a ser apenas de “proteção aos índios”.

Contudo, a visão civilizatória deste órgão, em parte, consistia numa intervenção sobre as vidas indígenas por métodos que previam persuasão sem violência, usando de recursos laborais e educativos, pretendiam guiá-los numa trajetória evolutiva que gradualmente, transformaria “índios” em trabalhadores, em “cidadãos” no seio da comunhão nacional. É dentro dessa lógica que o SPI esteve administrativamente ligado aos ministérios da agricultura, indústria e trabalho e por um período, setorizado dentro do Ministério do Exército (GOMES, 2002; LIMA, 1995). Sua presença no âmbito militar, revela a face de uma política indigenista preocupada com a segurança nacional, com o controle das fronteiras e nos usos estratégicos do território brasileiro. O auge dessa perspectiva ocorreu no contexto do período ditatorial com a FUNAI respondendo aos governos militares (1964-1985).

Os Tentehar assimilaram que as relações com a sociedade regional, seriam atravessadas pelo órgão indigenista oficial. O SPI seguia uma legislação que tomava indígenas como pessoas de capacidade restrita, como se fossem menores de idade (21 anos na época). Assim, tal situação implicava numa tutela estatal sobre os “índios”, trazendo vantagens e desvantagens para estes.

Os Tentehar leram os novos termos dessa relação, suas estratégias foram reelaboradas de modo a enfrentá-los. Não poderiam ter autonomia em negócios, em tratos comerciais e patronais junto aos *Karaiw*, a não ser com a mediação dos agentes indigenistas tutores. Uma vez que conseguissem estabelecer certos acordos verbais com os patrões, ao serem explorados ou enganados, poderiam se valer da tutela para distrato. Para esses “menores”, a tutela oferecia algum tratamento diferenciado quanto aos indígenas que transgredissem leis civis ou cometessem crimes contra as administrações estadual e federal. Todavia, os indígenas eram impedidos de exercer direitos políticos e eleitorais, de assinar contratos, de operar junto aos bancos, atos que poderiam fazer frente ao complexo social que os inferiorizava (GOMES, 2002).

Este órgão indigenista oficial, devia intervir diante de ameaças aos seus tutelados, coibir a exploração de mão-de-obra e o esbulho das terras indígenas, assim como deveria socorrer assistencialmente com alimentação, em condições técnicas para atividades nas roças e no acesso a saúde. Mas nem sempre isso ocorria ou não se realizava como deveria, de forma alguma, essas relações de tutela podem ser tomadas como ausentes de conflitos, violências e de exploração das vidas indígenas. Passando por inúmeras fases administrativas, tal órgão foi oscilando entre ministérios, tentativas de diretores e inspetores bem intencionados, mas receptivos de hostilidades, de ataques de setores com

interesses divergentes aos dos povos indígenas nos estados e municípios, como também, revezes de cortes de recursos advindos da esfera federal.

O SPI não estava livre de atos de corrupção dos seus agentes, principalmente a partir dos anos 40, cada vez mais entregue aos domínios dos militares. Esses servidores diferentes dos veteranos, eram dados mais a burocracia e menos aos conhecimentos e práticas sertanistas humanitárias no espírito rondoniano, homens muitas vezes associados aos interesses das elites regionais em desfavor dos indígenas que “conduziram o SPI ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer, em certas regiões, a condição degradante de agente de sustentação dos espoliadores e assassinos de índios” (RIBEIRO, 1985, p.135).

Esse grau de corrupção e violência contra os direitos humanos indígenas é um dos fatores que levará a extinção desse órgão indigenista oficial em 1967 e sua substituição pela FUNAI que substancialmente, não cessará tal quadro de contradições de órgãos criados para defender populações específicas. Visto que após 1964, durante a ditadura civil-militar, “a Amazônia brasileira transformou-se num imenso cenário de ocupação territorial massiva, violenta e rápida, processo que continuou, ainda que atenuado, com a reinstauração do regime político civil e democrático em 1985” (SOUZA MARTINS, 2018, p.132).

Tratava-se de uma política indigenista que dava assim, continuidade na exploração das vulnerabilidades desses povos diante das ações e projetos desenvolvimentistas estatais e privados, provocando um quadro agudo de genocídios. Importante salientar que tal quadro que fora estabelecido, enfrentou as devidas agências nos processos de resistência desses povos (DAVIS, 1978; HÉBETTE, 1991; VALENTE, 2017). Destaca-se no contexto da Amazônia oriental, o Programa Grande Carajás que entre o Pará e Maranhão, abriu as fronteiras para o capital, invadindo terras indígenas, promovendo tensões e conflitos entre fazendeiros e indígenas latentes até hoje, repercutindo no quadro de violência contemporâneo nessa região conflagrada (FERRAZ; LADEIRA, 1991).

No entanto, mesmo diante de falsos ou frágeis avanços na questão indigenista nacional, sendo tamanha a adversidade para todos os povos indígenas, com os Tentehar, o *modo Maíra* operava com a sagacidade maturada nos tempos das colônias missionárias e da revolta de Alto Alegre em 1901. Assim, os Tentehar lidaram com as novas dinâmicas das relações interétnicas mediadas pelo SPI. É nesse novo contexto da política indigenista que a área da Terra Indígena Cana Brava inicia seu processo de delimitação. A

administração do Maranhão, atendendo pedidos da inspetoria regional do SPI em 1923, concedeu por meio de lei estadual, a doação de terras “[...] como forma de negociar com os Guajajara a convivência pacífica com a sociedade regional” (COELHO, 2002, p.123).

Este fato concorreu para que interesses econômicos dos regionais fossem agitados no interior das relações com os indígenas. Ocorreu que agentes indigenistas ficassem entre o dever de proteger os Tentehar e o de desfavorecê-los, esses servidores eram gente da região, filhos da elite de Grajaú e de Barra do Corda principalmente. Dessa forma, os Tentehar enfrentam os primeiros problemas já na delimitação da área doada, ou seja, reservada para ser demarcada como seu território, o que não foi devidamente realizado deixando várias aldeias antigas de fora.²⁹

Juntaram-se numa frente de pressões: fazendeiros que se diziam donos de trechos da área delimitada na doação, interesses mútuos de agentes indigenistas e de autoridades locais e do Estado do Maranhão. Formou-se assim, um bloco que atuou à revelia das competências, dos princípios e propósitos da própria política indigenista nacional. Os indígenas enfrentaram ainda, uma política de colonização no âmbito do Estado Novo (1937-1945) operando mudanças no contexto indigenista da Era Vargas. Em 1944, instalou-se a Colônia Nacional de Barra do Corda em parte da área que originalmente, deveria integrar a Cana Brava. O Governo do Estado acabou por doar parte das terras que já teria destinado primeiramente aos Tentehar, para que o Governo Federal promovesse seus projetos de colonização na esteira de um desenvolvimentismo nascente na região e empurrado por dinâmicas econômicas de cunho nacional (COELHO, 2002).

Os indígenas das aldeias que ficaram fora da área doada³⁰, tiveram que abandonar de forma abrupta suas casas com a indicação de que teriam que se recompor nas outras aldeias, dentro dos limites que foram diminuídos. Coelho (2002) traz relatos tentehar comoventes como o de um indígena morador da aldeia Cacimba Velha:

Eu não sou filho daqui. Viemo pra cá, eu não sou criado aqui, eu não sou nascido daqui, eu sou nascido de Uchoa. Então, abandonemo nosso lugar, não foi porque nós quisemos, né? No tempo que a Colônia andou, nós não dava nossa terra por dinheiro nenhum, **nosso lugar**. Ainda hoje tem as fruteira, mangueira, cajubeira, cajoeiro, tem tudo lá de prova. Só lá onde eu morava tem doze aldeia, toda arrodada de tapera (COELHO, 2002, p.127, grifo meu).

²⁹ A totalidade da área a ser demarcada era de 164.557,40 hectares, isso em 1923. Esta Terra Indígena teve seus limites diminuídos para 127.868,18 hectares em 1977 e em nova delimitação no mesmo ano, constou com 131.868,18. A T.I Cana Brava terminou sendo demarcada com 137 mil hectares. Ver Coelho (2002).

³⁰ São as aldeias Naru, Morcego, Farinha, Montevideu, Uchoa, Mundo Novo, São Carlos Taboqui e Boa Vista (COELHO, 2002).

Tive o privilégio de conversar com o último remanescente da aldeia Uchoa, o *tàmuz* Ireno Camilo que beirando seus 85 anos, contou-me um pouco desse processo que passou quando tinha 6 ou 7 anos de idade. Falando muito pouco em português, contou em *ze'egete*, com Heraldo traduzindo, que sua família e demais parentes foram surpreendidos e transferidos pelo SPI nas caçambas de 2 caminhões que fizeram 4 viagens para levar todos e tudo que podiam carregar.

Pai e mãe, nesse dia, sofremo muito. Sabe que nesse tempo, o SPI não tinha quase nada. Nesse dia nós sofremo. Não tinha alimento que o SPI dava pra gente, pro cacique, era... milho véi, tudo furado, aí a nossa mãe torrava o milho, fazia fubá. A gente comia porque não tinha nada (Ireno Camilo. 10.06.2023).

Nascido na Uchoa, Seu Ireno disse que essa aldeia ficava próxima do rio, distante 10 léguas de Barra do Corda. Junto com a transferência das pessoas da aldeia Uchoa, esse processo de mudança forçada alcançou antigas aldeias como a Taboqui, mencionada por Ireno que lembrou saudosamente a liderança do cacique Chico Novo. Seu Ireno foi parar na aldeia Cana Brava³¹, local que não encontrou aprovação dos parentes, era ruim pra água e pra roça. Nossa breve conversa aconteceu na aldeia Cana Brava II que tinha dez anos de formada, cujo cacique é seu filho Zé Antônio. Seu Ireno é praticamente o último indígena vivo dessa experiência da mudança forçada, todos os que conhecia, já encantaram, como ele disse: “*morreram tudo, vieram se acabar bem aqui*”.

A expressão *nosso lugar*, tão usada por essas pessoas, é carregada de afetividade diante das situações que requerem movimento/deslocamento remontando muitas gerações tentehar, um povo que lidou com muitas retiradas seguindo em busca de outras moradas. A plástica resistência desses indígenas está na capacidade de recuar quase que como uma forma de tomar impulso para adiante, retomar o que perderam. A história da T.I Cana Brava é um exemplo dessa tenacidade, já que os Tentehar retornaram para a mesma área no entorno de Alto Alegre após a dispersão. Estavam assim, ainda mais conscientes e decididos a permanecer e defender cada pedaço de seu território. Gomes (2002) informa que as delimitações da área da Cana Brava, não diminuíram ainda mais porque algumas aldeias permaneceram na firme recusa dos moradores em deixar seus lares.

³¹ Já que a Uchoa entre outras aldeias, foi extinta nesse processo sendo suas áreas incorporadas pelos *karaiw* de Barra do Corda, muito dos seus remanescentes foram para essa localização que tinha o nome de Cana Brava, Seu Ireno e Heraldo concordam que é por tal fato que a Terra Indígena leva o nome de Cana Brava – a primeira aldeia absorvendo boa parte dos parentes nessa fase de delimitação da terra.

Em 1947, os moradores da aldeia Cachoeira também foram obrigados a sair porque em novas medições do processo de delimitação, esta aldeia ficou de fora. Uma prática comum dos fazendeiros no intuito de diminuir a área a ser demarcada, consistia no ato de confundir ou coagir os agrimensores, indicando que suas terras tinham uma área maior, adentrando nos limites da terra indígena. A área da Cachoeira atraía muita atenção dos fazendeiros por conta de seu potencial econômico, visto que em certo trecho, esta aldeia possui uma grande queda d'água no Rio Mearim. Assim, havia tamanha ambição por tal terra, especulava-se pela construção de uma hidroelétrica na época. Como já dito aqui, os Tentehar costumam recuar mais do que fugir, diferente da fuga, há cálculos nos recuos, são passos para trás olhando para frente, nesse caso, o fizeram mantendo-se atentos, não saíram sem negociar. Dessa forma, conseguiram amarrar uma promessa de indenização pela retirada da terra, que não foi cumprida, logo voltaram a morar na aldeia Cachoeira, reincorporada aos limites quando da homologação da T.I Cana Brava em 1991 (COELHO, 2002).

O episódio de Alto Alegre no início do século XX, deixou o trauma das mortes, da situação limite levando a dispersão e o desgastante processo de reaver suas terras. Essa memória foi acesa em 1960, pois a área que nunca foi abandonada completamente pela missão capuchinha, recebia outros missionários, eram frades sem relação com os anteriores, guardados com pavor e repúdio nas lembranças tentehar. Cientes do que ocorrera na revolta, esses capuchinhos trataram logo de arregimentar uma legião de lavradores, de gente que formasse uma massa não-indígena, destacando-se em presença na ocupação daquela área. A intenção era de evitar o ataque fulminante como aquele do grupo liderado por João Caboré em 1901. Coelho (2002) informa que o reestabelecimento da missão de Alto Alegre no início da década de 1960, contou com cerca de 180 famílias. Tratava-se de um povoado com uma estrutura considerável, com evidente tendência de crescimento: “Possuía igreja, escola de primeiro grau, uma usina de arroz, uma serraria, uma casa de aviamento de farinha, diversas casas de comércio, iluminação elétrica, chafariz público e um convento de frades e outro de freiras” (COELHO, 2002, p.130).

Passadas duas décadas do retorno da missão, “[...] as relações entre Guajajara e missionários, assim como os demais moradores de Alto Alegre, transcorreram num clima de trégua” (COELHO, 2002, p.130). Evidente que o banho de sangue da revolta de 1901 não desaparecera da memória, as tensões estavam no ar para ambos os lados. A desconfiança pairava e com ela, o receio de ataques e atos de vingança, esse período não transcorreu ausente de crises e alguns conflitos, até porque o crescimento rápido do

povoado estava deixando os Tentehar inquietos, pois sabiam que quanto maior a população de “brancos”, mais ameaças. Tratava-se de um grande risco, visto que Alto Alegre poderia tornar-se o centro de um avanço *karaiw* invadindo as aldeias e repelindo a presença indígena com uma força até maior do que na primeira elevação do povoado. O crescimento tentehar na região também era um fator, dentro de uma terra que estava sendo retalhada em sua delimitação, havendo busca por cursos de água e é justamente na porção de Alto Alegre que ainda havia tal recurso.

Outro elemento estratégico importante desenvolvido pelos Tentehar nas relações interétnicas, já desenvolvido antes, estava se aperfeiçoando, trata-se do recurso de flexibilizar seu comportamento, dependendo das circunstâncias, modular sua apresentação diante do outro. Há muitos meandros nos tratos e nas negociações com os “brancos” desempenhadas pelos Tentehar, Coelho (2002) diz que os “índios” passaram a reconhecer o tratamento diferente de alguns capuchinhos em comparação com os frades do tempo da revolta, esses novos missionários seriam considerados bons porque eram cordiais com os indígenas. A autora fala em alienação dos Tentehar trazendo o conceito de Balandier, colocando-os em situação colonial, posiciona estes numa dialética hegeliana do senhor e do escravo. Ao passo que queriam expulsar os invasores, sendo estes os agentes diretos do trauma da revolta, os Tentehar são vistos por Coelho (2002) como que simpatizando com alguns capuchinhos em certas ações como o batismo de suas crianças.

O que a autora vê como alienação sobre “índios” na condição de objetos da ação missionária, vejo como diplomacia, ativando a sagacidade que Almeida (2019) observa num complexo de práticas e agências tentehar e que eu chamo de *modo Maíra*. Como já disse, a história tentehar mostra que se há cálculos e estratégias nos recuos e afastamentos dos “brancos”, há também nas aproximações. E uma vez que adentram nas relações com o “mundo *karaiw*”, há melhores condições de leitura do outro, de análise das fontes de ameaças ou de alianças. Na proximidade com esse novo grupo de capuchinhos, iniciaram uma estratégia de boa convivência que durou décadas. Entretanto, observou-se que a partir do crescimento de Alto Alegre, novos atores despontariam, grupos que poderiam se apresentar diferentes dos “frades bons” ou pacificáveis. Em maior número, seria mais difícil de ler e tentar controlar as diferenças e a produção de tensões que logo podem desencadear crises, eclodindo em conflitos.

Tal crescimento, significava ameaça sobre suas moradas e consequentemente, colocava os Tentehar entre novos enfrentamentos e possibilidades de retiradas. Pois, a

gestão da crise sobre a Cana Brava pelos Tentehar, foi desenvolvida entre recuos no limite das ações de permanência, mantendo-se firmes na expectativa das retomadas. Essa gestão se articulava numa posição moderadora de proximidade, administrando os contatos com os invasores. O clima amistoso descontinuou, a disputa antes velada dentro das tensões sob controle, foram explicitadas entre 1979 e 1981. Os Tentehar teriam assim que negociar, guerrear ou se retirar, a política de alianças entrou no campo da negociação, suspendendo a guerra e o retiro. Estes indígenas continuaram próximos e atentos aos desdobramentos da política indigenista, mantendo o histórico de presença tentehar tanto junto ao SPI como dentro da instituição substituta, a FUNAI. Nessa questão, Coelho (2002) coloca os indígenas com agentes aliados na Ajudância da FUNAI em Barra do Corda, já os capuchinhos, tinham o apoio de políticos da região e os lavradores, contavam com a Comissão Pastoral da Terra.

Com o processo jurídico de demarcação da T.I Cana Brava aberto em 1977, os capuchinhos e colonos de Alto Alegre não foram os únicos a disputar terras com os Tentehar, o ato demarcatório colocou ainda mais em evidência a presença de outros invasores somados como atores dessa disputa. Tratam-se de outros povoados formados, provavelmente, a partir de 1940. São Pedro dos Cacetes e Centro do Meio constituíram outro flanco desse conflito. Como Coelho (2002) aponta, a demarcação impôs certa divisão dos sujeitos envolvidos na disputa, os indígenas em sua terra de um lado, legitimados na posse histórica, os não-indígenas considerados oficialmente como invasores do outro.

Coelho (2002) trabalha com a seguinte noção sobre o conflito: antes da demarcação, o conflito era latente e depois, passou a ser manifesto. Ocorre que os Tentehar tiveram que lidar com esses dois focos de ameaças e o fizeram mais uma vez com estratégia, entre recuos e proximidade controlada, tecendo redes de contatos amistosos e explodindo em reações violentas. A maior atenção tentehar foi dispensada na disputa com Alto Alegre, pelo significado que este povoado carregava em sua segunda tentativa de se firmar, depois da fatídica e beligerante revolta em 1901. Até 1981, os Tentehar conseguiram desbaratar os moradores de Alto Alegre. A partir de 1982, o foco passou a ser São Pedro dos Cacetes e o Centro do Meio, principalmente o primeiro por sua grandeza e potencial força política no apoio junto a setores e atores das elites econômicas e políticas rurais da região, cada vez mais cercada por fazendas, povoados e distritos das cidades.

As relações com estes invasores sempre foram tensas, afinal, os Tentehar estavam sempre ameaçados com a perda da terra. Contudo, o conflito refinava as estratégias de resistência, pois é nessa zona crítica que ocorrem os cálculos de distância e procedimentos de aproximação dos inimigos/aliados. Zannoni (1999) toma o conflito como “motor cultural” da vida social Tentehar, sua abordagem é abertamente referenciada nas teorias de Max Gluckman. Este autor faz a análise colocando conflito e coesão como dialéticos, como mecanismo de equilíbrio entre fatores internos e externos ao povo. Essa abordagem coloca tal sistema como “dominante” e os Tentehar como “dominados” no sentido que o conflito ganha uma função preponderante, eliminando as agências e as individualidades. Como o autor vê que em tudo, o conflito está por traz como gatilho para processos de coesão, ele também o faz analisando a luta que os Tentehar travam para manter sua terra.

Desde Alto Alegre, penso que as estratégias de recuo e aproximação não tem necessariamente o conflito como “motor cultural”, mas como disse antes, este leva ao refinamento no sentido que ativa o *modo Maíra* pela experiência prática e também histórico-mítica diante das alteridades e suas adversidades. Não há também uma dialética em alternância com o conflito primeiro, seguido de processos que levam a coesão, se afastar do “branco” pode ser uma opção deliberada e calculada, assim como se aproximar e criar relações independente de um conflito anterior como causa ou “motor”. Entendendo também que tais estratégias não são exatamente coordenadas e seguidas de forma homogênea, enquanto grupos recuam, outros se aproximam, enquanto uns participam de ações violentas, outros preferem se retirar e nem todos querem fazer a retomada. Contudo, tomando o fator da terra e a ameaça de perdê-la, nas situações limites onde todo Tentehar é um alvo, o conflito pode criar maior adesão ao coletivo, pode despertar maiores sentidos de defesa como também de ataque para manter o bem comum.

Nesse sentido, temos que o conflito, seja em Alto Alegre, seja em São Pedro dos Cacetes, transita entre a latência e a manifestação direta com explosões de violência. Assim, Coelho (2002) fala em intercalações entre conflitos e momentos de tréguas, até certas atividades eram divididas entre indígenas e os lavradores, lembra a autora. Mas um ponto importante nessa relação é que diferentemente do conflito com os capuchinhos, brancos europeus, os lavradores desses povoados situavam-se numa posição mais próxima dos Tentehar, eram na sua maioria gente sofrida, negros e mestiços de origem nordestina, passando pela experiência aguda da fome e da exclusão social nessa e em outras regiões.

O que não apaga o fato de que também eram uma ameaça, portanto, considerados invasores, mas evidentemente que este perfil de “outro” com suas identificações e empatias, era considerado nas estratégias. Nestes intervalos de “paz armada”, “[...] algumas atividades conjuntas eram realizadas, tais como o trabalho na roça, a pesca, e atividades religiosas nos templos dos povoados frequentados por alguns Guajajara”. No entanto, a guerra se mantinha junto com a presença dos invasores e assim, ocorriam “[...] ataques dos Guajajara às roças dos lavradores, queima de casas ou brigas” (COELHO, 2002, p. 133).

A política indigenista dos governos militares entre 1970 e 1980 que justificava a demarcação como solução dos conflitos, a fez muitas vezes com diminuições progressivas das áreas indígenas e com povoados não-indígenas no seu interior. Sem que o Estado se movesse para retirar os invasores antes e nos primeiros anos após a demarcação, os Tentehar e lavradores entraram num ciclo de conflitos cotidianos que só terminou por completo em 1998. A resistência indígena adotou com maior ênfase a estratégia da “lei dos brancos”, cartas do povo Tentehar da T.I Cana Brava foram enviadas para órgãos da justiça e dos governos, angariavam dessa forma apoios, simpatizantes e defensores da sua causa em entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pró-Índio no Maranhão (CPI-MA) e de agentes da FUNAI, fazendo frente aos apoios que os moradores de São Pedro dos Cacetes tinham junto a políticos dos parlamentos e dos executivos influentes na região.

Um episódio ocorrido em 1992, uma invasão da polícia federal a aldeia Sabonete do Leão termina com uma espetacular reviravolta. O desarme dos policiais e a retenção dos mesmos como prisioneiros enquanto aguardava-se o comparecimento das autoridades e da imprensa. A manipulação das imagens geradas através de uma reportagem da TV Globo e um desfile nas viaturas da polícia empunhando as armas apreendidas, marca o golpe final para a expulsão completa dos invasores de São Pedro dos Cacetes. Os Tentehar apresentaram-se estrategicamente como indígenas *pintados para guerra contra os fora da lei*. Esse fato é aprofundado no capítulo 3 que trata da *guerra da comunicação* no contexto das lutas tentehar na Cana Brava.

2.3 O Tempo do *pe pihun* – Rodovia BR-226

Os Tentehar se referem a Rodovia Federal que corta a Terra Indígena Cana Brava como *pe pihun - caminho preto*, numa referência a cor escura do asfalto. As formações e desenvolvimentos de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes acompanharam as transformações econômicas da região Centro-Sul do Maranhão no século XX. A Cana Brava está localizada dentro do raio do que fora o mais importante centro comercial dos sertões maranhenses ultrapassando as fronteiras do estado³². Pachêco Filho (2016, p.199) fala que “Esse imenso território situado entre o norte de Goiás e o sul do Pará se abastecia em Grajaú e fez do incipiente empório maranhense a capital comercial da região”. Um dos produtos mais comercializados era o sal, atendendo a demanda da principal atividade da região, a criação de gado. Grajaú era então um centro de partidas e chegadas, o destino que por força econômica, conectava povoados, cidades margeando e invadindo terras indígenas. Suas casas comerciais

[...] atraíam os compradores vindos das povoações e vilas localizadas ao norte de Grajaú, procedentes dos povoados localizados **na “estrada” que levava à Barra do Corda, como Sibéria**, ou na saída para Pastos Bons, como Serra Negra e adjacências. Outras importantes firmas especializadas na compra e na venda de todos os tipos de gêneros se estabeleceram na saída sul de Grajaú, próximo à “estrada” que se dirigia ao norte de Goiás e sul do Pará, e ficavam próximas dos povoados Sítio Novo, Gato, Santana e outros (PACHÊCO FILHO, 20016, p.196, grifo meu).

As “estradas” (com aspas) que o autor se refere denotando-as como arremedos de caminhos no meio dos sertões, são as principais vias ou “veias abertas” na ideia de “progresso” que deveria vir por terra na região. Tratava-se de alternativas terrestres para as formas de transporte de cargas e pessoas mais comuns na época, tropas de burros, mulas e cavalos. Antes, os rios eram usados como vias de transporte até as melhorias das estradas de terra, dos famosos carroçais até a chegada de automóveis na região na década de 1950. Assim, estabeleceu-se o complexo de caminhos abertos para expansão das fronteiras agrícolas ou de conexões entre aglomerados populacionais, muitas dessas vias tocavam os limites e tantas outras adentravam áreas indígenas. Essa “estrada” de nome

³² A cidade de Marabá que se transformou em um grande centro comercial no Estado do Pará tem sua história relacionada a Grajaú. Quando ainda era uma vila no final do século XIX, recebia muitos produtos de Grajaú e um grajauense de nome Francisco Coelho Silva instalou um posto de venda atendendo a demanda da atividade de extração de castanhas em Marabá. O nome da cidade é uma referência a um personagem indígena de um poema de Gonçalves Dias, escritor maranhense que Francisco era profundo admirador (PACHÊCO FILHO, 2016).

Sibéria, é uma referência ao nome de uma fazenda que existe até hoje³³, ela toca mais ou menos o trajeto no qual foi construída a Rodovia BR-226.

A região passou por um processo de adaptação as demandas do seu crescimento econômico que pedia maiores conexões entre as cidades do sertão maranhense. Assim,

A construção de rodovias ligando os maiores centros propiciou um maior contato entre os Tenetehara e os regionais. Já a partir de 1853 havia sido aprovada pelo Presidente do Maranhão, Eduardo Machado, a construção de uma estrada ligando Barra do Corda a Porto da Chapada (Grajaú). Isto se repete em 1917, quando se tentou ligar as duas cidades, seguindo “o leito do Mearim até correr ao longo da zona do Baixão”. Esta permitiria o escoamento da produção e o incentivo ao cultivo do algodão, porém, não foi concluída pelas dificuldades de financiamento por parte do governo.¹⁰ Em 1934, é retomado o projeto de ligação das duas cidades, agora, “beneficiando os grandes centros de lavoura situados mais a norte do município, a fim de propiciar um maior intercâmbio”. A estrada traria o “desenvolvimento da lavoura pela afluência das emigrações às suas margens, melhora o nosso comércio, desenvolve a nossa navegação, traz-nos a concorrência do alto sertão, facilita o intercâmbio não só comercial como intelectual das duas cidades vizinhas, estreitando relações de amizade”. Os mesmos artigos do semanário citado trazem a notícia de que, já em 1930, os comerciantes e moradores de Grajaú haviam concluído o trecho do seu município até, extremado com o de Barra do Corda, ligando Grajaú ao lugar Cacete. As estradas que estavam sendo construídas tinham como objetivo trazer braços necessários para o desenvolvimento da agricultura do município. Finalmente, em 1951, a rodovia é levada à conclusão com a terraplenagem pelo DER do Governo do Maranhão (ZANNONI, 2021, p.201-202).

Outro registro dá conta de que em meados da segunda metade do século XIX, em meio a criação das colônias pela Diretoria do órgão indigenista oficial, três estradas foram abertas, uma ligando Barra do Corda a Chapada (Grajaú), uma outra ligando a Caxias e a terceira, ligando a Anajatuba (BAPTISTA; SILVA, 1998). Abranches (1993) em 1888, viajando pela região seguindo para Grajaú, relatou a existência de três caminhos a cavalo a partir de Barra do Corda, tendo optado pelo caminho que passava pela Fazenda Sibéria. Gomes (1981) se referindo a Guerra de Alto Alegre travada em 1901, menciona que os Tentehar que estavam sendo perseguidos por tropas *karaiw* com auxílio de indígenas Canela, montaram um cerco para resistir seus inimigos numa estrada que ligava Barra do Corda a Grajaú e que evidentemente, cortava a Cana Brava naquela época.

Gomes (2002) menciona a abertura da *Estrada Real* entre Grajaú e Barra do Corda, como envolvida na disputa pela terra entre Tentehar e invasores de São Pedro dos Cacetes. Pois uma versão não-indígena na tentativa de justificar a presença do povoado

³³ Hoje, a Sibéria pertence a empresa Aço Verde Brasil do grupo Gusa Nordeste e se relaciona ao projeto MATOPIBA que na região, se consolida por meio de grandes fazendas que atuam na extração do Eucalipto usados na siderurgia e na indústria de celulose que tem a Suzano na cidade de Imperatriz como principal compradora. A fazenda Sibéria faz divisa com a Terra Indígena Cana Brava.

dando peso histórico a causa dos moradores invasores, consistia em afirmar que o nome “Cacetes” era referente ao fato de que os homens que abriram há muito tempo essa estrada, ao se encontrarem em um determinado ponto, confraternizaram batendo paus, os cacetes. Versão que Gomes (2002) e Coelho (2002) não consideram, visto que esta estrada existe desde pelos menos 1880, também como na época da revolta de Alto Alegre no início do século XX, não há menção ou fontes que falem de aglomerados de *karaiw* na área em que se formou esse povoado de São Pedro, portanto, de formação posterior. Em contrapartida, os Tentehar dizem que o nome do lugar é referente a “Lagoa dos Cacetes”, na verdade, Lagoa das Bordunas (*Wyràhangpaw*). Consta que devido a uma batalha que os Tentehar travaram com os Timbira nessa lagoa há muito tempo atrás, dois indígenas foram mortos. Como de costume, ao lado dos corpos tombados em combate, eram deixadas as armas de guerra, as bordunas.

A cidade de Imperatriz, polo da Amazônia maranhense, hoje é a segunda maior do Maranhão caminhando para 300 mil habitantes³⁴, antes da década de 1950, sua população beirava a 10 mil pessoas. Antes da famosa Belém-Brasília, a partir da abertura de uma estrada fazendo ligação com Grajaú em 1953, Imperatriz saiu do isolamento com o restante do sertão maranhense e todo o Nordeste, recebendo milhares de imigrantes iniciando um processo de crescimento vertiginoso (FRANKLIN, 2005). Zannoni (1999, p.27) fala que a “[...] década de sessenta foi fundamental, pois começavam a ser construídas estradas de ligação entre as regiões, numa espécie de ‘integração nacional.’” Este autor lembra que a construção da BR-226 “[...] passando por Barra do Corda e Grajaú, isto é, cortando o território Tenetehara” atenderia ao projeto de conectar a região a grandes centros: Teresina no Piauí por um lado e ligando-se a outras rodovias que levavam a Belém ou a Brasília por outro.

Um despacho da Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável (DPDS-FUNAI) de 2013 encaminhado a Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental (CGLIC), ao solicitar informações ao IBAMA do processo de Licenciamento Ambiental da BR-226 na TI Cana Brava, passivo e inconcluso desde a década de 1990, lembra que tal rodovia em outros trechos, incide ambientalmente em outras terras tentehar, pois fica a apenas 200 metros da T.I Morro Branco; 4 km da T.I Bacurizinho; 20 km da T.I Urucu/Juruá e a 24 km da T.I Lagoa Comprida (FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, 2013). Fazem parte desse contexto desenvolvimentista algumas rodovias

³⁴ 273 mil habitantes. Fonte: Censo IBGE 2022.

estaduais (MA-006, MA-280 e MA-275) que margeiam a Terra Indígena Araribóia dos Tentehar e terras dos povos Jê, os Krikati e os Gavião Pykobjê, todas na influência dominante da BR-226. Acrescento ainda que na região, a construção da rodovia Belém-Brasília no final da década de 1950 e a Transamazônica construída na década de 1970 (época da abertura da BR-226), são grandes obras desse mesmo complexo “integrador” nacional.

Inicialmente, a abertura e manutenção da BR-226 (Timon-Porto Franco) foram tocadas pelo Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) do Exército Brasileiro a partir de 1970. Baptista e Silva (1998) mencionam o fato da BR-226 ter suas obras paralisadas em 1973. Quadro que seguiu até a década de 80 por falta de recursos ou por dificuldades operacionais devido as intempéries assim como entraves relacionados as medidas compensatórias justas aos Tentehar. Entre 1988 e 1989, o BEC iniciou com maior efetividade trabalhos de compactação recuperando o leito da estrada dando em contrapartida certas “ajudas”³⁵ ao povo da Cana Brava negociando diretamente com as lideranças das aldeias (FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, 1999).

A construção dessa malha rodoviária incluindo a BR-226, ocorre no contexto de disputas fundiárias na região, colaborando com o aumento das pressões políticas e econômicas produzindo muitas violências contra indígenas em suas terras. Na contemporaneidade, revela-se um quadro de constantes invasões dessas terras indígenas por parte de fazendeiros e madeireiros, resultando em atentados violentos e assassinatos de lideranças e guardiões da floresta. Um trecho de uma carta do povo Tentehar da T.I Cana Brava assinada por lideranças e endereçada a FUNAI em 1979, aponta a rodovia como parte de um conjunto de ameaças:

Já pensou nós perdermos um pouco de nossas terras onde vamos criar nossos filhos e netos pois nossas terras não é tão grande acho muito pequena para tantos índios pois nesta região tem fazendeiro que ele sozinho tem uma área maior do que nossa área e nos que somos mais de 3.000 índios Guajajara temos uma área reduzida cada ano **já passou uma estrada dentro da nossa terra reserva devastando uma grande parte da mata** já tem o Alto Alegre o S. Pedro dos Cacetes com mais de dois mil habitantes o centro do meio com mais 60 habitantes já o Incra destruiu uma parte com sua estrada dentro da reserva agora vem a Chesf destruir quase mil equitares de terras onde vamos ficar Vs.Exia nunca vamos se conformar (COELHO, 2002, p.137, grifo meu)

³⁵ Doação de cabeças de gado, construção de açudes e recuperação das estradas vicinais que adentram e ligam aldeias da Terra Indígena.

O tempo da rodovia está na esteira dos tempos das colônias missionárias, significando uma maior presença de “brancos” junto aos indígenas no século XIX e principalmente, nos tempos dos povoados de Alto Alegre e de São Pedro dos Cacetes como intrusivos na Terra Indígena Cana Brava no decorrer do século XX. O atual *caminho preto (pe pihun)* tem antecedentes no grande caminho terrestre que se convencionou na região como via principal de acesso e fluxo de mercadorias entre as maiores cidades e povoados da região. Pela lógica do crescimento e do “progresso” desses aglomerados populacionais, no contexto de desenvolvimento econômico regional, alimenta-se a noção de que as terras indígenas e os Tentehar são empecilhos, barreiras que devem ser removidas.

Estas estradas nas margens ou cortando terras indígenas, potencializam as contradições que a ideia de “desenvolvimento” impõe como promotora de um “bem estar” que não chega aos indígenas. Em meio a disputa pela terra e no estabelecimento desse caminho que se tornará a BR-226, a ideia de “muita terra pra pouco índio” associava terra a uma noção equivocada e preconceituosa de “trabalho” que faltava aos indígenas, mas sobrava aos lavradores, camponeses e fazendeiros. Ideias assim, pulsavam na sociedade regional, encontrando defesa em políticos como Fernando Falcão que se elegeu Prefeito de Barra do Corda em 1972. Esse político ficou famoso por aguerrida defesa dos povoados intrusivos e sua postura virulenta contra os indígenas que em oposição, contaram com um respeitado indigenista da FUNAI, Porfírio Carvalho que foi chefe da Ajudância de Barra de Corda entre 1977 e 1980 (GOMES, 2002).

Depois de vários atos demarcatórios desde 1923 no tempo do SPI, constando diminuições nos limites, em 1976, para atender aos interesses tentehar em seu direito histórico e originário, com a FUNAI pressionada pelo movimento indígena organizado, a demarcação teria que concluir com a expulsão total dos moradores dos povoados, não permitindo mais recuos dos limites de suas terras. Na ambiguidade da FUNAI, órgão destinado a defesa dos direitos indígenas, lançava-se junto aos interesses de outros atores, propostas dirigidas ao governo do Maranhão para que Alto Alegre que contava com 300 famílias e São Pedro dos Cacetes com 7 mil habitantes, permanecessem na área indígena.

Essa demografia teve seus números apontados como exagerados, mas logo foram usados politicamente pelos moradores, outros recenseamentos dão conta de 2.656 pessoas em 1980 e 1.639 habitantes em 1990. Além de dúvidas quanto à população de 7 mil, dezenas de famílias foram abandonando São Pedro dos Cacetes diante da irreduzível luta e resistência tentehar (GOMES, 2002). Assim, a dinâmica e a lógica indígena sobre a T.I

Cana Brava não eram consideradas, o aumento da população tentehar que em registros de 1979 somava 2.100 pessoas, era ignorado enquanto que as autoridades tendiam ao favorecimento dos não-indígenas mantidos nos povoados.

Por mais de uma década e meia, São Pedro dos Cacetes foi ficando incrustado nas terras dos Tenetehara; porém, sob a pressão contínua dos índios cujas aldeias avizinhavam. De vez em quando estouravam brigas pessoais entre Tenetehara e moradores do povoado, mas por sorte nunca resultaram em conflitos armados de maiores proporções (GOMES, 2002, p.384).

Por maiores proporções, o autor deve se referir a eventos como a revolta de Alto Alegre em 1901, no entanto, após ato demarcatório em 1977, famílias de moradores dos povoados ainda permaneciam e os Tentehar partiram para uma estratégia que consistia em atacar fontes de subsistência e renda, saqueando um paiol de arroz e queimando armazéns, chegaram a ir a São Luís pedir para que desligassem a rede de energia instalada no povoado (COELHO, 2002). Houve alguns conflitos armados, morrendo quatro pessoas, indígenas e não-indígenas. Uma última tentativa dos moradores de São Pedro dos Cacetes foi entrar com um processo para transformar o povoado em município, baseando-se na nova Constituição Estadual de 1990.

Depois dessa manobra ser frustrada pelo Supremo Tribunal Federal, em 1991, o povoado praticamente se desfez, os poucos e últimos moradores saíram por completo entre 1996 e 1998. Com recursos de um empréstimo no Banco Mundial feito no Governo Roseana Sarney (1995-2002), houve a abolição oficial de São Pedro dos Cacetes. Algumas famílias foram assentadas com indenizações irrisórias em lotes comprados na Fazenda Remanso, no limite com a Terra Indígena Cana Brava, uma área que provavelmente já esteve dentro de uma das delimitações demarcatórias reduzidas desde 1923 (GOMES, 2002, COELHO, 2002).

Assim, entre as décadas de 1970 e 1990, a demarcação da Cana Brava se deu dentro dessa disputa de lógicas para com a terra, concomitantemente as ideias e contradições em torno da rodovia como eixo do “desenvolvimento” da região. Os povoados com grande população usaram e abusaram dos recursos da terra para usos internos e seguiam um modelo de produção que visava abastecer outros povoados e cidades. Os últimos moradores antes de deixarem o povoado, trataram de destruir todas as construções de forma a não deixar nada para os Tentehar, aterraram até os poços artesanais e as cacimbas d’água.

Esses lavradores não tinham os devidos manejos e cuidados com o solo no controle de queimadas, poluíam as águas e faziam caças predatórias. Tudo que os distinguia dos Tentehar nas relações que estes mantêm com a terra, no respeito com os *karowara*, espíritos donos da mata, dos rios e dos animais. Gomes (2002) diz que um dos fatores da saída dos moradores era justamente o fato do desgaste do solo pelo uso repetitivo, somando-se a falta de água, tanto para beber como para tratar os animais. Nos períodos de estiagem, duas grandes lagoas da área ficavam secas. As permanências desses povoados contribuíram para escassez de água e de caças, mudanças no solo impossibilitando a manutenção de roças em muitas áreas. Esses problemas se agravaram com a pavimentação da BR-226 no final dos anos 90.

Wagley e Galvão ([1949] 1961) falam que as aldeias tentehar costumam ter uma certa distância das áreas de roça, onde tinha sempre um abrigo, o qual poderia virar moradia posteriormente. Na medida que as áreas de mata ao redor da aldeia vão virando capoeira ou são queimadas para alocar novas roças, muda-se de lugar quando a permanência não for mais possível. Esses autores trazem notícias de aldeias no Pindaré que conseguiram equilibrar tal manejo entre áreas de roças e aldeias permanecendo até 20 anos no mesmo lugar. No caso da T.I Cana Brava, houve um maior deslocamento da população rumo as margens da BR-226, dezenas de novas aldeias foram criadas correspondendo a certas mudanças em meio as características da territorialidade e da organização social tentehar.

Uma aldeia tentehar “ideal”, deve ter uma grande chefia, deve ser independente e autônoma em relação aos outros chefes de outras aldeias. Ela é prospera quando a partir de suas famílias extensas, a liderança de um chefe habilidoso reúne condições de garantir relações de reciprocidade com seus parentes. Prezando pela autonomia política, o chefe traz prestígio entre todos os Tentehar, ao mesmo tempo que recebe críticas e oposições. Para essa família é imprescindível a agregação de genros e filhos garantindo a autonomia econômica com base nas roças principalmente (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961; GOMES, 2002). O poder nas aldeias tentehar é literalmente uma questão de família, disse Ubbiali (1997), Ribeiro (2009) diz que tentando entender a dinâmica das configurações das aldeias na Cana Brava, ouviu de uma liderança que o povo Tentehar tem por natureza a mudança.

Além do sentido mais geral da mudança, referente a posições políticas, lados em conflitos, ou mesmo, as já mencionadas movimentações pela terra, trata-se da mudança no sentido da grande instabilidade do número de aldeias que não corresponde

necessariamente ao aumento populacional, mas está ligado as relações de poder entre os caciques, outros líderes e seus parentes e as alteridades externas como a dos agentes de governo e instituições do Estado. Quando há cisões, grupos das famílias extensas se subdividem e partem para fazer suas aldeias em outros lugares onde os chefes tentam firmar sua autonomia. As famílias que reúnem mais agregados em torno de um chefe, acabam exercendo domínio político compreendendo uma grande aldeia, abrangendo pontualmente e contextualmente forças diante de outras aldeias e chefes aliados.

Contudo, esses domínios podem ser bem breves ou longos, dependendo das circunstâncias em que alianças se mantêm ou se quebram, outros chefes e famílias podem ascender e assim, novas rivalidades nascem. A T.I Cana Brava conta com famílias que nos exercícios de poder, podem rivalizar levando a conflitos, ao passo que também negociam e entram em acordo. Muitas dessas dinâmicas internas de poder entre famílias ocorrem pontualmente em relação a tratativas sobre a questão da BR-226 e das linhas de transmissão da Eletronorte com recomposições a cada quatro anos no “tempo da política” das eleições municipais (PALMEIRA, 2004). Assim, no histórico da Cana Brava, há os Mendes e os Rocha e também os Amorim e os Pompeu que lograram cargos públicos de prestígio e de alto escalão na FUNAI, na FUNASA e também, envolvendo-se nas disputas políticas eleitorais dos municípios de Barra do Corda e Jenipapo dos Vieiras (RIBEIRO, 2009).

Em parte do tempo, os conflitos internos podem ser vistos aos olhos externos como desestruturação ou desunião de “índios” que não sabem “fazer política”, assim muitos *karaiw* pensam – “os índios como objetos da política municipal e regional”. Em meio aos conflitos, ocorrem momentos de união diante de ameaças ao bem comum, como no caso das negociações e enfrentamentos dos problemas em torno da BR-226. Fora da ideia de faccionalismo, essas famílias são segmentares, implicando não serem vistas como lados de uma mera divisão política, ou separação entre aldeias e chefes, “brigas de índios”. Um seguimento descende de outro, as relações seguem nas formas de interação, correlações entre os grupos em suas lógicas como reflexo de uma teoria política própria. Nessa lógica, os fundamentos que levam a cisão, estão também presentes como força levando a coesão que pode ser pontual ou contextual, na leitura de interesses diante de outras forças como as do Estado (GOLDMAN, 2001).

No âmbito da Terra Indígena Araribóia que fica a menos de 200 km da Terra Indígena Cana Brava, os Tentehar também elaboraram suas estratégias de aproximação da rodovia estadual (MA-006) margeando e atravessando em partes a sua terra. Martins

(2019) em sua pesquisa na Araribóia, fala um pouco do que eu considero ser o *modo Maíra* por lá também, aplicado na manipulação da identidade, da imagem tentehar frente a sociedade não-indígena. Essas operações ocorrem justamente em pontos de relacionamentos interétnicos que sejam de visibilidade, que tenham alcance na comunicação com o exterior, no caso da população da Araribóia, este se faz na rodovia estadual, é nela que as mobilizações e os bloqueios ocorrem, chamando atenção e provocando a opinião pública. Assim,

A utilização que fazem os meios midiáticos de veiculação regional destas e outras mobilizações protagonizadas pelos Tentehar acaba reforçando sua imagem de beligerantes e das terras indígenas como locais inseguros. Em geral, a sociedade maranhense é chamada a relembrar a existência de índios no estado quando estes ameaçam o funcionamento de empreendimentos que atravessam suas terras, como rodovias, estradas de ferro, torres de transmissão de energia (MARTINS, 2019, p.28).

Essa utilização/apropriação/manipulação que fazem da imprensa e das mídias tradicionais ou alternativas, dos recursos audiovisuais e digitais, com discursos, falas e imagens, lançando mão de cartas dirigidas aos órgãos governamentais, investidas jurídicas, nas tratativas em reuniões políticas e de trâmites burocráticos ligados as licenças ambientais e regularização dos empreendimentos em terra indígena ou em eventos compreendidos como da “cultura tentehar”. Como o mais frequente deles, a conhecida Festa da Menina Moça entre outros rituais em processo de retomada amplamente divulgados e apresentados nas margens da BR, como também na realização de festas e cultos religiosos nas aldeias. Tudo dentro de um complexo de agência, o *modo Maíra* nas estratégias da *guerra da comunicação* em suas lutas no contexto das relações entre a BR-226 e os Tentehar das aldeias nas margens da rodovia e de toda Cana Brava (ver capítulo 3).

É importante não deixar de considerar que as estradas e rodovias são reivindicadas por muitos povos indígenas porque são usadas, fazem parte das demandas, das necessidades cotidianas desses povos, incluindo-se como elementos ambivalentes no seu uso geral e físico, como via de acessos e locomoção por um lado e por outro, como ativo político nas cobranças de regularizações sociais e ambientais desses empreendimentos atendendo interesses indígenas atrelados. Martins (2019, p.17) nesse sentido, lembra e eu corroboro, “Como boa parte de suas terras sendo entrecortadas por rodovias, é bastante comum os Tentehar estabelecerem suas aldeias justamente às margens destas rodovias, tendo um facilitado acesso aos povoados e municípios próximos”.

Na contemporaneidade da T.I Cana Brava, a relação entre autonomia e independência dos caciques ocorreu nas relações com o poder estatal diante de projetos e programas governamentais. Assim, a base de ativos políticos no seio das famílias não está somente na manutenção e prosperidade de roças ou criação de animais, mas também nos empregos públicos nas áreas de saúde e educação principalmente. Martins (2019) observa a crescente criação de novas aldeias muito por conta das possibilidades do aumento de chefias mantendo relações com políticas públicas dos poderes municipais, estadual e federal.

Há uma tendência cujas lideranças reivindicam em suas aldeias, sejam nas maiores ou nas menores, ao menos um posto de saúde e uma escola. Um grande vetor do aumento de aldeias na Cana Brava foi a corrida de lideranças pelo controle dos recursos do transporte escolar para alunos indígenas no Maranhão. Todas essas relações estão no campo da agência e não da submissão ou reação ao Estado como paternalista, os Tentehar procuram se aproximar de forma a controlar tais políticas, fazendo com que ao entrarem no interior das aldeias, sejam assim manipuladas pelas lideranças que respondem aos anseios e necessidades das suas redes de familiares e outros parentes aliados.

Na T.I Cana Brava, as aldeias se multiplicaram e tenderam a se estabelecer nas margens da BR-226 para que as chefias tivessem mais controle das relações de poder junto as políticas indigenistas pertinentes a rodovia ou as que venham a tomar composição no complexo desta obra. Visando assim indenizações, recursos, empregos, melhorias nas aldeias com execuções do Plano Básico Ambiental (PBA) sempre em disputa e negociação com os órgãos ligados (DNIT, FUNAI, IBAMA) ao passivo ambiental da BR-226. Assim como também ocorre com a Eletronorte em face das linhas de energia que perpassam a T.I, decorrendo desse PBA, a construção de postos de saúde, escolas, açudes e a elaboração de projetos de geração de renda.

Essas noções de aproximação e controle estão dentro de um contexto em que a rodovia é entendida como uma zona não-indígena dentro da Terra Indígena. Por excelência, em tal dinâmica interétnica, forma-se uma sociedade de fronteira plasmada no interior da sociedade indígena tendo a humanidade como limite, delimitando-se na verdade, diferentes concepções de humanidade que entram em fricção. Nesse contexto da rodovia/*outro mundo*: “O que poderia ter sido um momento fascinante de descoberta do homem, foi um momento trágico de destruição e morte” como diz Souza Martins (2018, p.142). Contudo, em meio a morte, a modos de resistência tentehar que possibilitam a vida.

Assim, a BR-226 é o espaço em que o “mundo *karaiw*” se manifesta como ameaça, mas também como abertura para relações logradas como interessantes e proveitosas. Desde o início da conformação territorial da atual T.I Cana Brava, esse regime de aproximação para controle se desenvolveu, a casa de uma respeitada e antiga liderança, Susana Mendes, foi desapropriada pela Eletronorte para as instalações das torres de energia no final dos anos 80. Susana recebeu a indenização e tratou de comprar outra casa ainda mais próxima da BR-226, tal residência passou a ser um centro político na aldeia Santa Maria. Seu filho Tadeu Mendes, foi chefe indígena da FUNAI atendendo a região, sua nora Fátima, passou a se envolver na política local se candidatando ao cargo de vereadora de Jenipapo dos Vieiras. A casa na beira da rodovia se transformou em comitê político e reuniu muitas outras aldeias aliadas naquela disputa eleitoral (RIBEIRO, 2009).

O movimento de aproximação da BR-226 também se constitui dentro de uma plataforma política visando contrapartidas diante de projetos e obras de impactos socioambientais, como a passagem dos linhões de energia elétrica pela Eletronorte na década de 1980 e a autorização de pavimentação e operação da própria BR-226 posteriormente, a qual em uma de suas margens, seguem as imensas torres de energia dentro das aldeias. Para ter uma noção do cálculo de aproximação e seus resultados práticos, nas aldeias nas quais as tais torres estão erguidas, há contratos com a Eletronorte para roço periódico da área que recebeu essas grandes estruturas metálicas, esse serviço é feito pelos indígenas que são indicados por lideranças como Heraldo que tem essa responsabilidade para com parentes das aldeias adjacentes na área da Sabonete do Leão.

Atualmente, quando o assunto é a BR-226 e a Eletronorte, lideranças seguem em grupos politicamente divergentes buscando nas tratativas com os responsáveis por esses empreendimentos dentro da Cana Brava, compensações que na sua forma, por vezes podem causar discórdias e diversificar ações e reações indígenas diante dessas questões. Pois se há os Tentehar que vão pelas vias mais convencionais e pragmáticas, buscando acordos e indenizações nas formas previstas em lei, sendo mais pacientes quanto aos tramites e a morosidade burocrática, há outros que seguem uma linha imediatista e mais enérgica, considerada pelos primeiros como ineficiente e de fragilidade política, sem créditos nas negociações como o pleito de um “salário-mínimo por cabeça”, ou seja, para cada indígena das aldeias impactadas pelas torres de energia.

Importante salientar que dentro do complexo que venho chamando de *modo Maíra*, no trato com tais alteridades, lideranças e grupos não são todo o tempo atores de

um determinado projeto homogêneo de agência. Enquanto uns podem decidir no regime de *aproximação controlada*, lançar mão de pressões mais imperativas, implacáveis e inflexíveis como nos bloqueios da rodovia, na derrubada das torres de energia, retenções de veículos das empresas e órgãos entre outras ações, já outros, avaliam que tais atos são desnecessários ou prejudiciais, mas em todos os casos, há ponderações e cálculos visando estratégias de controle ou domínio das situações. Assim, quando se tratam de questões políticas com o Estado e com os *karaiw*, os inimigos e objetivos são os mesmos, sendo um mesmo fim que não necessariamente precede os mesmos meios. Os que agem com mais energia podem depois arrefecer e os que por hora, negociam com certa frieza, flexibilidade e moderação, dependendo das circunstâncias, podem endurecer e radicalizar e em muitos episódios, tais grupos outrora rivais ou em flagrante cizânia, podem convergir encampando os mesmos planos de ação.

Em 2023, saiu uma decisão na justiça contemplando aquela “improvável” indenização de um salário-mínimo por habitante da Cana Brava. O Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) condenou a Eletronorte (subsidiária da Eletrobrás) a pagar salários-mínimos a 13.199 indígenas no Maranhão, um total de R\$ 17,2 milhões. Ainda, foi aplicada multa de R\$ 100 mil em caso de descumprimento e recomendação de Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) pelo Ministério Público entre empresa, FUNAI e IBAMA, órgãos que não deveriam emitir nenhum documento de licença enquanto não forem feitos estudos antropológicos de impacto socioambiental – Estudo do Componente Indígena (ECI) para consequente processo de mitigação (PATRIOLINO, 2023a). Tal decisão só foi possível pelo lado da política tentehar que no seu *modo Maíra*, vem optando por medidas mais enérgicas e agressivas como a derrubada de torres e a retenção de veículos dessa empresa, ao mesmo tempo que corria em seus critérios para uma *aproximação controlada*, outra linha de ação pela via da justiça.

Partiu desse outro lado da mesma luta, foi por ação movida pelo Conselho Supremo de Caciques e Lideranças da Cana Brava recorrendo de uma decisão inicial, que o Desembargador Federal Antônio Souza Prudente, atendendo tal pedido, determinou a suspensão da operação das linhas de transmissão de energia, atravessando as Terras Indígenas³⁶ e enquanto os estudos dos impactos não forem feitos, a empresa teria que proceder com o pagamento dos salários aos indígenas. Ao mesmo tempo, em abril de 2023, o outro flanco de luta que vem optando pelo caminho mais burocrático e suavizador

³⁶ Além da Cana Brava-Guajajara, as T.I's Rodeador, Lagoa Comprida e Urucu Juruá também são atravessadas e impactadas por esses linhões de energia da Eletronorte.

das tensões, tentava manter a agenda de reuniões com a empresa e em decorrência da decisão desfavorável a Eletronorte, tiveram uma reunião com o presidente da empresa cancelada abruptamente (PATRIOLINO, 2023b).

Em reviravolta, a Eletronorte, em maio de 2023, conseguiu suspender a liminar de proibição das suas atividades nas Terras Indígenas, assim como o pagamento das indenizações e multas com as justificativas de risco de “apagão energético” e prejuízos maiores para a economia nacional (ALVES, 2023). Não sendo novidade para ambos os lados do mesmo povo, tal questão segue em seu imbróglia habitual, assim como segue a luta em seus (des)encontros. A luta segue em meio a uma população indígena que cresce junto com os problemas relacionados as essas grandes obras. Gomes (2002) faz um balanço apontando que em 1979, existiam 18 aldeias com mais de 2000 indígenas, em 1998 passaram a ser 44 aldeias e quase 5 mil pessoas na T.I Cana Brava. Hoje, a população está em torno de 10 mil pessoas, havendo entre 80 e 100 aldeias só nas margens da rodovia, números levantados pelos próprios indígenas, repassados pelo Cacique Luciano da aldeia Coquinho que é Presidente do Conselho Supremo das Aldeias da T.I Cana Brava³⁷.

Em conversa com esse cacique e sua nora Kerliane, disseram-me que tal levantamento estava sendo feito porque não confiavam nos números das fontes dos governos, sempre bem menores e desatualizados, cerca de metade da contagem indígena. Pois os números demográficos baixos ou estagnados, são vistos como uma tática dos governos para justificar o não cumprimento ou a inércia diante da defasagem de políticas públicas atendendo as demandas do povo. Questão que converge com a deficiência, a instabilidade e o grande atraso do último censo indígena após o anterior em 2010, o censo de 2022 que só foi divulgado em 2023.

Assim, Gomes (2002, p.385) fala que “Recortada pela BR-226, que estava sendo finalmente asfaltada, os Tenetehara dessa terra indígena se sobressaem como índios determinados a defender suas terras e buscar seu espaço na sociedade regional.” Os Tentehar lidam com a existência da rodovia não necessariamente numa chave de oposição, mas como elemento importante nas suas formas de se relacionar com a

³⁷ Esse conselho supremo é uma representação mais no sentido burocrático nas tratativas com o Estado, servindo para notas a imprensa, cartas endereçadas aos órgãos públicos. Internamente esse conceito de “supremo” cai por terra, pois fica muito claro que este conselho e o indígena que ocupa o lugar de presidente, não reúnem poder e muito menos respondem a uma ideia de topo hierárquico. Representa mais a aldeia Coquinho entre outras pequenas aldeias do centro, ligadas por parentes das mesmas famílias do que todas as aldeias da T.I Cana Brava.

sociedade regional. Diferente dos povoados que tanto lutaram para expulsar, a rodovia nos seus 23 km cortando a Cana Brava é o “mundo *karaiw*” passando nas suas duas faixas, indo e vindo, ao mesmo tempo que é fluído, ele é corrosivo a vida indígena, invasivo, não se contém, escapa do asfalto em direção as suas margens e para além, chega nas suas entranhas. Sendo imprescindível a presença indígena para conter e controlar os seus transbordamentos que em grande parte, são inevitáveis e deveras perigosos.

Os Tentehar são conscientes de que a rodovia atravessa a sua terra com uma dinâmica alienígena, um tempo, uma lógica antagônica, com elementos que adentram as margens e as aldeias. Assumem então uma contra dinâmica da resistência que passa pelos usos dessa rodovia. Em meio as diferenças internas entre as famílias Amorim e Pompeu na década de 1990, elas se uniram num movimento pelo asfaltamento da rodovia. Nesses momentos pontuais de aliança, os líderes que pertencem a famílias e aldeias menores que não concordam, mesmo que com desaprovação, respeitam a aliança para um determinado fim, cedem e participam das estratégias. Geralmente é assim que procedem, mas nessa questão, havia muitas pressões de políticos das cidades e de toda a sociedade regional que subitamente, diante de todo o histórico de ódio dirigido aos indígenas, estavam de “braços dados” com os Tentehar na mobilização para trazer asfalto na falaciosa promessa de dias melhores para todos da região, indígenas e não-indígenas.

O apoio não-indígena ao movimento, como sempre, atravessado de desconfianças, gerou um caldo de maiores tensões internas resultando em conflitos com duas mortes entre parentes Tentehar.

Infelizmente, em 1996 o jogo da política local e os demais interesses que envolvem a pavimentação da rodovia já causaram para a comunidade indígena conflitos com graves consequências. O projeto de pavimentação da rodovia, antes mesmo de ser executado, conseguiu impactar o território Guajajara interferindo em suas relações internas. Mais uma vez um projeto do governo motivou um forte conflito interno [...] (BAPTISTA; SILVA, 1998, p.14).

Corroboro com as antropólogas da citação acima, cujo trecho é do primeiro relatório sobre a situação da rodovia a pedido da Procuradoria da República na década de 90. Pois elas concluem que um dos impactos que a existência da BR-226 provoca, é justamente o aumento das tensões e dos conflitos presentes no interior das relações tentehar. Essas são as duas primeiras mortes no âmbito da BR-226 que eu considero no relatório que fiz a pedido dos Tentehar. Esse levantamento foi usado numa das últimas reuniões com a FUNAI e com o Departamento Nacional de Infraestrutura e Transportes (DNIT) em abril de 2021, tratando da autorização para repavimentação e manutenção da

rodovia. Nos dias em que estou escrevendo esse capítulo, um menino conhecido como Pajezinho, de 9 anos, teve sua vida abreviada. Foi atropelado por um carro, mesmo distante das margens, na entrada de sua aldeia esperando o padeiro passar para comprar pão e levar para sua família tomar o café da manhã. Pajezinho faz parte das dezenas de vítimas nos muitos sentidos da violência que a rodovia estabelece.

A morte dessa criança foi protestada com o fechamento da rodovia³⁸, juntando-se a sequência de bloqueios da BR-226 nas mobilizações contra a votação do PL 490 entre junho e julho de 2021. É assim que *as margens vão à luta*, colocando-se veementemente contra os efeitos desse empreendimento e a forma como ele é operado, mantido e gerido pelos órgãos estatais, desconsiderando os direitos indígenas. Sobretudo, tentam domesticar a rodovia que passou a ser um forte ativo político para lidar com os *karaiw*, o tempo acelerado dos transportes na demanda capitalista é estancado pelas intervenções indígenas. A estratégia do bloqueio da rodovia federal, causa um grande golpe aos interesses, principalmente econômicos da sociedade regional e nacional, ao mesmo tempo, emite uma imagem guerreira e intempestiva que o momento requer.

As estratégias de bloqueio da estrada, apreensão de veículos, ocupação de prédios dos governos e até a manutenção de *karaiw* como reféns, demonstram uma intervenção no fluxo, no movimento, portanto, na expansão dessa “civilização” ou ao menos, visa controlar em parte seus efeitos colaterais. São as *estratégias de força* que Coelho (2002) fala, devidamente moduladas as *estratégias de palavras e letras* em referência as negociações, discursos, persuasões, cartas coletivas, ações na justiça, usos das mídias sociais. “As pressões sobre as autoridades eram sempre acompanhadas de ameaças nas quais os Guajajara deixavam claro que sabiam jogar segundo as *nossas regras*, mas caso a questão não fosse resolvida, eles agiriam segundo *suas próprias regras*” (COELHO, 2002, p.208, grifos da autora).

Os Tentehar aprimoraram essas formas de luta na resistência contra os povoados intrusivos na Cana Brava no passado e as usam no controle da rodovia no presente. Ainda no contexto da luta para expulsar os moradores de São Pedro dos Cacetes, os tentehar sofreram duas operações policiais de repressão ao suposto tráfico de maconha na Cana Brava, na segunda batida, os policiais foram incrivelmente imobilizados, rendidos e desarmados. Os policiais foram liberados logo depois, mas suas armas ficam na posse dos

³⁸ Ver matéria no G1: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2021/07/13/indigenas-bloqueiam-trecho-da-br-226-em-protesto-por-morte-de-crianca.ghtml>

indígenas. “Esse ato significou um recuo estratégico dos Guajajara que haviam afirmado só devolver as armas após a retirada do povoado” (COELHO, 2002, p.209).

A autora segue dizendo que a retenção das armas passou a ser um trunfo por outra variável nessa luta, pois antes, os moradores de São Pedro dos Cacetes haviam sequestrado sete indígenas. Só devolveram as armas em troca da abertura de inquérito policial investigando o desaparecimento dos parentes. Essa estratégia trouxe a imagem de guerreiros que os Tentehar queriam, mostraram força e assim divulgaram a sua luta, pois a rendição dos policiais virou notícia no Maranhão e foi destaque nacional. Esse caso é retomado como maior profundidade no capítulo 3.

Dentro ainda desses conflitos mais tensos nos tempos da luta contra São Pedro dos Cacetes, o assassinato do filho do Cacique da aldeia Cana Brava, Augusto Pereira de 20 anos, levou a mais um bloqueio da BR-226 em 1992. Mantiveram cerca de 400 pessoas como reféns, a notícia de um jornal local dizia que os Tentehar não queriam negociar com representantes, mas queriam falar diretamente com o Ministro da Justiça e com o Governador. “Ficaram retidos no bloqueio indígena oito ônibus, três caminhões, uma caminhoneta e um carro da prefeitura de Grajaú, com os respectivos ocupantes, sem abrigo, sem água e sem alimentos” (COELHO, 2002, p.211).

Essa versão de que as pessoas retidas, ficaram sem comida e água, é apontada pelos Tentehar como mentirosa e sensacionalista tendendo para o lado dos “brancos”. Conversando sobre esse ocorrido, perguntei ao cacique da aldeia Sabonete do Leão, Francisco Leão, como foi possível manter tanta gente assim como refém. Ele contou que muitos desses “reféns” colaboraram e entenderam a causa indígena, não houve nenhuma forma de violência ou maus tratos contra eles. Baptista e Silva (1998) trazem números de mil indígenas bloqueando a rodovia e 300 reféns. Somadas as outras demonstrações de força, esse bloqueio obrigou as autoridades a recuar no ímpeto de favorecer aos povoados invasores e atender com maior compromisso os interesses da T.I Cana Brava.

Em 2007, ocorreu outro bloqueio que durou 8 dias deixando cerca de 300 caminhões parados:

Continua em forte ritmo o bloqueio da BR 226 feita por um grupo muito grande de índios Guajajara do Maranhão. A tática de fechar essa rodovia vem sendo usado por esses índios há quase 20 anos, e se intensificou depois que ela foi asfaltada em meados da década de 1990. Em muitos casos, é a única forma que os Guajajara da região vêm para protestar contra alguma coisa. Desta feita estão unidas as principais lideranças para protestar contra a decisão da nova administração da Funai de acabar com as unidades gestoras dos núcleos de apoio que servem a esses índios. Foi uma temeridade desnecessária extinguir todas as unidades gestoras. Esse protesto é o mais forte, por enquanto. Mas, no

Mato Grosso do Sul está igualmente contundente. É provável que a direção da Funai tenha que recuar em relação a essa decisão. Talvez resolva reinstaurar a Administração de Barra do Corda, no lugar dos dois núcleos. Mas aí terá que convencer aos dois líderes Guajajara, que são rivais entre si, para que se unam. Tarefa difícil (GOMES, 2007, p.1)

Assim seguem até os dias de hoje, conflitantes e divergentes internamente, mas com muitos momentos de coesão e luta coletiva, usando as estratégias mais variadas desenvolvidas em séculos de contatos com os *karaiw*. A resistência continua porque ameaças e prejuízos permanecem. Entretanto, a população indígena faz uso da BR-226, precisam dela para transporte dos doentes, trafegam a pé ou com seus próprios veículos acessando aldeias e os municípios próximos, dispõem de barracas onde vendem artesanatos, *hàir* - mel, frutas e verduras, crianças fazem “pedágios” puxando cordinhas na frente dos veículos, tapam buracos buscando trocados dos motoristas e passageiros. Ao mesmo tempo que mantêm cultos em igrejas evangélicas, fazem a *Wira’o Haw* - Festa da Menina Moça nos pátios centrais das aldeias bem em frente a rodovia.

Também entram em conflito com a sociedade regional que generaliza os assaltos na área dizendo que só pode ser “coisa de índio”, quando protestam bloqueando a passagem por reivindicação política ou quando um parente é assassinado ou é vítima de atropelamento. Sobre essas questões, Francisco Leão relata:

Então, aí tem essa BR bem aqui, e essa rede que passa. Então essa BR aqui tá trazendo tanta situação, cada situação difícil pra nós, os parentes aí tão morrendo de vez em quando, já morreu muito índio aí, atropelado, de bala mesmo, e tem uns parentes presos, assim que nós tamo aqui nessa situação, cada problema, e o branco, povo lá de fora joga toda culpa pra cima de nós. Nós que somos culpados. (Francisco Leão Guajajara. 29.06.2018)

Os Tentehar lidam cotidianamente com o aumento das invasões, das presenças hostis de caminhoneiros e motoristas, abusos de autoridades e operações policiais repressoras, notícias pejorativas nas mídias tradicionais e alternativas da região, ao mesmo tempo que lutam pela regularização ambiental desses empreendimentos. Reivindicam projetos de estudos de impactos socioambientais e mitigação dos danos que nunca foram concluídos desde o asfaltamento da BR-226 no trecho dentro da Cana Brava entre 1999 e início do ano 2000. Estão também em permanente conflito e negociação com as autoridades e representantes da Eletronorte, tratando de renovações de contratos e passivos indenizatórios do convênio para manutenção das linhas de transmissão de energia que seguem o trajeto da rodovia. A luta é travada tanto diariamente, reagindo a situações de violência na rodovia como nas muitas reuniões e audiências públicas sobre

essas questões que seguem, ano após ano. Passados mais de 20 anos, é pertinente lembrar que as antropólogas Baptista e Silva, recomendaram no seu laudo sobre a BR-226 que

O desenvolvimento da região é necessário e inevitável. Mas o histórico dos conflitos interétnicos na região alerta para a necessidade de garantir-se os direitos dos índios. A implantação dos programas de mitigação e o acompanhamento permanente de sua execução são fatores fundamentais para reduzir as possibilidades de novos conflitos. **Em termos sócio-econômicos, uma estrada é um fator de integração.** Deste modo, a BR 226 só cumprirá sua função se, ao passar pelo território Guajajara, **contribuir para que este povo seja Tenetehara – gente verdadeira – para a sociedade nacional e não um vetor de sua destruição** (BAPTISTA; SILVA, 1998, p.24, grifos meus).

Essa ideia de “desenvolvimento” que as antropólogas apontam como necessário nos anos 90, mostra-se cada vez mais conflituosa e contraditória em tempos de crise climática planetária, com setores da sociedade mobilizados contra a matriz de produção econômica como causa da catástrofe ecológica, nos levando para o fim do mundo que alguns definem e até querem que seja inevitável (LATOURETTE, 2020). Entretanto, tal ideia de “desenvolvimento” segue como um fantasma inalcançável alimentada pela vocação do “progresso”, ideal maturado pelos europeus desde o século XV, cujos valores civilizatórios são desde então, expansionistas, influentes e destrutivos (ACOSTA, 2016).

A história tentehar mostra um povo tentando se equilibrar entre os empreendimentos da “integração” e seus efeitos como vetores de destruição. Por quatro séculos, esse povo tem criado possibilidades de vida entre as margens e o centro desse mundo de colonialidades. Equilibrar-se como Tentehar, *gente verdadeira*, passa pelos ensinamentos de Maíra, a habilidade da transmutação, apresentando-se plasticamente como outro ainda que sendo o mesmo, valendo-se como o mesmo ainda que sendo outro. Esse outro, o sujeito racial nasceu junto a história do capitalismo, o “índio” e o “negro” foram concebidos na história do “branco”, sempre ancorada em subsídios raciais. Trata-se da história do “desenvolvimento” de uma “civilização” sobre corpos excluídos de uma ideia de humanidade.

Parafraseando Mbembe (2018b), o *devenir-indígena-negro do mundo* é que parece ser inevitável, visto que as lógicas do “progresso” distribuem violência, exploração e esgotamento dos recursos para além da periferia do capitalismo, pois já estão chegando no seu centro. Quando a vida dos *karaiw* que passam pela BR-226 tiver seus dias de margens tentehar, talvez por necessidade, compreendam que inevitável mesmo para todos os seres, é o envolvimento de *uns entre outros*, e não o tal “desenvolvimento” na integração dos outros no *Um*. “Enquanto houver secessão em relação à humanidade, não

será possível a economia da restituição, reparação, ou da justiça” (MBEMBE, 2018a, p.309).

2.4 História, política e ancestralidade no modo Maíra

Cantando. Dançando. Passando sobre o fogo. Seguimos num contínuo. O rastro dos nossos ancestrais. Esse pequeno poema é um canto. Ele está sempre lembrando a gente de que quando estamos andando aqui hoje, estamos andando nos rastros de nossos ancestrais.

Ailton Krenak (2020, p.28-29).

Tomando o tempo da criação realizada por Maíra, seu ancestral maior, tal dialética entre estrutura dos mitos e a conjuntura da colonização e dos eventos nos tempos de Alto Alegre, São Pedro dos Cacetes e do *pe pihun* – caminho preto da BR-226, está diretamente fundamentada na noção de descendência tentehar com os seus pais e heróis. Estes são os criadores das categorias e das coisas que sustentam os pressupostos epistêmicos desse povo, orientando seus saberes e suas práticas no mundo (SAHLINS, 2008). Ao falar da mitopraxis Maori, do forte fundamento na ancestralidade que este povo carrega na elaboração de suas agências diante dos eventos, Sahlins (2011) diz que há uma intensa relação entre classe e indivíduo por meio da descendência, visto que para os Maori, todo o universo é uma parentela. “Se o presente reproduz o passado, é porque os habitantes desse mundo são instâncias dos mesmos seres que o precederam” (SAHLINS, 2011, p.85).

Os mais velhos para os Tentehar, são pessoas de grande prestígio, alcançaram uma fase que nem todos conseguem e são por esse feito, considerados sábios porque acumularam experiência de uma vida em intenso movimento. Eles são a base que compõe uma condição muito estimada pelo povo no patamar de *zaneràmuzgwer* – nossos ancestrais. São apreciados como grandes consultores e sobretudo, os melhores contadores de histórias do povo. Já pude observar como a atenção dos adultos, sobretudo das crianças que os admiram os rodeando cheios de atenção. A sua frente, sentam diante do espelho que reflete seu futuro e por isso mesmo, atentam-se escutando suas narrativas e conselhos, habilidade que um dia, poderão ser as suas também.

De certa forma, isso ainda ocorre na Cana Brava, apesar de já ter escutado muitas queixas dos mais velhos sobre o desinteresse dos mais jovens pelas coisas da “cultura tentehar”. Os *tamuz* (anciãos) são homens e mulheres que viveram tempo bastante para que em seus últimos dias, com muitos filhos, genros e netos que possam assisti-los em momentos de descanso, encontrem-se na posição honrada que Zannoni (1999) chama de “depositários da cultura”. É comum ouvir também de outros povos que os anciãos são verdadeiras “bibliotecas vivas”. Assim,

A chegada de um idoso numa aldeia desperta, nos conhecidos, a memória e faz emergir lembranças e sentimentos há muito tempo acomodados. Eles começam a lembrar os parentes que faleceram e ele começa a perguntar por cada pessoa que conhece. Muitas vezes acontece um choro ritual de mulheres, perante homens anciãos, em memória dos parentes falecidos (ZANNONI, 1999, p.78).

Orgulhosamente, Heraldo Leão diz que se tornou o que é no presente porque seus pais e avós foram seus grandes suportes e guias, o mesmo numa dimensão do povo da T.I Cana Brava na atualidade, tal terra só existe em decorrência da luta anterior das gerações passadas. Lutadores do passado e do presente, geram exemplos para as lutas que virão. Essa noção de reverência aos mais velhos, aos homens e mulheres que carregam histórias de todo o povo, está diretamente ligada a concepção de história tentehar. Os fios que tecem sua história, saem do mito da criação, Maíra, Maíra’yr e Mucura’yr são os mestres tecelões, as gerações tentehar aprenderam a tecer com seus maiores, cada ponto deve ser dado pelos demais na confecção de uma rede na qual todos deitam e se balançam, uma história comum.

Nesse sentido, a ancestralidade é uma dimensão presente desde o nascimento, Zannoni (1999) diz que o nome que é dado as crianças na língua, costumeiramente pela avó materna, quase sempre se relaciona com algum antepassado da família. Uma elaboração importante, mesmo que na atualidade, recorra-se a adoção de um “nome branco” na convenção de mais uma estratégia de relacionamento interétnico. Em uma conversa com Heraldo e seu sogro, Alcebíades na sua aldeia, a Cajazeiras, falamos sobre mitos, histórias dos mais velhos, de caçadas, da vida comum nas aldeias. Nossa conversa foi atravessada por barulhos, estrondos dos caminhões passando na descida do povoado Sabonete adentrando a T.I Cana Brava, por gritos de crianças brincando, cantos de pássaros, ciscados de galinhas e sons que vinham das mulheres fazendo farinha, entre elas, uma anciã, a sua sogra. Quando perguntei sobre os heróis míticos tentehar, como estes são lembrados hoje, se os tomam como referência, Alcebíades logo disse: “*hummm*,

mas rapaz! Eu escutei um pouco dessa história, os velho ali contando né, não vi mais esses velho, já faleceram. Ai lá na Aldeia São Pedro, tinha um velho que gostava de contar história de antigo, dessa história de Maíra'yr". Heraldo completou: *"Temos porque a gente vê que é uma parte da nossa história né professor"*.

A conversa seguiu discutindo nossas origens, Heraldo argumentou primeiramente sobre um certo embate que teve com um pastor evangélico que era muito ciente de sua origem (cristã-ocidental), talvez, pensando-se como descendente de Adão e Eva, provavelmente carregando um registro de sua história muito conhecido pelos Tentehar, a bíblia sagrada: *"- Mas e vocês que já tavam aqui, de onde vieram então? Descendentes de quem então? Aí eu fiquei meio que preocupado porque falta uma parte, boa parte da nossa história, que antes disso aqui, em algum lugar a gente tava"*. Assim, os heróis míticos, seus ancestrais aparecem como argumentação de sua origem:

É aí aonde esses dois personagens, a gente admira, a gente tem forte admiração por... a gente utilizar isso até mesmo como fonte de argumento, de onde viemos que a gente não caiu aqui do céu, do nada aqui. Tem uma história por de trás disso aqui, tem mitos, tem teorias por de trás disso aqui, tem verdades, inverdades também (Heraldo Leão Guajajara. 06.06.2021).

Sem dúvida, os heróis ancestrais dos Tentehar estão presentes como exemplo, como inspiração de suas ações cotidianas, sejam as mais simples e ordinárias, sejam as mais complexas diante dos mais variados desafios. As histórias que demonstram as habilidades dos heróis diante dos problemas, para Heraldo é *"uma forma de se ter um padrão de vivência, de como viver. A luta do dia a dia, a correria do dia a dia, a rotina do dia a dia."*

É, teve essa definição de um padrão de vida. E é o que a gente vive porque todo dia é uma realidade diferente, todo dia é uma aventura diferente. É o que eu falei um dia na faculdade, uma colega de sala foi falar assim: - o quê que tem pra fazer na aldeia? Caçar e pescar, só três coisas, e colher frutas? Aí eu falei assim, nãaaao. Óa só, o que eu faço todo dia, na época professor eu tinha, praticamente era toda semana de reunião em reunião, quando não era conferência, era seminário pra fora, aí era pra São Luís, Brasília, era uma rotina, eu só chegava em casa e as vezes tinha que fazer as mala de novo no dia seguinte, eu contando pra ela né. Mas todo dia, um serviço diferente, quando não é pra roça, é atrás dos gado, quando não é atrás dos gado é fazendo cerca, quando não é isso, é alguma pescaria, é alguma caçada, é gente de fora que chega, é algum evento na aldeia, é alguma festa cultural. Então todo dia é uma novidade diferente, é alguma coisa que falta na aldeia, trabalhando na aldeia, ou é fazendo casa, ou é fazendo alguma construção ou é planejando algo de melhoria que vai, que possa vir pra aldeia. Então todo dia é uma rotina diferente, todo dia é uma aventura diferente, você nunca sabe como que vai ser o dia de hoje, porque um dia na aldeia não dá pra fazer o que você planejou. A rotina dele aqui, é uma rotina muito corrida, muito corrida (Heraldo Leão Guajajara. 13.06.2021).

Continuando nossa conversa, falamos dos eventos de Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes, levantou-se uma questão: assim como Maíra, Maíra'yr e Mucura'yr, os homens e mulheres que foram lideranças desses tempos ou fizeram algo considerado importante pelo povo, também são lembrados como heróis? Logo, Caiuré Imana - João Caboré, líder da revolta contra os capuchinhos, surge na conversa. Sobre os sentidos que atribuem a Caboré a condição de herói, Heraldo sintetizou: *“Pra nós, a gente diz mais isso aqui: a gente não taria aqui se não fosse o Caboré. Não estaríamos aqui. Se não fosse o fulano, Alto Alegre vingaria, a cidade de São Pedro dos Cacetes já tinha chegado aqui na BR”*. Perguntei sobre nomes frequentemente lembrados pelo povo, além do Caboré, há

O Celestino que é um marco importante, Aldino, Antônio Mariano [confirmados por Alcebíades], aí são muitos nomes do massacre de Alto Alegre pra gente... até aqui, são vários personagens que se destacam... e aí, tempos atuais de hoje, pessoas que muitas vezes, tirando essa parte de interesses pessoais que eles tem né, no momento atual, o Osvaldo, Isaías, Zezinho, Potiguara que lutou muito naquela época, hoje luta menos, mas ainda tá, o Edilson, o Luciano e esse pessoal mais jovem (Alcebíades e Heraldo Leão Guajajara. 13.06.2021).

Desses citados acima, ouvi muito falar do velho Celestino como uma figura de muita potência, mencionado por indígenas e não-indígenas, como também é Antônio Mariano que me foi lembrado com grande reverência por um agente da FUNAI que entrevistei em abril de 2021. Wagner Pereira Sena que esteve com os Tentehar da Cana Brava entre os anos 80 e 90, disse nunca ter conhecido alguém tão especial quanto o velho Mariano. Essas pessoas são todas lembradas como *gente verdadeira*, o que significa que agiram em vida seguindo os exemplos e as lições de Maíra. A expressão de Heraldo, “tirando essa parte dos interesses pessoais”, faz referência a dinâmica das relações internas, em muitos dos discursos das lideranças tentehar, há essa dicotomia entre interesses pessoais e coletivos.

Pedro Carvalho Guajajara, filho de um importante pajé da Cana Brava, Seu Argemiro, falou-me de uma história dos heróis da Cana Brava³⁹ que são seus ancestrais diretos, são gerações passadas da sua família. Essa história dos heróis inicia com o cacique Virgulino Cabral (Kaxai), esse líder guerreiro quando muito jovem, veio da

³⁹ Tive essa conversa com Pedro Carvalho no dia 13/05/2022 segundo anotações do meu diário de campo. Gravei a nossa conversa para posterior transcrição, mas infelizmente, meu computador foi formatado e perdi o arquivo. Ficamos de marcar novo encontro para outra conversa, mas até a data que escrevo, não foi possível. Além de anotações no caderno de campo, tenho a referência de um texto que Pedro produziu com outros indígenas da Cana Brava como atividade do curso de Licenciatura Intercultural da UEMA e que foi publicada no projeto “Os Brasis e suas memórias” do Museu Nacional – UFRJ, coordenado pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira.

região do rio Gurupi para as margens do Mearim numa época em que tais terras, ainda não tinham a presença bem estabelecida de “brancos”, os poucos que apareciam eram mortos facilmente. Kaxai nutria grande ira contra os *karaiw* que mataram seu pai e avô na área do Gurupi forçando sua família a migrar, repreendia os parentes que não eliminassem os “brancos”. Kaxai liderou seu grupo lutando contra outros povos que viviam na região, com ataques seriados e contundentes, valendo-se de estratégias de combate.

Venceram os Gavião, os Canela e os Awa-Guajá, expulsando-lhes das áreas que compreendem as fronteiras da Cana Brava com Barra do Corda e com a aldeia Coquinho. Além do cacique guerreiro Kaxai, há a lembrança de outros líderes: Zawixi Hu, Zapukai Ziwi e Iman Zuxim, guerreiros que combateram e venceram os Canela. Esses guerreiros foram chamados por outros parentes tentehar que combatiam na região do rio Grajaú, destacam-se os líderes Zawar Ipo Kaza, Tapu Yr e Piapew que lutaram com os Awá-Guajá nessa área (CARVALHO *et al*, 2018).

Travadas as primeiras guerras, o guerreiro Kaxai retorna para a aldeia que estabeleceu, a *Mykui Tawer* (aldeia São Pedro) fundada em 1617. Após sua morte, seu filho, Pedro Mario Cabral, o Petak que assume a liderança quando a presença *karaiw* passa a ser cada vez mais frequente e invasora com grandes fazendas. Petak continua a luta dos seus antecessores, resguardando a Cana Brava nos seus limites ancestrais, enfrentando outros inimigos, os da colonização e do estado nacional em formação (CARVALHO, *et al*, 2018). Depois de Pedro Mario Cabral, num salto no tempo na história do Brasil, na continuidade dos conflitos interétnicos no avanço dos *karaiw* e seus projetos desenvolvimentistas sobre terras indígenas na época da ditadura civil-militar, o Vêi Ribeiro é outro grande nome dessa linhagem de heróis guerreiros da Cana Brava que começou com o Kaxai.

Esse passado de Kaxai era marcado pelo estado de guerra no estabelecimento tentehar na Cana Brava, vivendo belicamente, as lideranças nas relações com seu povo, tinham outras dinâmicas que foram ganhando outros contornos nas relações com os não-indígenas. Heraldo que é uma jovem e promissora liderança na contemporaneidade, desenvolvendo seu tino político que é alimentado pelo *modo Maíra*, usa muito do expediente de separação entre pessoal e coletivo. Suas elaborações para análises políticas, costumam cruzar visões e conceitos que são direcionadas a defesas como também a críticas de certos parentes, resguardando suas alianças em detrimento das suas rivalidades, mobilizando o passado no presente. Nos tempos das lutas de Alto Alegre e

de São Pedro dos Cacetes, ele diz que a coletividade tinha mais força do que no tempo da BR-226. Sua visão coloca o fator de uma maior presença *karaiw* como enfraquecedora das coesões, pela intensificação das relações de proximidade com a sociedade regional/nacional que tem ultimamente servido mais a certas famílias e menos ao povo como um todo.

Heraldo não está excluindo interesses pessoais no tempo do Kaxai ou do João Caboré, mas argumenta que as adversidades e o estado declarado de guerra dessas épocas, criando sentimentos de luta e de repulsa aos *karaiw*, não permitia as mesmas relações e acordos que hoje são realizados com os “brancos” por alguns líderes em detrimento do coletivo.

Mas só que, do Osvaldo pra trás, do Luciano pra trás, do pessoal atual que tão aí na liderança pra trás, as lideranças que boa parte já não tão mais, é... eles lutavam de forma mais bem organizado professor, mais estratégicos também e a gente vê que não era, não tinha nenhum interesse pessoal a não ser o do todo, na época né? É uma característica deles da época, coisa que a gente não vê mais hoje (Heraldo Leão Guajajara. 13.06.2021).

Há nesse contexto uma notável *política da intriga*. Heraldo conta que quanto mais elevada a liderança, mais línguas ferinas falando inverdades sobre ela surgem, o que não impede os diálogos nas reuniões, demonstrações públicas de respeito quando rivais estão presentes no mesmo lugar. Todos os que se envolvem na vida política da Cana Brava, em alguma medida, são ao mesmo tempo pedra e vidraça, são *articuladores de fofoca*, expressão que em certa ocasião, ouvi de um aliado de um cacique falando sobre o rival de ambos. Heraldo trouxe uma outra questão interessante a respeito, dificilmente, um Tentehar escapa dessas articulações sobre a sua imagem, muito pelo contrário, ser (mal) falado pode ser sinal de importância e sucesso nas conjunturas políticas da Cana Brava.

Arão Lopes Guajajara que está no seu quarto mandato consecutivo como vereador, é um grande conhecedor das tramas entre as políticas dos parentes e a política do Estado, dos *karaiw* digamos assim. Em uma conversa sobre essas questões em uma sala na Câmara Legislativa de Grajaú, Arão me disse que o termo *ze'eg gueguer hereko har*, significa algo como *mensageiro* ou *condutor* de palavras, suas ou de outras pessoas para alguém, objetivando ganhar vantagens do receptor ou induzi-lo ao erro, agindo de acordo com os interesses dos articuladores dessas informações. Antes, Arão tinha se referido a tal termo empregado aos articuladores que também são chamados de: “*os whatsapp de fofoca*”. Resumindo, entre os Tentehar-Guajajara, atende por esse perfil

quem gosta de ser o mensageiro de coisa boa, de coisa ruim principalmente, de usar essa coisa, essa informação eh... que não é uma boa notícia, como estratégia de levar vantagem ou de se sentir eh... como uma pessoa importante junto de uma... de uma determinada autoridade (Arão Lopes Guajajara, 17.11.2021).

Arão diz que na sua carreira política, já experienciou inúmeras vezes esse tipo de situação, em seu caso, por sua posição, já foi muito mais receptor do que emissor, mas confirma que tal característica é mesmo comum entre os Tentehar-Guajajara que se articulam na política. Citou vários exemplos nos quais, esses condutores/mensageiros que o difamam e atentam contra sua posição e prestígio, uma hora ou outra, recorrem a ele quando necessitam ou quando não tem mais ninguém por eles. O mesmo para inimigos políticos declarados e explícitos, não é incomum que esses se unam em determinados contextos para algum interesse que se apresente como comum. Arão diz que diante dessas *articulações de fofoca*, o bom líder deve saber lidar:

E a inteligência é de saber filtrar isso. Tirar o melhor proveito. Tanto da parte positiva quanto da parte negativa. E se manter. Qual é a minha estratégia? – Ah, o Fulano de tal tá ali, que vem na tua casa comer todo dia aqui, vem aqui e depois tá falando de ti lá e tudo. Se tu alimentar e dizer assim: - não, porque o fulano é safado mesmo em tudo, talvez a própria pessoa que vem aqui, já deve ter uma informação, mas nunca vai dizer lá que veio me falar isso. Vai dizer que os outros estavam falando assim, estavam falando de ti assim, assim, é muito isso. Muitas das vezes, eu me silencie. Aí, eu geralmente, eu digo: deixa que o tempo resolve. Eu falo muito isso. O tempo vai resolver isso. Muito deles entendem. E o tempo é o quê, é deixar a coisa correr naturalmente. E a pessoa entre aspas que estava lá com essa coisa, dois, três dias depois, tá lá do meu lado. E o que levou a mensagem também chega [risos]. Não precisa dizer nada. Eu acho que é uma estratégia de inteligência. Eu uso muito isso. Eu não me confronto, assim, isso com... não radicaliza (Arão Lopes Guajajara, 17.11.2021).

Conversando com outro ator político de destaque, Maurício Ribeiro Amorim Guajajara que tem cargo político na área da Saúde Indígena⁴⁰ da Cana Brava, discutimos questões de ética política entre os Tentehar visto que assim como Arão, Maurício lida cotidianamente com as articulações dos parentes na produção de alianças e de inimizades. Quando apresentei o termo *irairakatu* que Almeida (2019) traz como usual na T.I Araribóia, aquele que é bom em fazer qualquer coisa, ágil, habilidoso, sagaz, Maurício apesar de não reconhecer tal palavra integralmente, assimilou bem o sufixo *katu* (bom). Mas reconheceu que esse perfil de sagaz é mesmo muito comum entre os parentes, no

⁴⁰ É Assessor para assuntos da Saúde Indígena no Maranhão no seu segundo mandato consecutivo e também atua na área da educação escolar indígena.

âmbito do fazer política, essa característica da destreza de fazer bem as coisas, se diferencia de *teko ikatu ahy* – pessoa boa ou *inànete katu* – pessoa educada ou agradável.

Na prática política, o *irairakatu*, o Tentehar sagaz usa de suas habilidades para persuadir, para em outras palavras, vencer, transpor obstáculos fazendo o bem e se preciso for, o mal também. Já o Tentehar bom, o educado e agradável no convívio, se resguarda mais em seus intentos e quando esse perfil adentra na política, seja interna ou externa, tem maiores chances de se manter em posições de prestígio. No extremo inverso da pessoa boa, há aquela que é *nainàte kwaw* – não presta, pessoa ruim, mal educada, desagradável. Ambos os perfis podem ser ou ter sagacidade – *irarairakatu* que será dinamizada levando em consideração a qualidade original de pessoa boa ou má.

Nesse cruzamento ontológico de uma ética política tentehar, há aqueles agentes que em seu perfil, são considerados radicais no sentido de não aceitarem ou suportarem como Maurício se referiu: o *mal feito*. *Tuzamutar kwaw iranaiwer hemiapo'a* – a pessoa que não suporta os que fazem coisas ruins. Esses perfis compõe uma complexa equação de uma prática política na qual há um jeito de ser e de fazer as coisas, tanto no nível individual como no nível coletivo, operando de forma a equilibrar o poder, descentralizando-o. As posições de chefes de família, de caciques, de pajé, de pais, de adultos, de anciões, são consideradas e respeitadas não havendo poderes coercitivos e centralizados, aplicando-se em muitas situações ordinárias da vida, a máxima de Clastres (2012) quando diz que nas sociedades indígenas, dar ordens é tão repulsivo quanto recebê-las. Não necessariamente, esse perfil que tem repulsa pelos maus feitos, age de forma policialesca, perseguindo ou reprimindo os malfeitores.

Nessa dinâmica complexa de perfis tentehar em suas potencialidades para concorrer politicamente dentro de um sistema que modula a concentração de poder, oferece um quadro muito instável gerando tensões e intrigas que repercutem tanto em cisões como em alianças. Assim, há um espaço privilegiado para desfazer inimizades, selando acordos e alianças, são as festas e rituais do povo como a *Wira'o Haw* – Festa da Menina Moça,

Porque na verdade, o momento de... a festa pra nós, é um momento de reencontro. E não é momento específico só pra festa. É momento pra às vezes, pra tratar de conflitos internos, às vezes, pra tratar de situação em macro. Numa reunião, num encontro desse, pode surgir uma agenda com uma reunião maior ou uma agenda pra ir em contato com as autoridades, né? Momento cultural é muito isso, ele não é uma agenda somente de festa, é uma agenda também... ela tem uma amplitude, um foco social maior. Ela envolve tudo na verdade (Arão Lopes Guajajara, 17.11.2021).

Portanto, na política tentehar, ser mal falado por um lado, significa ser bem falado por outro, “*estar na boca do povo*” como diz Heraldo, é indicativo de força e importância. Situações que lembram as relações entre Maíra e seus filhos que não eram exemplos de harmonia, pelo contrário, pai, filhos, irmãos se testavam, pregavam peças uns nos outros, se feriam e se curavam, Gomes (2002) referindo-se a tais ações dos maíras, usou a expressão *fazer malasartes*. Assim como Maíra’yr e seu irmão Mucura’yr, antagonizados na esperteza do primeiro e na lerdade do segundo, viviam sempre em estado de agressão, de ofensas e constrangimentos multilaterais e recíprocos, ao passo que uniam suas forças para fazer presepadas com terceiros, contra alguma ameaça comum, ou para promover vingança.

Sobre se há noções de graus de importância entre essas lideranças e heróis do povo Tentehar, Heraldo me responde que diferenças entre uns e outros existem, mas não são tão relevantes a ponto de estabelecer uma hierarquia: “*Tem, tem. Mas nas lutas passadas, a gente considera mais importante aqueles que não tão mais entre nós*”. Há um divisor na noção de importância, a morte. A diferença em questão, reside entre os vivos e os que faleceram, os *encantados*.

Esses que tão na atualidade aí a gente vê que tão na frente, mas se for levar em consideração, se fizer uma pesquisa - você considera fulano uma liderança? Você vai ver que não é bem assim que... aquele que a Eletronorte acha, aquele que a saúde indígena acha, considera como liderança. (Heraldo Leão Guajajara. 13.06.2021).

Essa “falta de consideração” sobre a liderança dos que “estão na atualidade” é resultante das *articulações de fofoca* como operadores relacionais. Salientando que o termo *fofoca* aqui, corresponde ao modo próprio da política tentehar distinguindo-se da concepção de ciência política ocidental, numa abordagem da Antropologia da Política como propõe Peirano (1997). Assim, a fofoca não deve ser assumida como algo pejorativo ou de elaboração política inferior ou menor, exposta a uma lógica que dita o que é e o que não é “política” ou “político”. A fofoca que corresponde aos pressupostos tentehar, é assumida como potente e legítima, usual porque emerge da lógica e da prática política desse povo (PEREIRA; BARREIRA, 2004).

A qualidade do líder está sempre colocada sobre a polarização, entre o povo e os *karaiw* (a Eletronorte, a Saúde Indígena, a FUNAI), nesse sentido, perguntei para entender melhor: o que a morte traz de diferente nessa relação então? Heraldo volta a questão da memória daqueles que já encantaram,

Porque traz uma marca, vamos supor, o Ornilo morreu, o Ornilo tinha muita gente que não tinha muita afinidade com ele, mas hoje considera como uma figura que teve essa importância na história de ter trazido a gente até o atual momento que a gente vive, na atualidade. Consegue influenciar, mesmo em sua morte consegue influenciar nas lutas porque é lembrado nos momentos de dificuldades e de lutas (Heraldo Leão Guajajara. 13.06.2021).

Quando essas lideranças viram *encantadas*, as articulações desabonadoras de sua imagem se encerram ou ao menos, perdem relevância. A rede de intrigas e *a política da fofoca* segue entre os vivos que por sua vez, valem-se da memória dos mortos para costurar relações internas e externas. Manter-se diante dessa rede intrincada de articulações, entre rivais que podem ser potentes aliados ou o inverso, entre vivos e as memórias dos encantados, requer muita sabedoria, parte do conjunto de qualidades que Almeida (2019) toma por *sagacidade* e que eu aponto aqui, como *modo Maíra*. O tempo de Maíra segue com os seus filhos que resistem ao atual desafio no tempo da BR-226. Ao conversar com um Tentehar, é comum que ele lhe conte sobre a vida de outros, seja pela *articulação de fofocas* sobre rivais e inimigos ou pelo valor dos seus familiares e aliados, pela memória dos seus ancestrais e heróis. É assim que carregam sua história, assim que a fazem.

Tal composição com todos os esquemas de forças que no futuro, fazem surgir grandes lideranças habilidosas entre as alianças e as inimizades vindouras, parece que são iniciadas desde cedo, estão presentes na tenra infância tentehar. Heraldo, falando-me dessas questões de ancestralidade, frisou que essa relação de “passagem de cajado” ficou mais nítida para ele recentemente, num dos movimentos com bloqueios de rodovias que atravessam várias terras indígenas no Brasil, manifestando-se contra a aprovação da tese do marco temporal, acompanhando o julgamento dessa questão no STF (ALBUQUERQUE, 2023). Heraldo fez muito gosto por mostrar uma foto que traduz muito dessa relação de ancestralidade e formação de novas lideranças a partir da sua filha, a pequena Tayana. Sobre tal foto, relatou:

E o motivo né? Da qual essa foto é? Chamou minha atenção, mexeu muito comigo, não é o fato dela ser minha filha não, né? Mas sim, porque... Eu entendi, né? Que todos os dias, né? Novas lideranças, né? Aqueles que... ou aquelas né, que vão assumir o cajado de um certo tempo em diante, nascem, né? Todos os dias e... sendo tão pequena, né? Já entende, já sabe da importância, né? De se lutar, ou seja, é uma criança indígena... Quando nasce, né? Já nasce em meio a tantas lutas, né? Que a gente enfrenta todos os dias. E eu sempre dizia, né, que não queria o envolvimento dela, né? Nessa vida que a gente leva de liderança, de liderar um grupo, né? Um povo. Isso. Essa vida é muito... é atribulada, né? E quando penso que não parece que isso já vem... já

tá no sangue, né? No DNA da pessoa, da linhagem que a pessoa faz parte. E não tem jeito, né? Acaba mesmo se envolvendo. E de lá pra cá, ela já foi em várias... já esteve presente em várias manifestações, né? Como essa daí que era contra o marco temporal (Heraldo Leão Guajajara. 12.10.2023).

Figura 7. Tayana Leão Guajajara participando de manifestação contra a tese do Marco Temporal na BR--226. T.I Cana Brava. 30.05.2023



Fonte: Arquivos de Heraldo Leão Guajajara

2.5 O modo *Maíra* e seu regime de aproximação controlada

Um índio descerá de uma estrela colorida, brilhante

*De uma estrela que virá numa velocidade estonteante
E pousará no coração do hemisfério sul
Na América, num claro instante
Depois de exterminada a última nação indígena
E o espírito dos pássaros das fontes de água límpida
Mais avançado que a mais avançada das mais avançadas das
tecnologias*

*Virá
Impávido que nem Muhammad Ali
Virá que eu vi
Apaixonadamente como Peri
Virá que eu vi
Tranquilo e infalível como Bruce Lee
Virá que eu vi
O axé do afoxé Filhos de Gandhi
Virá [...]*

Um índio. Caetano Veloso (1977).

A partir dos pressupostos cosmológicos firmados pelos atos de seus primeiros heróis ancestrais que imanentes ao povo, internalizados, guiam os Tentehar pela terra desde os primeiros tempos até o presente, elaboro aqui o entendimento de uma vida coletiva tecida por indivíduos que em suas agências, encarnam as principais características presentes nos seus maiores exemplos: Maíra e seus filhos gêmeos. Esse jeito de fazer e de ser, acompanha os Tentehar desde os tempos mais remotos. Portanto, cada evento, cada tempo tomado por eles é vivido e agenciado nas inspirações de uma estrutura, a base assoalhada nos mitos e na ancestralidade. Almeida (2019) nesse sentido, diz que quase todas as ações dos tentehar no presente, justificam-se ou comparam-se aos feitos, jeitos, elementos e categorias ancestrais em conexão direta com Maíra.

Os grandes feitos dos guerreiros instituem sua imortalidade para o corpo social. João Caboré e Manuel Justino, ao serem acusados de líderes máximos da ação dos Tentehar, assumiram esses status. **É nesta memória que se faz o ser Tentehar. Maíra e seus filhos são lembrados por seus feitos magníficos nos quais se comprazem os Tentehar** (ALMEIDA, 2019, p.43, grifos meus).

Nos grandes feitos que por sua vez, podem decorrer de muitas ações e atos menores, tem em sua base a agência instrumentalizada no que estou conceituando como *modo Maíra*. Portanto, diante das alteridades, das diferenças internas e externas ao povo, tal modo é acionado pelos agentes na pretensão de sobressaída, de contorno, de destravar situações ameaçadoras ou promotoras de prejuízos. Os Tentehar sediados em seus

pressupostos cosmológicos milenares, assentados nos exemplos dos seus mãras, lidaram por séculos com os agentes e estruturas da colonização adaptando suas relações com as alteridades que antes, espaiada com outros povos indígenas e com os parentes em grupos divergentes, não eliminadas ou substituídas, mas suas relações passaram a ter enfoque maior com os *karaiw* – “brancos” em seus projetos ameaçadores de suas vidas.

No *modo Maíra*, configurou-se um complexo de agência que plasticamente, mescla em confluência, regimes de relações no interior e no exterior forjando a sociedade tentehar. Não tendo como precisar se antes da colonização, tal modo como apresento aqui, era mais próximo ou distante, tento defini-lo principalmente pelas formas de resistência tentehar nas experiências de lutas nos tempos de Alto Alegre; São Pedro dos Cacetes e nas atualidades do tempo do *pe pihun* – caminho preto (Rodovia BR-226) na Cana Brava.

O *modo Maíra* não é constituído a partir de uma “necessidade” como resposta/reação histórica a colonização e as ameaças dos projetos desenvolvimentistas contemporâneos, mas parte de um posicionamento deliberado pelos corpos sociais compreendendo os Tentehar, destacando os que vivem nas margens da BR-226, mais expostos as ameaças, as quais aproximam-se para controla-las. Faz-se pertinente a título de comparação uma situação que Fausto (2014) traz, a definição de dois blocos sociais dos Parakanã, cindidos em ocidental e oriental depois de conflitos com os “brancos” na transição do século XIX para o XX, antes da “pacificação” promovida pela FUNAI na década de 1970.

Antagonizaram-se sendo os ocidentais, o grupo demograficamente maior, substantivamente ofensivos diante das exterioridades, fazendo correrias, buscando contatos e relações interétnicas com indígenas e não-indígenas, vivendo nos sentidos ontológicos da guerra e da predação tidos como característicos dos povos Tupi. Já os Parakanã orientais, menos numerosos, mais contidos em uma só grande área com pouca ou quase nenhuma presença de inimigos, tomaram um caminho distinto, reforçaram-se nos marcadores da chefia e da hierarquia remetendo a uma maior coesão na estabilidade da organização social que enfatizava traços da comunicação bélica voltada para a negociação, diferente dos ocidentais que valorizavam a fala imperativa e dura, voltada para os inimigos, atributo dos guerreiros matadores, promotora de inimizades se dirigida aos pares do grupo.

Portanto, Fausto (2014) aponta os Parakanã orientais se distinguindo dos ocidentais dando reforço em um modelo alternativo ao da prática guerreira, lendo os mesmos pressupostos cosmológicos que os ocidentais, mas com interpretações diferentes

da mesma ambiguidade dada aos inimigos. Para os Parakanã ocidentais, a produção de matadores foi expandida, respeitando o resguardo, contendo o caráter nocivo das vítimas em seus espíritos sobre seus algozes e toda a coletividade. Os orientais tomaram uma posição na qual ao tirar a ênfase na produção de guerreiros homicidas, produzindo menos matadores, mitigavam-se ou restringiam-se os efeitos colaterais dos matadores contaminados por suas vítimas, voltando-se “despidos de consciência”, sendo um vetor de perigo para o povo.

Cada povo indígena é constituído de grupos que podem pensar e agir distintivamente e autonomamente, não significando necessariamente a sua desestruturação ontológica. Azanha (1984) definiu a *forma timbira* como uma estrutura organizacional e política que define ontologicamente os povos timbira. Esses povos indígenas vivem sob uma complexa forma existencial, uma estrutura ao mesmo tempo que os diferenciam em grupos distintos no interior e no exterior das suas relações, entre os considerados timbira e os não-timbira, os unem no reconhecimento mútuo como um mesmo povo, são Timbira não apesar das suas diferenças, mas justamente pelas diferenças na forma como elas se definem. Seguindo essa concepção, o *modo Maíra* não é uma estrutura homogeneizadora dos Tentehar, os grupos tentehar se distinguem por vários elementos, principalmente os de ordem política a partir das chefias e das famílias extensas. Mas tais diferenças, nas desavenças e inimizades, como também nas alianças, nessa conformação propriamente tentehar é que está a condição ontológica constitutiva do povo.

Assim como a *forma timbira* está para os Krahô, para os Canela ou para os Apinajé, o *modo Maíra* está para os Tentehar. Nesse sentido, a diferenciação entre os grupos que provoca mudanças em cada um deles, não os exclui de uma forma comum de ser povo Tentehar. Azanha (1984) percebe que os atos de diferenciação que correlacionados a autonomia de cada grupo, reproduz a sua forma timbira respondendo ao mito de fundação, de origem comum:

Este mito explica as semelhanças entre os diversos grupos; pretende justificar o mais ou menos comum a todos eles. Mas nada diz sobre a natureza das diferenças: o fato de receber um nome e se distanciar parece bastar para tanto. O quê o mito acentua é a correlação entre “diferenciação” e “autonomia”, isto é, diz que os grupos se distanciaram uns dos outros para reproduzirem, a seu modo (isto é, de modo autônomo) uma certa Forma Timbira (AZANHA, 1984, p.13).

Assim como os povos Timbira, os Tentehar respondem no seu modo de ser, os atos da vida conjecturados no mito de origem, na ação dos seu criador Maíra e dos seus heróis. E se a unidade entre os Timbira é enfatizada diante dos não-indígenas, os *cupen* (“brancos”), entre os Tentehar ela também é acentuada diante dos *Karaiw*. Então, não é a diferença entre os grupos, entre as famílias e as rivalidades entre as lideranças que fazem os Tentehar menos povo Tentehar, pelo contrário. A cada cisão que leva a formação de oposições políticas e o surgimento de novas aldeias, o *modo Maíra* segue e com ele, o ser Tentehar persiste. Ainda seguindo a estrutura timbira diante e por meio das diferenças, a *forma timbira* se expande, reafirma-se pelos processos autônomos que levam a cisões: “cada nova unidade resultante do processo de cisão que se impõe como tal – cada novo grupo que alcança a sua autonomia – impõe ao mesmo tempo esta forma Timbira nos limites do território, a expõe perante o cupen, e deste modo a Forma “Timbira” se alastra” (AZANHA, 1984, p.16).

Assim como na forma timbira, o *modo Maíra* pode se manifestar de muitas formas sem deixar de sê-lo porque entre os diferentes e as diferenças, tal modo ainda é reconhecido e valorizado como sendo tentehar. Portanto, paradoxalmente, as diferenças e as cisões ocorrem juntando os cindidos no mesmo modo de ser, fazer e pensar, cada indivíduo e grupo a sua maneira, manifestam essa existência comum. Com o processo de colonização, a invasão não-indígena já concebida nos quadros mitológicos, deixa marcado que o regime de alteridade com os *karaiw* ou com os *cupen* destaca por oposição o que é irreconhecível a *forma timbira* ou ao *modo Maíra*. O “branco” que é, faz e pensa inversamente ao *modo Maíra*, está situado numa distância incomensurável e tal convivência deve ser sempre mediada pela forma ou pelo modo indígena, *timbirizando* e *mairizando* as relações (AZANHA, 1984).

. É nesse sentido que tanto nos mitos tentehar como nos timbira, certos personagens que entraram em contato com os *Outros*, retornam modificados, mas trazendo “novos elementos” que são devidamente incorporados, assumidos, apropriados e assim, mantendo-se coerentes com a forma ou modo indígenas (AZANHA, 1984). Assim, os Tentehar optaram por se aproximar da sociedade regional de forma controlada e as habilidades para controle, advém do que são como povo, como *gente verdadeira*. Sua constituição ontológica, suas características são expressadas pelo que chamo de *modo Maíra*, um complexo de agência que independente das múltiplas formas pelas quais se apresenta e pelas contradições que gere, tal modo é o que distingue os Tentehar dos demais povos, principalmente dos *Karaiw*.

A terminologia do *modo Maíra* surgiu de forma compartilhada, principalmente na relação com Heraldo Leão que por muitas vezes fazia ele mesmo referência a tal modo que foi ganhando e se fechando nesse caro sufixo de Maíra. No círculo mais íntimo da etnografia (família Leão) passou a ser uma espécie de fio condutor para uma aproximação do que é ser verdadeiramente um Tentehar. Cada povo se reproduz enquanto tal dentro de seus pressupostos ontoepistêmicos. No Maranhão indígena, temos o modo tentehar de ser, fazer e pensar e os Krahô têm a *forma timbira* (AZANHA, 1984), os quilombolas da Malhada no sertão baiano têm a *arte da pirraça* (VIEIRA, 2023). Modo, forma e arte destes povos não tomados aqui, não como paralelos, porque não o são de fato, mas como conjuntos de aspectos ontológicos pelos quais as pessoas desses coletivos sentem e fazem a vida, criando seus respectivos mundos em suas socialidades e por elas, resistindo a sua destruição.

De maneira alguma, estou propondo que o *modo Maíra* é uma forma sociocosmológica essencialista e determinante do povo Tentehar e que por ela, seus membros possam ser generalizados, mas entendo que certas características ontológicas como a dinamicidade, a flexibilidade e a ambivalência promotoras de modos multifacetados de levar a vida no trato com as alteridades, principalmente quando necessitam superá-las. Essa multiplicidade dentro de um mesmo modo de agência levamos como povo a variadas configurações diante das conjunturas históricas. Pois, “Nenhuma formação social é inteiramente uma coisa ou outra — não apenas no plano pragmático, mas também intelectual. Há inúmeras gradações entre os pólos e é possível passar muitas vezes de um ao outro [...]” (FAUSTO, 2014, p.390).

Assim, maior e menor abertura para o exterior por meio da guerra em suas variadas concepções de predação e maior ou menor reprodução social a partir dos estoques simbólicos internos ao grupo, podem encontrar-se dinamizados em certos contextos. Sendo assim, compreendo que o *modo Maíra* está baseado nesse cruzamento de dinâmicas entre sistemas de produção social centrífuga e centrípeta com dominância do primeiro. Não podendo precisar como tal modo se manteve em toda sua trajetória na história de longa duração do *tempo de Maíra* até o presente.

A predação dos *Outros* em suas diferenças desde os tempos de Maíra é uma constante, transformando-se pela alteridade consumida ao passo que afirmam serem Tentehar - *gente verdadeira*, principalmente diante das ameaças mais agudas. Tal modo se estabeleceu com regimes de *aproximação controlada* requerendo por vezes, o afastamento do inimigo convencionado no exterior e mais destacadamente, o inimigo

karaiw e nesse período, pode haver outras dinâmicas que possam conversar com elementos do sistema centrífugo. Notadamente, a predação dirigida aos de fora também ocorre entre os parentes em conflitos internos, tanto que assim foi interpretado por Zannoni (1999), na sua leitura gluckmaniana da dinâmica do conflito que leva a coesão.

Dispensando essa concepção que toma o conflito como nivelador da sociedade tentehar, como “motor” da sua reprodução, o que não quer dizer que ele não seja uma chave importante, mas da forma que o autor elaborou, exclui a dinâmica das muitas situações nas quais, não há uma lógica linear e determinante do conflito primeiro, coesão depois. Principalmente em conflitos que na divisão que o autor faz, dão-se nos níveis político e econômico. Nesse mesmo caminho, Almeida (2019) rejeita essa interpretação sistêmica e estrutural do conflito como operador central da vida tentehar, entendendo que “[...] a evidência do conflito, no entanto, surge como um sintoma das relações e menos como mobilizador das mesmas” (ALMEIDA, 2019, p.143).

Esse autor concentra sua análise na categoria da sagacidade, é a partir dessa qualidade ou característica onto-cosmológica tentehar diante dos outros e das adversidades que alianças e inimizades são construídas. Ou seja, antes do conflito ou de sua solução levando a coesão, há fundamentalmente um complexo anterior de habilidades e agências. Assim,

Os conflitos surgem como um sintoma dessas ações, pois as mesmas famílias que se tornam aliadas nas relações de troca são potenciais inimigas em contextos diferentes. Deste modo a construção do máximo de alianças possível menos que a destruição dos adversários que, em outros contextos, podem vir a ser aliados, tem sido a estratégia por excelência dos Tentehar (ALMEIDA, 2019, p.143).

O conceito de *modo Maíra* (nesses termos) me veio em conversas com os Tentehar da Cana Brava, principalmente com Heraldo, no lugar da palavra *sagacidade* ou da atribuição de *sagaz*, é mais comum surgirem palavras e expressões como “*a estratégia é...; nossa forma... nosso jeito, nosso modo de ser, de agir...*”. Trata-se da qualificação de um *modo* distinto de ser, pensar e fazer: “*esse modo da gente lidar – nós temos um jeitinho diferente, damos jeito em tudo, não tendo como, a gente arruma um jeito*”. Outros autores indicaram o “dinamismo cultural” como característica chave possibilitando a “permanência étnica” dos Tentehar como povo de alteridade indígena diante da sociedade nacional avassaladora (GOMES, 2002; ZANNONI, 1999, UBIALLI, 1997). Almeida (2019) entende que a *sagacidade* (*irairakatu* nos termos tentehar da T.I Araribóia) contempla melhor e mais enfaticamente o caráter cosmológico da ação tentehar no

mundo, acrescentando ainda a noção de reciprocidade baseada na teoria da dádiva (MAUSS, 2017a).

Nesse sentido, para Almeida (2019), a troca e seus mecanismos de dar e receber, estão dentro das relações internas e externas. As posições de liderança e de chefes das famílias extensas, estão no centro dos poderes simbólicos e econômicos que circulam através de pessoas aliadas, juntando forças somadas aos bens produzidos ou adquiridos. Relações que geram rupturas com certos grupos enquanto abrem alianças com outros. Ocorre que a vultosa entrada de bens, recursos, cargos e posições de destaque e prestígio na vida tentehar através de grandes projetos desenvolvimentistas no Maranhão a partir da década de 1970, acirraram essas relações e os equilíbrios da reciprocidade, levando-as para outros níveis, repercutindo em frequentes estados de “desunião”.

Arão Guajajara explicou bem essa dinâmica da articulação das lideranças nos desafios da fragmentação do poder:

E às vezes, o cara que está na ponta, ele também alimenta esse tipo de situação porque às vezes, o que tá com o controle de tudo, em muitas das vezes, ele não consegue administrar todo o contexto. Aí começa as subdivisões. Acontece isso. Aconteceu isso eh... com a Eletronorte. Aconteceu isso com a Vale do Rio Doce no projeto Grande Carajás que foi um... aqueles treze milhões de dólares e tudo... **Eu vou resumir aqui, mas essa história, eu até tenho rascunho... que eu quero fazer meu doutorado em cima disso. O antes, o durante, o depois desse impacto. Né? Então se a gente for pegar aqui... as triplicações das aldeias ou inúmeras aldeias, surgimento das aldeias no estado do Maranhão, se deve por conta basicamente da questão do Grande Projeto Carajás. Porque a ideia, o conceito era de que o cacique podia ir em São Luís e pegasse o dinheiro lá e tudo, as grandes aldeias se subdividiram basicamente por isso** (Arão Lopes Guajajara. 17.11.2021, grifo meu).

Na base, há uma complexa dinâmica que envolve questões ontológicas tentehar, mas na ponta, a lógica da fragmentação de poder é simples como pontua Arão Guajajara: *“Se o cacique fulano de tal pode ir buscar, porque que eu não vou fundar uma aldeia com minha família aqui que tem 100, 150, 200 pessoas? Eu saio de 800 pessoas, vou fundar uma, eu vou virar cacique. Aí, eu vou ter condição de pegar lá. Foi isso que aconteceu”*.

Tanto Almeida (2019) quanto Arão Guajajara, definem que o estabelecimento do Programa Grande Carajás (PGC) provocou distúrbios nas relações de reciprocidade com desproporções das forças políticas e a frenética competição por recursos, levando a rupturas em níveis sem precedentes, corroendo o coletivo no que se refere ao direito a terra, seus usos e proteção comuns. No limite, apontava para os perigos que estavam

centrados no exterior, nos “brancos” com seus projetos “para os índios” na região. Assim, tal processo endossou movimentos políticos tentehar ambíguos no sentido de luta definitiva por suas terras e todas as habilidades de relacionamento com o outro. As relações de inimizade e aliança foram direcionadas aos *karaiw* e seus órgãos de representação governamental e privada. Portanto, a memória desse tempo do PGC, dos interesses econômicos da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) em suas terras “[...] tornou-se uma espécie de catalisador fazendo os Tentehar exercitar a sagacidade de operar entre a sedução dos bens de consumo e a manutenção das redes familiares nos moldes tentehar de ser e fazer” (ALMEIDA, 2019, p.148).

Sigo esse rastro analítico de Almeida (2019) até certo ponto, tomando outro caminho de contornos históricos cosmológicos. O *modo Maíra* como conceito, emerge aqui colocando o ser-herói-não-humano que reúne as características da *gente verdadeira* e como espelho ontológico. Seus atos heroicos e extraordinários diante das adversidades e dos inimigos, são dignos de reverência ancestral, estão notadamente inscritos na história tentehar, dos tempos de Maíra até o tempo do *pe pihun* – caminho preto. A BR-226 que como grande obra no centro-sul maranhense, está inscrita como tentáculo desenvolvimentista na esteira do Projeto Grande Carajás. Como um complexo político no trato com as alteridades, destaca-se a capacidade de leitura das relações e das situações decorrentes que possam ser prejudiciais e ameaçadoras. Portanto, em tal modo, há regimes de aproximação dos outros, dos elementos adversos que historicamente, maturaram uma forte noção de controle das distâncias.

O que eu chamo de *aproximação controlada* corresponde ao histórico das relações interétnicas nas quais os Tentehar, principalmente com os *karaiw*, destacaram-se como povo indígena mantendo o máximo possível de suas terras no Maranhão em meio a violentas frentes de expansão da colonização e dos projetos desenvolvimentistas. Enquanto outros povos procederam com afastamentos das ameaças fechando-se para contatos interétnicos, os Tentehar-Guajajara buscaram contatos que eram lidos em seus níveis de perigo e de vantagem, de predação do exterior e em casos de extrapolações como nas violências das missões capuchinhas, a ativação do *modo Maíra* mostrou sua face bélica na revolta de Alto Alegre. Diante da perseguição como resposta ao ataque do líder Caboré, os Tentehar embrenharam-se nas matas mais densas, negociaram contatos amistosos, camuflaram-se, empreenderam técnicas e estratégias de amansar os inimigos e no limite, enfrentaram mais vezes as forças em seu encalço e com relativo pouco tempo,

estavam reocupando as áreas da Cana Brava das quais tinham se evadido (GOMES, 2002).

A professora Suzane de Alencar Vieira, em conversas de orientação desta pesquisa, indicou que *aproximação controlada*, talvez fosse um termo usado na aviação. Quando eu pensei e cunhei esse termo dentro do *modo Maíra*, o fiz sem ter qualquer noção de que se tratava de um conceito das ciências aeronáuticas. De fato, há mesmo um conceito de segurança na aviação que se chama “aproximação estabilizada”, uma ferramenta protocolar que fora criada para dar mais segurança e diminuir chances de acidente numa das fases mais críticas dos voos: a aproximação da pista para execução do pouso da aeronave (NEVES, 2020). Não tendo intenção de focar num paralelo, mas é interessante pensar o quanto que o piloto aprende experienciando os procedimentos de aproximação da pista, um delicado protocolo de segurança cujas variáveis, o controle da aeronave, a velocidade e a altura correta são fundamentais e tudo isso, ocorrendo em pequenos intervalos de tempo.

Algo semelhante ocorre na *aproximação controlada* operada pelos Tentehar, seja para fazer alianças, para negociar, guerrear, há um protocolo do contato elaborado pela experiência nas relações com o outro. A aproximação é imperativa para um povo que deliberadamente e conscientemente, optou pelo caminho inverso ao “isolamento”. É uma condição de movimento que deve ser pensada para além do físico, mas como um ato político como é a dança do *xondaro* e a sua peculiar *esquiva* para os Guarani Mbya (SANTOS, 2021). A proximidade regula distâncias controlando-as, próximo não é o oposto de distante no sentido arguto do *modo Maíra*, próximo é o contrário de “descontrole total” ou da impossibilidade de qualquer intervenção junto ao oponente. Para os Tentehar é possível estar próximo estando distante, pois vale o controle da distância.

O controle estabelece os graus da aproximação que é tanto física como discursiva, comunicacional e virtual. Foi necessária uma aproximação no limite das aldeias nas margens da BR-226, pois as circunstâncias dessa rodovia como elemento invasor permanente na Cana Brava, pediam para controle dos seus efeitos, uma destacada presença física emitindo imagens ambivalentes de “índios” e de indígenas, operando bloqueios do fluxo da estrada, manipulando ideias de uso e de abusos, dos Tentehar e dos regionais que necessitam passar todos os dias por esse trecho. A aproximação então segue tanto física, monitorando os usuários da rodovia ou de qualquer projeto que signifique impacto na vida coletiva, bloqueando-a quando necessário. Como também remota, por meio de equipamentos como rádios, câmeras de vigilância e redes de comunicação como

WhatsApp e *instagram*. Ainda, por meio de negociações em torno da regularização ambiental da rodovia e das torres de energia que cortam a Terra Indígena.

Assim, em reuniões ou audiências com os órgãos estatais e agentes políticos em alguma aldeia da Cana Brava, em dezenas e centenas de quilômetros de distância nas cidades da região ou em Brasília, estão próximos e exercendo controle nas relações. Há ainda uma dimensão mais plástica desse regime de aproximação, a presença de habilidades e estratégias dimensionando essas distâncias de forma eficiente para êxito tentehar. Quando o recuo é necessário, deve ser operado de modo a manter proximidade-controle, mesmo longe. Já em situações limites, o recuo na verdade é uma esquiva, um golpe de corpo que prepara o ataque fulminante na sequência (SANTOS, 2021). Tal plasticidade dinamizada no controle das distâncias apresenta-se seja num combate corporal ou na guerra da comunicação abordada no capítulo 3.

Semelhanças desse modo de agência diante das alteridades, principalmente as nocivas advindas dos “brancos”, estão presentes em práticas de outros povos. Os Guarani Mbya, povo tupi que faz uma dança/luta compreendida por Santos (2021) como imbricada na noção de movimento como agência notadamente política. Fazer movimento é fazer política, é agir politicamente. Assim, o *xondaro* é uma dança na qual os passos e os gestos são ambivalentes, guardando uma estética plástica de uma arte ao mesmo tempo corporal, rítmica e marcial que guarda semelhanças com a capoeira. No *xondaro*, há uma importante operação pautada na esquiva que é exposta positivamente no sentido dos recuos que citei na *aproximação controlada* dos Tentehar. Esquivar-se, não é como podem indicar certos sentidos negativos: desistir, abandonar, desviar ou fugir de problemas, pelo contrário, é movimentar-se sinuosamente dentro do raio de (re)ação, no encalço, na aproximação do oponente, circundando-o e produzindo diferenças, provocando-o, confundindo-o, levando-lhe a cometer erros e assim, desestabilizando-o.

Para Santos (2021), distância é produção de diferenças, o movimento de esquiva é uma operação para controlá-la,

Ou seja, aquele que esquiva consegue desviar justamente porque incorpora de modo controlado o gesto do agressor, usando o ataque neutralizado a seu favor. É nesse sentido que sugiro a esquiva, com base na prática guarani de *-jeavy uka* (fazer com que erre, com que se engane), como um modo de *incorporação do outro* se diferenciando dele, uma incorporação através da reconfiguração das distancias-diferenças (SANTOS, 2021, p.47, grifos do autor)

Esse efeito que leva ao erro, encontra paralelo com o canto/reza operado por alguns Tentehar em situações dramáticas de evidente desvantagem contra inimigos ou em situações adversas como pode ocorrer em algumas reuniões. Na região da T.I Araribóia, fala-se no *uzegaraiw*, um canto/reza acionado numa comunicação cosmopolítica, em regime diplomático com os espíritos que agem a favor dos cantores e seu grupo, amansando seus inimigos, fazendo-os acalmar, sentar a sua valentia (ver capítulo 4). Os movimentos Guaraní Mbya e Tentehar incorrem na desestabilização dos adversários, dando vantagens e abrindo para vitória ou para soluções de problemas em situações adversas, nas quais, quando o golpe que se aproxima gradualmente, parece ser indefensável e a derrota anunciada, apresentando-se como incontornável, o *modo Maíra* é afirmado e assim prevalece.

No contexto da Cana Brava, Pedro Carvalho falou-me do *momum*, um canto de guerra que objetiva esmorecer os inimigos, fora usado em muitos momentos decisivos pelos guerreiros que séculos atrás, lutaram contra outros povos indígenas na região. Na contemporaneidade, quando dos muitos bloqueios aplicados sobre o *pe pihun* – caminho preto (BR-226), há um grito que é comum, sua entoação indica para o ajuntamento rápido de todos – um alerta de “bora juntar todo mundo”. Trata-se do *zaze momog*. Essas palavras – *momum* e *momog*, estão na mesma raiz das palavras *Omomog* ou *omog* (HARRISON; HARRISON, 2013). Elas trazem o sentido de grude, de grudar, algo que é lançado sobre algo ou alguém e quando atinge o alvo, fica grudado, não sai facilmente. No âmbito de uma comunicação de guerra, chamando a intervenção dos *karowara*, pedindo-lhes armas para combater seus inimigos, nada mais apropriado que um canto/oração de guerra que quando lançado, fique aderente nos inimigos em meio as reações dos ataques e correrias, não caia, permaneça com eles incomodando e fazendo-lhes errar, atrapalhando-os na luta.

No *modo Maíra*, a chave da *aproximação controlada* passa por agenciamentos independentes das lideranças e dos grupos aliados mantendo distâncias, como aquelas que resolveram não juntar forças ao ataque do Caboré em Alto Alegre, ou nas várias divergências na luta para expulsar os invasores de São Pedro dos Cacetes e mais recentemente, nas tratativas diante da regularização ambiental das torres de energia da Eletronorte e da BR-226. Ou seja, essas lideranças podem ou não se aliar a outros líderes e grupos diante de um conflito ou mesmo em pé de guerra, tratativas podem ser tomadas modulando inimizade e aliança sem determinações de um caso sobre outro. Em várias situações com ambivalências, um conflito provoca mais conflitos não havendo soluções,

tanto como certas soluções, levam a outras soluções que podem gerar conflitos depois e em toda essa complexidade, há um intrincado jogo da *política da articulação de fofoca* na qual, todos são rivais e aliados em potencial, dependendo das circunstâncias.

2.6. O multifacetismo do *modo Maíra*

Muito do que compreendo como *modo Maíra*, advêm das conversas e de algumas vivências que tive na Cana Brava, principalmente com Heraldo e Seu Francisco. Tratam-se de certas práticas, de formas e jeitos de lidar com questões que vão das mais corriqueiras da vida doméstica até as mais complexas nas lutas políticas. O caráter e a dimensão do extraordinário e do espetacular, estão envolvidas nessas observações do *ser-viver-pensar-fazer* tentehar. Tais noções foram destacadas na conversa que tive com Wagner Pereira Sena, agente da FUNAI, hoje aposentado, mas que trabalhou na área da Cana Brava entre as décadas de 80 e 90. Períodos de muitas lideranças que se destacavam e eram testadas nos conflitos relacionados a luta pela expulsão do povoado de São Pedro dos Cacetes e dos dramas da chegada de grandes obras como os linhões da Eletronorte e o asfaltamento da BR-226.

Esse agente indigenista manifestou-se de forma, até emocionada, lembrando de uma grande liderança da época, Antônio Mariano:

Nós trabalhamos na década de 80 com os Guajajara e eu conheci o saudoso Antônio Mariano, Mariano que era uma liderança cega, não sei se você já teve referência a ele. **Que era uma figura extremamente inteligente e boa de conversa, o cara... o cara era um avião pra conversar. Então, ele te convencia de tudo. Era uma liderança excepcional.** Mas você sabe como é que os Guajajara são como um todo, eles têm uma linha de comando meio... eles assim, são meio anárquicos e eles não tem aquelas lideranças, muito pelo contrário, quando as lideranças são muito fortes, parte da comunidade fica contra ele, aí há aquelas divisões. Então, o Mariano tinha um grande respeito do povo Guajajara, dos Tentehar da Cana Brava, do Arame ali [...] Mariano, era uma figura que caberia uma investigação e uma publicação pra não perder a figura que foi esse Antônio Mariano, **um cara excepcional. Eu era apaixonado pela figura que ele representava [...]** (Wagner Pereira Sena. Em 23.04.2021, grifos meus).

Já presenciei muitas falas sobre Antônio Mariano dentro e fora da Cana Brava, se Sena comenta da sua falta de unanimidade decorrente da lógica política tentehar na qual, quanto mais forte é a liderança, mais resistência e oposição ela enfrenta, Mariano tem o reconhecimento geral dos que lhe conheceram. Sobre seu valor como líder, com respeito

e admiração, lembram que sua impossibilidade física de enxergar, era exponencialmente revertida com a incrível habilidade que ele tinha com as palavras. Sua oratória envolvente e extremamente persuasiva que guiou e defendeu os seus por muito tempo, dando-lhe muita fama. Não é incomum esse tipo de relato apaixonado e reverencial de quem conheceu lideranças como Mariano, há muita abertura para apontamentos dessas qualidades tentehar excepcionais. Em outro momento da conversa com esse experiente agente da FUNAI, essa distinção dos Tentehar-Guajajara para os que tiveram experiências de vida com eles, fica bastante evidente:

De todos os índios que eu já conheci e que eu trabalhei, os Guajajara são os que mais me surpreendiam nas respostas que nós no padrão ocidental esperamos, **eles tinham padrões diferenciados que me deixava sem chão.** Falava – poxa, mas esses caras são malucos mesmo assim? Eles, ao mesmo tempo que eles me causavam surpresa, me apaixonavam pela forma cultural deles responder os insights que vinham do exterior para com eles (Wagner Pereira Sena. 23.04.2021, grifo meu).

O que Sena expõe sobre Antônio Mariano, encontra semelhanças em depoimentos de Ubbiali (1997) que conviveu com um icônico líder da região das terras do Pindaré e Caru, o cacique Cipriano Viana Guajajara. O autor toma Cipriano como um autêntico filho de Maíra, reproduzindo mais do que os demais parentes, as qualidades do herói criador. O que no primeiro momento, parecia estranho e fora da curva no comportamento de Cipriano, tratava-se de “um aspecto ou **uma faceta do extraordinário dinamismo, as vezes desconcertante**, que impregna a cultura dos guajajara” (UBBIALI, 1997, p.14, grifo meu).

Tomo aqui o que Santos (2021) diz em sua pesquisa como paralelo para a compreensão do *modo Maíra* entre os Tentehar: depois de ter acompanhado algumas apresentações da “cultura” Guarani Mbya em eventos nos quais, havia rodas de *xondaro* na programação, uma apresentação em especial, o marcou pelo caráter excepcional da participação de um ancião *xondaro ruvixa* (chefe da dança). Ele

adentrou a roda e executou um movimento singular, uma súbita cambalhota em direção aos pés de outro *xondaro*, com uma agilidade em perfeito compasso com a música e com notável destreza, encontrando um justo equilíbrio entre induzir a esquiva de seu rival e evitar um choque desnecessário. O movimento foi tão rápido e inesperado que passei alguns segundos questionando a veracidade do que havia visto, rememorando em replays mentais a beleza dos movimentos, com braços, pernas e tronco movendo-se de modo fluido, mantendo a sintonia com a música e a leveza dos gestos (SANTOS, 2021, p.57, grifo do autor).

Assim como Santos (2021), também me ocorreu um momento exclamativo reflexivo, a partir de uma experiência singular marcada nas minhas observações, como algo extraordinário entre os Tentehar-Guajajara. Em outubro de 2021, pela primeira vez, visitei a histórica aldeia de São Pedro, antes conhecida na região como povoado invasivo de São Pedro dos Cacetes, motivo de conflitos entre indígenas e *karaiw* por décadas. Acompanhei Heraldo e sua família num percurso Cana Brava adentro, numa estrada vicinal sinuosa e cheia de buracos, com barrancos e mato fechado nas laterais. No nosso destino, ocorria um culto evangélico com palco montado e som de teclado para servir aos oradores e cantores. Depois das 17 horas, já estava escurecendo, Heraldo e eu, fomos na frente numa caminhonete velha, a Pampa usada nos trabalhos mais brutos como carregar estacas para fazer cerca, Seu Francisco e Dona Maria estavam atrás em seu Fiat Uno carregado de mercadorias para vender aos parentes na festa-culto.

A Pampa estava com problemas na parte elétrica, a bateria estava nas últimas, paramos algumas vezes com o corte de corrente, mas Heraldo mexia nos cabos e fazia pegar novamente até uma última e derradeira pane no sistema elétrico, o carro morreria de vez. A bateria teria que ser ressuscitada e o socorro viria do Seu Francisco em seu Uno. É aí que o *modo Maíra* que já está imanente passa a ser visível, evidente. Não sendo a primeira vez em situações semelhantes, os carros e seus donos estão equipados com todo tipo de ferramenta que possam tirar-lhes do prego como dizem. Estão sempre alertas e preparados para qualquer imprevisto ou sinistro, lanternas potentes iluminavam a área e a operação da chupeta na bateria começava de uma forma rápida, eficiente, de um jeito que eu não via em oficinas da cidade com profissionais e toda a estrutura disponível. A recarga de uma bateria não é em si, nada fantástico ou extraordinário, mas a forma como tudo ocorreu é que apontava para apenas alguns dos aspectos que me impressionam nas técnicas tentehar, a excelência e a destreza para fazer quase tudo.

A partir desse momento, comecei a ter mais atenção e a direcionar melhor minhas observações para o modo de ser-fazer e manipular tudo que seja necessário a vida e a resistência tentehar. Tal polivalência casa com inúmeras passagens mitológicas dos tempos de Maíra e dos irmãos gêmeos Maíra'yr e Mucura'yr em suas capacidades de se transformar em qualquer coisa, em qualquer ser utilizando de suas formas e plásticas para atingir determinados objetivos (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961). Essa atualização tentehar no multifacetado *modo Maíra*, guarda semelhanças no contexto de retomadas das terras ancestrais, dos *tekoha* dos Guarani-Kaiowa e Guarani-Nandeva na região do atual Mato Grosso do Sul.

Diante desse processo de colonização, chefes de famílias extensas desses povos, articularam estratégias conjuntas de oposição aos não-indígenas. Benites (2023) diz que nessa situação histórica, as famílias extensas

em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização e produzindo, cada uma, um modo de ser peculiar (*teko lajakuera*). Elas conformam uma realidade contemporânea caracterizada pelo *teko reta*, que pode ser traduzido por “modo de ser múltiplo” de conjunto de famílias indígenas. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *nande reko*, “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou “modo de ser do não índio” (BENITES, 2023, p.55, grifos do autor).

Citando Thevet que colheu narrativas tupinambá no século XVI, Lèvi-Strauss (1993) fala do demiurgo Maíra como grande transformador e senhor de todas as artes, inclusive, mencionando a criação dos “brancos” que em sua “cultura”, faziam-se superiores aos irmãos indígenas. Há entre os Tentehar uma transmutação no tempo dos maíras com relação a uma antiga presença dos “brancos” como o perigoso povo onça. Narrada pelo Tentehar Cipriano, há uma atualização dessa gênese comum de “índios e brancos” que ilustra a capacidade de transmutação, de fazer e de ser qualquer coisa a partir de determinadas circunstâncias. Quando os heróis ancestrais dos Tentehar andavam procurando boa moradia,

[...] Constroem uma casa grande, caiada de branco, e convidam os índios a virem morar com eles fazendo um grande povoado. Lá fabricam de um tudo: espingarda, roupa, sabão, facão, querosene, fósforo, enfim, bens manufaturados, ‘mercadorias’ de toda sorte, e fazem uso do dinheiro. Isto é, eles são os próprios civilizados. Maíra-yr vira São Pedro, Mykura-yr fica sendo Joãozinho, e o velho Maíra vira o Governo [...] (CIPRIANO *apud* GOMES, 2002, p.57).

Passaram assim, vivendo nesse lugar por um tempo até que antigos parentes que foram para terras distantes, começam a aparecer:

Daí começam a chegar os *màzàn* (portugueses) de Portugal. Vêm, tomam conhecimento do lugar e voltam ao seu país. Depois retornam, pedem licença para fazer morada, mas não são aceitos. Uma vez mais aparecem, desta vez para brigar. Os Tenetehara lutam e perdem a disputa pelo Rio de Janeiro, abrindo mão de tudo para os portugueses invasores, inclusive trocando de língua. Isto é, deixam de ser civilizados e passam a ser índios, enquanto os portugueses, que eram como índios, passam a ser civilizados, donos agora da espingarda e das demais mercadorias. Os Tenetehara ficam com os arcos e sua cultura indígena e se retiram do Rio de Janeiro, da sede do Governo, sob uma condição, que é um acordo solene, uma concordata, segundo o qual o Governo

[...] deve protegê-los para sempre, bem como lhes dar as coisas (que eles não sabem mais fazer) de que precisam. Então os Tentehara vêm para o Maranhão (CIPRIANO *apud* GOMES, 2002, p.57).

Temos uma base cosmológica para a concepção tentehar contemporânea que toma o “branco”/Estado como um outro cambiável, um inimigo ao passo que um afim potencial, tratando-se de uma fonte para predação e transformação (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; 2002b).

Lembro ainda de um outro evento, Heraldo e sua família estavam indo presenciar a Festa dos Rapazes na T.I Araribóia, minha família e eu, também fomos no nosso carro, Heraldo, esposa e filha, estavam em seu Fiat Uno e seus pais, estavam no outro Uno da família. Eles usam dois rádios frequência, um em cada carro, assim, se comunicam em caso de qualquer problema, fica evidente que pelos rádios, controlam suas distâncias no regime de proximidade não só entre eles, mas diante dos outros. Nos carros, há mudas de roupas extras; água potável e comida reserva, uma ração de farinha é indispensável, ferramentas de todo tipo; redes; cordas, etc. Como costumam dizer, estão sempre preparados para tudo. Jocosamente, Heraldo fala que está sempre preparado, na sua boroca (bolsa) há tudo que precisa, é a sua casa.

Na oficina/borracharia que estabeleceram na Sabonete do Leão, há ferramentas que são projetadas e engenhadas por eles mesmos ao lado de equipamentos adquiridos como um compressor e alguns motores. Fiquei impressionado com uma dessas bricolagens, deparei-me certa vez com eles revestindo os pneus da Pampa com outros pneus maiores por cima, fazendo-os de “capa” para reforçá-los contra pedras pontudas e tocos. Heraldo, nas suas visitas à Grajaú, está sempre sondando com profissionais de oficinas com os quais pode trocar informações e assimilar certos serviços pensados como carentes e necessários na Cana Brava, como os de funilaria, lanternagem e pintura automotiva. Disse-me que estava planejando, ele mesmo, reparar e pintar os carros de sua família e dos parentes num futuro próximo.

Fazer de tudo um pouco sempre e quando necessário, fazer muito de tudo, é uma qualidade trabalhada e buscada que observo como comum não só na Cana Brava, mas em outras Terras Indígenas ou com indígenas morando nas cidades. É uma gente multifacetada, não bastando a dedicação em apenas uma ou duas atividades, buscam excelência em tudo, procuram ser eficientes em múltiplas tarefas, desenvolvendo habilidades de diferentes áreas. Fora da T.I Cana Brava, mas mantendo relações com os parentes dessa terra, conheço ou mantenho contato com muitos Tentehar nesse perfil

multifacetado, como meu amigo Taywan Clemente Guajajara que é formado em geografia, estudante de outras línguas, professor em Grajaú, ministra aulas de inglês, é um talentoso cantor com maracá, um exímio capoeirista acrobata que também é praticante de jiu-jitsu. Há vários Tentehar capoeiristas, dançarinos de quadrilhas juninas de Grajaú e outras cidades, muitos cantores e instrumentistas como o grupo de hip-hop *1nevoicemusic* da T.I Bacurizinho com trabalhos autorais como *Evolução Tentehar*⁴¹ e o conceituado guitarrista e vocalista Francys Reis Guajajara⁴² da T.I Rio Pindaré. Terra na qual reside e trabalha o premiado fotógrafo Genilson Guajajara⁴³, com exposições nacionais e internacionais.

É muito comum topar com esse perfil multifacetado na Cana Brava, Magno Guajajara, cacique da aldeia Monalisa, é cantor tanto das festas e rituais como de músicas gospel que ele mesmo compõe e divulga nas suas redes digitais, aprendeu a tocar violão sozinho, liderança política influente, ligado a APIB, é professor do ensino básico, líder do time de futebol da Cana Brava, o *Zawató*. Magno é um dos expoentes como comunicador produzindo conteúdos midiáticos tanto políticos como no campo do entretenimento. Um dia desses, visualizei uma postagem sua mostrando mais uma habilidade, exibia-se num salto mortal na beira de um rio. Oswaldo Xapaye é outro multifacetado, quando o conheci, estava registrando o trabalho de sua mãe, a tecelã Senilda Ribeiro Guajajara, suas redes são consideradas as melhores da Cana Brava⁴⁴, um trabalho delicado que pode durar cerca de 30 dias ou mais com cada peça. Oswaldo sugere a sua mãe traços das redes e cores, algumas peças como bolsas e pochetes, ele mesmo cria como estilista. Oswaldo Xapaye também se destaca como jovem liderança da Rede de Comunicação da Cana Brava. Habilidades tentehar no campo da comunicação, das expressões e da criação em geral que encontram na multiartista Zahy Tentehar, grande difusão, principalmente na dramaturgia⁴⁵.

⁴¹ Acesso em:

https://www.youtube.com/watch?v=exOx9Uz_0Bc&list=OLAK5uy_kgqigBCIqnzwr6mdw07W0RHa9UWPUwZws

⁴² Em seu canal no YouTube, há alguns clipes que produz como o da música União, presente em várias plataformas digitais. Acesso em: <https://www.youtube.com/@francysreis7984>

⁴³ Parte de seu trabalho pode ser acessado em: <https://www.instagram.com/genilsonguajajara/>

⁴⁴ Os Tentehar-Guajajara se destacam na produção de redes e outras peças que confeccionam tanto para uso doméstico como para venda. As redes de Senilda são únicas, com trançados e desenhos distintos em cada lado da rede, consideradas como muito difíceis de fazer.

⁴⁵ A presença tentehar nas redes digitais e a influência sempre política que exercem através das mídias e das artes visuais, na dramaturgia como no caso da expoente atriz Zahy Tentehar, encontra mais detalhes e descrições nos dois capítulos finais.

Esse fazer excepcional envolve a ambivalência das dimensões “culturais” indígenas e não-indígenas. Heraldo traz uma característica que a maioria dos Tentehar valoriza, a versatilidade em fazer “coisas de índio” e “coisas de *karaiw*”. Seu pai, Francisco Leão, disse certa vez que tinha o sonho de ser Delegado de polícia, mas que não teve condições de estudar, diferente de todos os seus filhos que já terminaram ou estão concluindo os estudos. Francisco é do tipo “mil e uma utilidades”, construtor das casas da sua aldeia, é capaz de dar um jeito em tudo que precisa de reparo, é um grande fazedor de *bricolagens*, “dá nó em pingo d’água” e “faz das tripas coração”. Até aprendeu a tocar sanfona para tirar um trocado fazendo “festas para brancos e índios” na juventude. Mostrou-me sua carteira de trabalho indicando que foi empregado na construção da BR-226. É pedreiro, professor, pastor evangélico, motorista com habilitação D, tem roça e criação de gado.

Sobre Alcebíades Guajajara, Heraldo faz questão de falar da fartura que é a aldeia do sogro, de que nela não falta nada e que “*ele tem vida de índio puro*” com referência as múltiplas tarefas que faz sem precisar sair da Cana Brava ou manter relações de trabalho e dependência com os *karaiw*. Mas quando necessário, “trabalho de branco” é buscado ou aceito, assim como Seu Francisco, Alcebíades foi fichado como operário no asfaltamento da BR-226. Quando fui apresentado ao Seu Alcebíades, estava diante de um grande caçador, como poucos da Cana Brava. Já Heraldo, metido na política local, de reunião em reunião, viajando muito, quase não parando em casa, em nossas conversas, falando de sua pessoa, considera-se em suas palavras: “*um índio diferente, quase civilizado*”.

Figura 8. Seu Francisco em uma parte da garagem/cozinha/terraço/oficina. 7.10.2021



Fonte: Arquivos do autor

Numa das visitas a aldeia Sabonete do Leão, na sala de sua casa, seu Francisco fez questão de mostrar uma cadeira que ele mesmo fez no início da construção da própria casa décadas atrás. Disse-me que estava *boazinha*, nunca dera defeito. Na garagem-cozinha-terraço-oficina há toda sorte de “restos”, partes do que já fora algum todo: fragmentos de canos de pvc; pedaços de mangueiras; cordas; fios; latas; peças de carro; de moto e de bicicleta; componentes eletrônicos; pneus; retalhos de lona e de tecidos, madeiramentos, garrafas de plástico e de vidro, pedaços e composições de ferro, metal... Aquilo que em outros contextos é considerado lixo, tralha e bagunça, na Sabonete do Leão/Cana Brava é recurso para girar a roda da vida. Certa vez, Seu Francisco disse que guardava tudo que era de ferro porque “*a gente não sabe fazer ferro*”.

Figura 9. Garagem-cozinha-terraço-oficina. Aldeia Sabonete do Leão. T.I Cana Brava



Fonte: Arquivos do autor

Essa residência na aldeia é formada por múltiplas suficiências, a garagem-cozinha-terraço-oficina é sala para as visitas, para conversas e reuniões, o telhado de cavaco de madeira e palhas de babaçu abriga redes, carros, motos, sombreia gente e animais, enquanto Dona Maria ou está dentro de casa trabalhando na sua pequena estamparia ou confeccionando colares, brincos ou está na garagem-cozinha-terraço-oficina num fogão a lenha. Seu Francisco e Heraldo reparam e consertam os carros, nos fundos, há uma borracharia com equipamentos híbridos feitos com troncos, barrotes e peças de ferro.

Figura 10. Dona Maria trabalhando em casa, na sua estamparia. Aldeia Sabonete do Leão – T.I Cana Brava 19.10.2023



Fonte: Arquivos de Heraldo Leão Guajajara

Esse povo da Cana Brava, gente como Seu Francisco, Heraldo, Alcebiádes, Dona Maria, encarnam em seus modos e práticas de vida compondo o que Latour (2014; 2020) chama de *Terranos*: todas as pessoas (indígenas e não-indígenas) que compartilham junto a Terra (Gaia) a existência com os demais seres em modos de vida confluentes e *aterrados*. Estes que no Antropoceno, devem se posicionar numa guerra declarada aos que forjam o mundo nos anseios e necessidades das arrogadas modernidade e humanidade, os *Humanos*: agentes e promotores de um modelo explorador e extrator da vida. Essa engenhosidade técnica indígena que por milênios, criou muito do que se convencionou como floresta/natureza, agora, nesse mesmo meio, é readaptada para vida vivida junto, colaborativa com uma diversidade contaminada que emerge junto as ruínas que na Cana Brava, está entulhada na ecologia de destroços que a BR-226 produz (TSING, 2019).

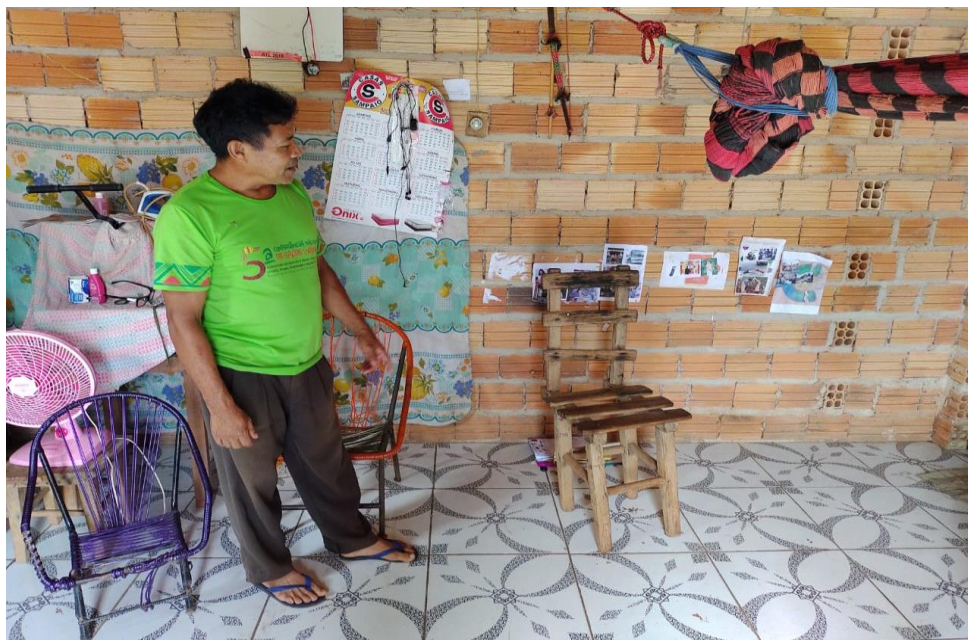
Essa gente terrana da Cana Brava, vive da diferença produtora de mais diferença, do múltiplo que os insere, estão para além, ou melhor, para além do engodo de um “desenvolvimento sustentável”, umas das contradições em seus próprios termos como diz

Viveiros de Castro (2011). Prezam pela suficiência antropológica no lugar de uma insuficiência em meios as necessidades e desejos que ancoram o postulado do “desenvolvimento” no capitalismo. Os modos e práticas voltam-se para o que basta a uma vida boa, assim, são pela “[...] improdução como meta, a involução intensiva como projeto coletivo de vida”. Então, vivem “Contra o mundo do ‘tudo é necessário, nada é suficiente’, e a favor de um mundo onde ‘muito pouco é necessário, quase tudo é suficiente’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.10).

A guerra de Gaia deve ser travada justamente no campo da técnica, povos indígenas e “tradicionais” junto aos seus aliados, praticam em seus modos de existência aquilo que é endereçado aos “Humanos modernos”, numa das estratégias da guerra da comunicação travada pelos povos indígenas na contemporaneidade, publicando e emitindo mensagens com ideias para adiar o fim do mundo e alertas sobre a queda do céu (KRENAK, 2019; ALBERT; KOPENAWA, 2015). Em uma conferência, Viveiros de Castro (2017) opõe modelo e exemplo como modos distintos de mudar o mundo, sendo o primeiro, fechado em si para si, o modelo atende e aplica-se por lógica normativa, é obra do saber engenheiro ou de um tecnocrata, enquanto que o segundo é obra de pessoas comuns e necessárias para a vida ser plena, trabalho pautado na experiência e nas sensibilidades capazes de “fazer algo diferentemente igual” ou “igualmente diferente”. O exemplo é um fazer coletivo com aprendizado em comunhão, o modelo é imposto e evidentemente, não pode servir como exemplo.

Povos como os Tentehar da Cana Brava, das vidas nas margens, colocam-se como exemplo ao modelo que se impõe com a BR-226. O exemplo sugere a necessidade de novos pactos que indiquem revisões das práticas e técnicas umbilicadas aos modelos e sistemas que universalizam as ruínas, planificando suas socialidades, as técnicas terranas das gambiarras, significando “[...] uma tecnologia da frenagem, uma des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo, e uma insurreição cultural (se nos permitem a expressão) contra o processo de zumbificação do cidadão-consumidor” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.134).

Figura 11. Francisco Leão Guajajara e sua cadeira. Aldeia Sabonete do Leão, T.I Cana Brava. 18.04.2021



Fonte: Arquivos do autor

Figura 12. Seu Alcebiádes mostrando o ralador de mandioca que elaborou. Aldeia Cajazeiras - T.I Cana Brava



Fonte: Arquivos do autor

INTERLÚDIO

Olhares encruzados: margeando o *pe pihun* – caminho preto.

Heraldo Leão Guajajara

Dhiogo Rezende Gomes

Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água, que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio.

A terceira margem do rio. João Guimarães Rosa (2001, p.70).

Pra nós né, pra meu povo, a sabedoria é aquilo que a gente consegue ver além das margens, não ser ignorante em dizer... fazer uma análise por fora ou até mesmo muito rasa da questão indígena. Você que trafega aqui as margens da BR e que não consegue ver... além das margens, quando você passa aqui, você não vê ou mesmo consegue entender aquilo que tem além disso aqui.

Ma'e Ikwaw Paw: além das Margens (2022). Heraldo Leão Guajajara.

Heraldo e eu, planejamos produzir o que chamamos inicialmente de: “experiência visual de autoria compartilhada”. Num primeiro momento, pensamos em um roteiro para produção das imagens. A ideia central era percorrer os 23 km da BR-226 dentro da Terra Indígena Cana Brava fotografando a partir dos nossos pontos de vista, margens para dentro e para fora, selecionando o que seria importante capturar como imagens, registros de um indígena e de um *karaiw* transbordados a partir do *pe pihun* – caminho preto/BR-226. Essa iniciativa encontrou-se afinadamente com a vontade que Heraldo sempre manifestou de produzir registros audiovisuais com histórias na versão de seu povo, fazer as fotos foi uma base para fazer filmes⁴⁶ como o que acabamos produzindo pouco tempo depois, nosso filme *Mae Ikwaw Paw: além das margens* (2022). Após produzir esse

⁴⁶ *Mae Ikwaw Paw: além das margens* (2022). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eMKqHkJR5bo&t=465s>

primeiro filme, surgiram outras ideias nos fazendo pensar num próximo projeto a respeito da extraordinária resistência tentehar diante de uma invasão policial arbitrária e violenta, ocorrida em 1992 na aldeia Sabonete do Leão (ver capítulo 3).

Athias (2017) aponta que na produção audiovisual indígena, em geral, há uma tendência dos filmes ou das imagens, de serem feitas em primeira pessoa, de indígenas para parentes, uma produção mais para dentro e menos para fora. Pelo que pude perceber nessa experiência com Heraldo, como a partir de outros Tentehar produtores de conteúdos digitais audiovisuais, há uma mescla equilibrada desses “públicos-alvo”. Na guerra da comunicação (ver capítulo 3) desenvolvida pelos indígenas da Cana Brava, alterar percepções, manipular recepções das imagens ou do imaginário dos “índios” e “sobre os indígenas”, emitindo discursos nas contraimagens elaboradas para responder cada contexto, é fundamental dentro da luta política. Portanto, muito dessa produção é pensando também em “mexer” com os *karaiw* e a sociedade regional/nacional. De toda forma, essa participação protagonizada por Heraldo fazendo fotos e filmes nessa pesquisa, dá conta de algo muito pertinente, a importância e a significativa propriedade mais próxima das epistemologias indígenas que o audiovisual traz, diferenciando-se qualitativamente dos códigos da tradição escrita (LANDA. ALVAREZ, 2017).

Com Heraldo participando ativamente, praticando e teorizando sobre as imagens realizadas, mantém-se uma crítica e um controle sobre a produção, sobre conteúdo e forma destacando sua autoria indígena, dialogando com a imagética como fazem os Mehi-Krahô apresentada por Cuxy e Herbetta (2017). Seu texto trata de um indígena e um não-indígena que juntos, refletiram de forma cruzada suas imagens, aspectos de suas capturas, dos seus enquadramentos, dos sentidos das imagens produzidas, a exibição e recepção, considerando as inter-relações de interesses indígenas no uso das imagens em face das diferenças advindas da imagética ocidental sobre essas produções.

Joel Cuxy, fazendo uma crítica das produções audiovisuais que acabam tendo alguma predominância ou monopolização dos “brancos” em seus processos criativos, expõe que enquanto os indígenas se preocupam com a ordem das imagens contando suas histórias e encadeamentos dos rituais e festas, os não-indígenas que não sabem dessa ordem, preocupam-se com o tempo e com certos detalhes isolados que não lhes dizem nada e que na edição, se perdem da devida ordem:

O importante para o mehi é a ordem das coisas. Cupe não conhece as festas tradicionais. Quando o filme vem editado de fora, vem tudo errado. O final da festa vem antes, o início depois. Nós conhecemos bem, temos mais noção da

ordem. É importante saber a ordem das coisas. Não tem hora fixa, tem ordem. Cupe tem hora, mehi tem ordem (CUXY; HERBETTA, 2017, p.376).

Essa passagem é importante aqui para ponderar que nessas fotos, na produção compartilhada das imagens entre Heraldo e eu, assim como nosso filme, provavelmente, a crítica que Cuxy fez as imagens feitas pelo professor Herbetta, encontre paralelos com críticas que Heraldo tenha e que ainda não foram reveladas sobre as minhas fotos ou as minhas intervenções e o resultado desse ensaio como também do filme. Posso em vários momentos dessas experiências, ter me apegado a certos detalhes e elementos que nos meus pressupostos *karaiw* e no meu olhar informado, entre o processo de captação e de edição, encontrado “algum sentido”, já para Heraldo como coautor e o povo da Cana Brava como receptor, “sentido algum”.

Contudo, nossas experiências fotoetnográfica e filmoetnográfica pactadas e apresentadas aqui, não perdem seu valor como alternativa diante de práticas um tanto quanto colonizadoras das imagens “dos/sobre índios”, contribuindo para reflexões das relações interétnicas como também, no campo da utopia intercultural como Rappaport (2005) propõe através de uma pesquisa etnográfica desvinculada de um academicismo fechado, permitindo-se experimentações com conversações engajadas nas questões e problemas que são antes de tudo, das pessoas, do coletivo na resistência, o qual o pesquisador junta-se. Assim, os limites e aproximações nos (des)encontros das lentes em seus olhares cruzados nessas imagens produzidas por Heraldo e eu, podem contribuir para além dessa tese escrita e alimentar as nossas e outras margens que estão em permanente luta.

É importante dizer que se tratava da primeira vez que Heraldo manipulava uma câmera profissional DSLR⁴⁷, dei apenas algumas instruções básicas em relação ao zoom da lente, mostrei as opções no modo automático ou no manual para fazer foco e equilibrar o jogo de exposição entre luz e sombra, ISO, velocidade do obturador, etc. Heraldo ficou impressionado com o tamanho e o peso do equipamento e todos os seus recursos, ficou um pouco desconfortável e até nervoso, visto que estaríamos em movimento numa moto. O resultado das fotos pode ser conferido e devido a relativa qualidade dos registros diante das circunstâncias de um fotógrafo iniciante na garupa de um motociclista não muito habilidoso, o *multifacetismo* e a perspicácia do *modo Maíra* estiveram presentes.

⁴⁷ Trata-se de uma Câmera Canon 7D com uma lente Canon EFS 18-135 mm.

A dinâmica desse roteiro foi combinada entre os fotógrafos e com comentários e sugestões de Francisco Leão. Antes de fazer as fotos, dividimos dois núcleos temáticos para orientação imagética, para pensar nos sentidos dos registros. Vida e morte, foram considerados como grandes temas para pensar e fazer as fotos. Entendemos que seria pertinente, subdividi-los em tópicos: 1. Vida: trabalho; caça; vendas; espiritualidade; resistência/luta/política; conhecimento/sabedoria/história/palavra. 2. Morte: Perigo; violência; desmatamento e fogo.

Depois de todo esse processo primário, tempos depois, sentamos para conferir os resultados, mais de uma centena de fotos, iniciamos a seleção das imagens e concordamos que não deveríamos fazer nenhum tratamento digital na edição, cheguei a sugerir que poderiam ser em preto e branco, mas concordamos que deveriam ser coloridas. Dispensamos as que ficaram totalmente ou muito desfocadas, borradas, estouradas pela luz. Combinamos de dar títulos para cada foto tentando abordar o que pensávamos enquanto fazíamos aqueles registros. Alguns títulos apenas lembram a localização ou algum elemento como representação, já outros, trazem alguma reflexão e contextualizam aquela imagem e com certeza, nessa questão, Heraldo teve propriedade e autoridade, pois suas imagens tinham evidentemente mais do todo ou mais profundidade, para além de detalhes que em certos contextos de análises, também são importantes.

Nesse contexto, é interessante dar algum destaque para ilustrar melhor as possibilidades de leituras das imagens conectadas aos seus títulos ao menos duas imagens. A identificada como na figura 23: Pé de Sumaúma – testemunha vigilante do *pe pihum*. Trata-se de uma árvore gigante prostada numa das margens da rodovia, na outra margem, um Tentehar caminhante de costas. Heraldo explica que tal árvore é um símbolo da presença indígena e sua resistência diante daquela obra que traz tantos impactos para seu povo. O pé de Sumaúma, referência que também dá nome a uma aldeia daquele perímetro, é uma testemunha secular de todo o processo de mudanças nas paisagens e na vida na Cana Brava. Vigilante dos perigos da estrada, ainda oferece abrigo para pássaros e até sombra, apoio para os parentes caminhanes. Outra imagem boa para pensar é a Figura 50. *Jatobá - uma farmácia*, outra grande árvore referência na Cana Brava, lembrada por Heraldo como fonte de muitos remédios, na esteira da Sumaúma que vigia, dá abrigo e sombra nas margens, o Jatobá é um agente de cura, mas como pode ser visto na sequência, também participa da vigilância visto que nesse jatobá, há uma câmera instalada, esse não-humano está inserido nas práticas tentehar de monitoramento e controle do *pe pihun* – caminho preto.

Mais uma vez lembrando Cuxy e Herbetta (2017) na nossa correlação de epistemes na criação, na dinâmica de como contar uma história pelas fotos, cruzando interesses na produção desse roteiro, as sugestões e ideias de Heraldo tiveram mais peso e o resultado final, inclusive na edição da sequência, as fotos dão conta de um todo narrativo explicitado na ordem das imagens.

A seguir, uma série de 40 fotos de autoria compartilhada. Esses registros são de uma tarde ensolarada do dia 18 de outubro de 2021, as primeiras fotos foram feitas diretamente por mim na aldeia Sabonete do Leão que fica nos primeiros quilômetros da T.I Cana Brava no sentido Grajaú-Barra do Corda, as demais em sequência, foram registradas pelo olhar de Heraldo na garupa da minha moto em movimento ou em lugares as margens da rodovia indicados por Heraldo. Embora um ou outro fizessem as fotos empunhando a câmera, havia espaço para intervenções mútuas e sugestões recíprocas. As imagens seguem uma trajetória de ida até os últimos quilômetros dos 23 que compreendem o trecho da BR-226 na Cana Brava, na altura da aldeia Santa Maria e de retorno ao ponto inicial: nas frentes das aldeias Sabonete do Leão e José Paraíba.

Figura 13. Para além das margens - um mundo



Figura 14. A casa do filho, na frente da casa do pai



Figura 15. A casa do Zé Leão

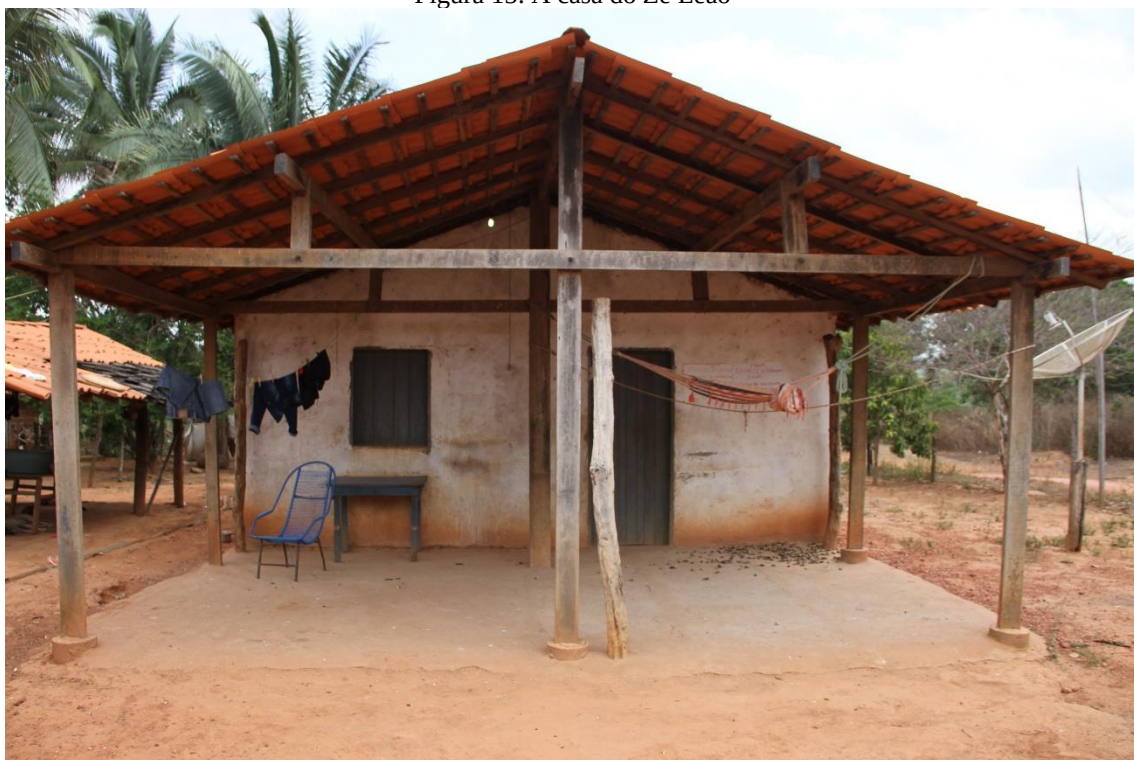


Figura 16. Protegendo as raízes do povo

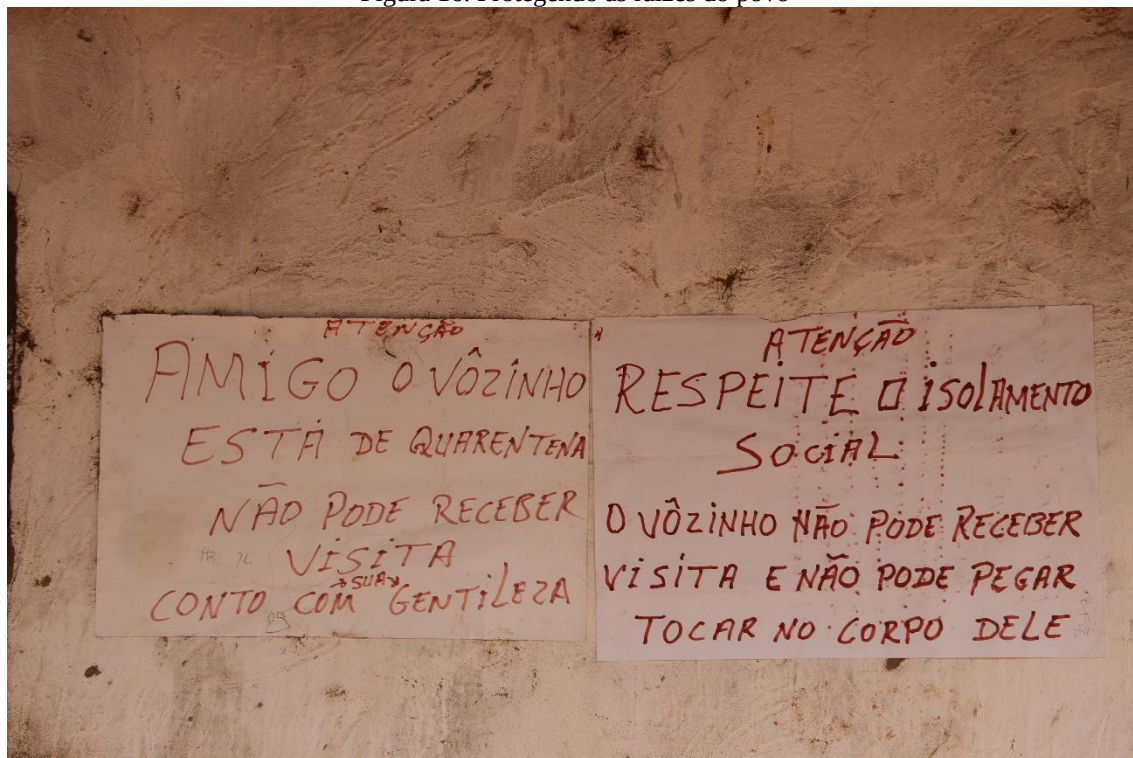


Figura 17. O descanso do Leão



Figura 18. Tàmuz - As raízes da nossa gente



Figura 19. Olhos atentos



Figura 20. *Pe pihun* da aldeia Sumaúma - uma das mais antigas da Cana Brava



Figura 21. Açude da Sumaúma - fonte de alimentação na época da pandemia



Figura 22. O *pe pihun* e as torres de energia - conflito e resistência



Figura 23. Pé de Sumaúma - testemunha vigilante do *pe pihun* (caminho preto)



Figura 24. Caminhar junto ao perigo



Figura 25. Entre o perigo e a sombra



Figura 26. Fechar buracos - abrir buracos



Figura 27. Dois lados, duas moedas



Figura 28. Outro tipo de caça



Figura 29. Aldeia Sobradinho - sempre alerta



Figura 30. Quebra-molas - um aliado



Figura 31. Ywyximorer - encobertos pela poeira

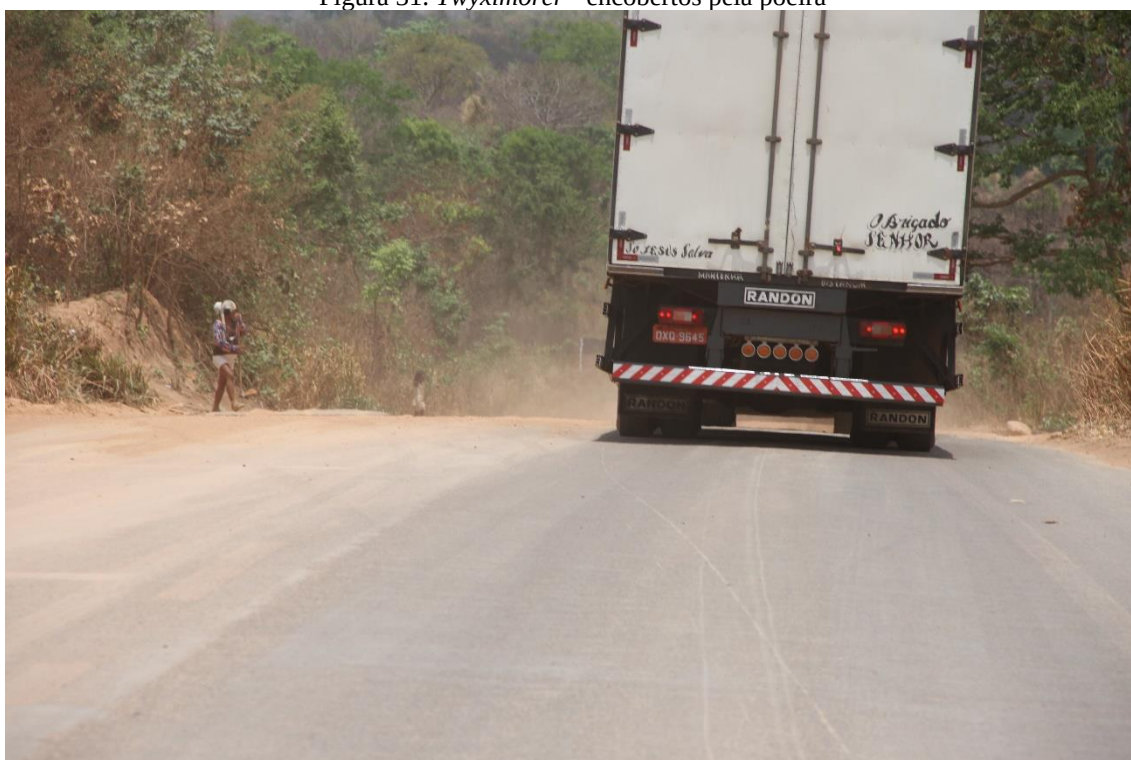


Figura 32. As graças na desgraça

Figura 33. *Pe pihun* - "nem tão preto assim"

Figura 34. Estado e abandono



Figura 35. Denúncia do futuro



Figura 36. Aldeia Aliança - margens das margens



Figura 37. Aldeia El-Betel



Figura 38. Das latadas as barraquinhas



Figura 39. Aldeia Ingarana



Figura 40. Ainda falta muito...



Figura 41. Subindo para aldeia Sapucaia - o sol permanece mesmo quando a noite cai

Figura 42. *Hàir* (mel) - nossa riqueza



Figura 43. Aldeia Sobradinho



Figura 44. Apropriação das cordinhas do pastor Francisco



Figura 45. Único trecho das cordinhas na Cana Brava. Proximidades da aldeia Sapucaia



Figura 46. Aproximação - presença no *pe pihun*



Figura 47. *Pe pihun do karaiw - Pe pihun do parente*



Figura 48. Roça de mandioca da aldeia Sabonete do Leão



Figura 49. Tempo ruim



Figura 50. Jatobá - uma farmácia



Figura 51. Controle - de olho no *pe pihun*



Figura 52. Lembrando o gado que virou parente - ou quase...



CAPÍTULO 3.

Na guerra da comunicação: ecos, tons e megapixels do *modo Maíra*

Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta casa. Mas acredito que os srs. não poderão ficar omissos. Os srs. não terão como ficar alheios a mais esta agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. (O sr. Krenak inicia o processo de caracterização – pintura facial) [...]. (Discurso na Assembleia Nacional Constituinte em 1987).

Ailton Krenak (2015. p.34).

Enquanto guerreiros tinham brandido clavas de guerra, arcos e flechas para defender suas terras, neste novo teatro militar Juruna encenou confrontos dramáticos com funcionários de alto nível do governo e se envolveu numa feroz guerra de palavras. Ele usou engenhosamente um gravador de fita cassete, bem como um astuto senso do poder da imprensa brasileira, para promover a sua causa.

Laura Graham (2011, p.276).

As epígrafes acima trazem partes das atuações de dois grandes nomes do movimento indígena organizado, Ailton Krenak que recentemente, tornou-se o primeiro indígena a ter uma *cadeira de imortal* na Academia Brasileira de Letras (ABL) e Mario Juruna, primeiro Deputado Federal indígena da República eleito em 1982. Ambos podem ser definidos como expoentes e precursores de investidas midiáticas buscando atingir a opinião pública nacional, objetivando o atendimento das causas e dos interesses políticos dos povos indígenas no Brasil entre as décadas de 1970 e 1980. Nesse contexto, ambos podem ser compreendidos como Graham (2011, p.271) se refere a Juruna, como pioneiros “[...] no uso estratégico da cultura indígena para atrair a atenção da grande imprensa do país”.

Ailton Krenak quando esteve à frente da União das Nações Indígenas (UNI) como coordenador, teve a incumbência de proferir um discurso na Assembleia Nacional Constituinte em 1987. Dentro do ambiente do Congresso Nacional, Krenak tinha a missão de falar e ser ouvido:

Todos esses camaradas que vocês ouvem aí falando, os senadores e os deputados com mandato de constituinte, lotando um auditório e eu tive a tarefa de entrar, subir no púlpito e aqueles caras fazendo uma bagunça enorme lá dentro, parecendo um boteco, ninguém ouvia ninguém. Eu tive a tarefa de me

concentrar e fazer aqueles homens calarem a boca por um minuto e me escutarem (KRENAK, 2012, p.123).

Antes mesmo de entrar no auditório, teve problemas com a sua apresentação, não estava vestido “adequadamente”, pois foi barrado inicialmente por servidores que disseram que não poderia entrar sem o traje protocolar da “casa do povo”. Krenak que estava de camiseta, tratou de resolver esse primeiro obstáculo e arrumou um terno montado com peças cedidas por parlamentares aliados. “O Ulisses Guimarães iria me chamar. Eu tinha 10 minutos para falar. Eles ficaram um ano e tanto quebrando o pau entre eles pra discutir a Constituição e eu tinha 10 minutos para defender os direitos indígenas” (KRENAK, 2012, p.123).

O que ficou definido como o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, estava escrito num pedaço de papel que Krenak guardava no bolso e que pretendia usar como guia do seu discurso. O teor do artigo havia sido discutido por ele e outros parlamentares, mas naquele momento, seria a primeira vez que o congresso e o Brasil, ouviriam algo que tomaria parte do capítulo constitucional (Capítulo VIII) específico aos direitos dos povos indígenas.

Quando o presidente da casa disse: “agora vamos ouvir agora uma proposta de emenda para os direitos dos índios”. Eu olhei lá embaixo: bagunça. Ninguém escutava. Aí eu fui ao púlpito, acertei o microfone e pequei o potinho, segurei e falei: “Bom-dia para os senhores”. Fiz um ruído no microfone para os caras pararem um pouquinho e tirei o potinho e comecei a pintar o meu rosto com aquela tinta preta. Os fotógrafos e os cinegrafistas que estavam lá embaixo começaram a estourar os flashes deles, pois querem 124 espetáculo. Começaram com os flashes deles e os camaradas que estavam lá embaixo pararam para ver o que estava acontecendo e viram que eles estavam me fotografando e me filmando. Aí aquele monte de senadores e deputados saíram de onde estava e vieram para mais próximo de onde eu estava, no púlpito, e escutaram o que eu estava falando com eles (KRENAK, 2012, p.123-124).

Antes do icônico e reverberante discurso de Ailton Krenak em 1987, desde a década de 70, Mario Juruna surgia como uma figura política no auge da repressão e da censura da ditadura civil-militar (1964-1985). Ele despontava na imprensa nacional com uma imagem crítica da situação dos povos indígenas. Juruna tornou-se um destacado membro do Partido Democrático Trabalhista (PDT) no período de abertura política com a ditadura dando sinais de desgaste no início dos anos 80, o líder Xavante avançava nas suas costumeiras e pesadas denúncias contra agentes da administração da FUNAI, repercutindo negativamente no centro do regime militar (GRAHAM, 2011).

Mario Juruna deparou-se na cidade com uma tecnologia que potencializaria sua performance como agente político. Ihe servindo como instrumento de luta, comprou um gravador de voz que virou sua arma e sua marca registrada:

Juruna usava o seu gravador Panasonic para gravar funcionários de alto nível fazendo falsas promessas de devolver as terras dos Xavante para o controle do grupo. Mais tarde, diante da imprensa e cercado por dezenas de guerreiros xavante que, adornados com pinturas no corpo e ornamentos de penas, chegavam das comunidades xavante para cantar e dançar em seu apoio, Juruna seria o protagonista de uma encenação espetacular que confrontava promessas e não realizações. Ele reproduzia as gravações e expunha publicamente funcionários de alto nível do governo como mentirosos. Notícias desses espetáculos dramáticos e das exposições de Juruna espalhavam-se pelas manchetes de grandes jornais e catapultaram para o centro das atenções do país Juruna e suas reivindicações para que o governo se responsabilizasse por suas promessas (GRAHAM, 2011, p.277).

Ailton Krenak (2012) contextualizando o período da ditadura no Brasil, diz que a única democracia existente nessa época, era a democratização da repressão e da violência, pois atingia todos, indígenas, negros, brancos, pobres e membros de classes abastadas, principalmente das elites artística e intelectual, bastava parecer ou ser contrário ao regime autoritário. Krenak então lembra justamente de Juruna:

Nós conseguimos eleger o Mário Juruna, porque ele foi eleito no Rio de Janeiro e os cariocas são um povo muito divertido, entusiasmado com aquele negócio do Brizola, e do Juruna com o gravador, gravando as mentiras dos ministros e das autoridades. As pessoas se empolgaram tanto, se identificaram tanto com o Juruna que ao menos viram um brasileiro que fala o que pensa que era o Juruna com o gravador dele desmentindo o ministro Mário Andreazza, dizendo que o presidente João Figueiredo era mentiroso. Na época tinha um general que mandava no Brasil, que ninguém nem respirava perto do homem e o Mário Juruna saía dizendo que o cara era mentiroso e falava isso abertamente. Na época em que os ministros eram verdadeiros seres superpoderosos, o Mário Juruna gravava o ministro Mário Andreazza dizendo que ia fazer uma coisa e depois publicava aquilo e dizia: “O Mário Andreazza é um mentiroso, ele promete e não faz” (KRENAK, 2012, p.118).

As abordagens comunicacionais de Mario Juruna e Ailton Krenak foram exitosas no contexto geral de suas carreiras como importantes atores do movimento indígena organizado no Brasil. Contudo, não se pode negar a vulnerabilidade desses atores diante dos usos e manipulações das edições da imprensa nacional. Nesse sentido, as imagens, gestos e falas em português como língua franca da política nacional, sofrem todo tipo de intervenção e manipulação no âmbito dos interesses privados e políticos das elites que monopolizam os sistemas de comunicação. Como aponta Graham (2011, p.272), “Povos indígenas são particularmente vulneráveis à manipulação da imagem por causa de sua

extrema marginalidade e relativa falta de poder [...]; eles são suscetíveis à reinscrição nos profundos sulcos que a narrativa do bom selvagem gravou nos imaginários coloniais”.

Entre os Tentehar-Guajajara, há vários atores no passado e na contemporaneidade que também exercem essas abordagens comunicacionais e midiáticas para favorecer seus interesses e sobretudo, atualmente, através de produções de conteúdos digitais e de peças audiovisuais. Os povos indígenas têm concentrado suas disposições para responder a mídia local e nacional com movimentações contra-hegemônicas em suas criações (FERREIRA, 2018). Somando com esse movimento de apropriação das novas tecnologias, os Tentehar estabelecem estratégias de luta que visam integrar certas posições de poder e de destaque na vida nacional, dentro de quadros políticos das administrações governamentais como pela esfera educacional, substituindo a “borduna pela caneta”, vislumbrando a entrada e a permanência cada vez maior nas universidades, instrumentalizando suas formações acadêmicas para suas lutas (OLIVEIRA, 2018).

Os Tentehar como outros povos indígenas, tem nesses tempos de aceleração globalizada das tecnologias de comunicação e informação com maiores disponibilidades de acesso, se apropriado delas, conformando-as dentro de suas cosmovisões e epistemologias, adaptando suas culturas que não são “objetos” em via de extinção (SAHLINS, 1997). Visto que por vezes, o contato indígena com tais aparatos tecnológicos é explorado pelas mídias nacional/locais que usam desse expediente aculturativo ou fetichista na associação com setores das elites econômica e política, interessados na manipulação do imaginário sobre as identidades indígenas.

Os Tentehar continuam agindo na guerra da comunicação e devem saber dos riscos que esse campo minado oferece, as vezes favorável e outras vezes, agressivo e racista. Ailton Krenak e Mario Juruna também sabiam desses riscos e seguiram diante das ambiguidades da comunicação quando se trata de imagens e discursos indígenas. Pois historicamente, maturou-se uma concepção equivocada que dispõe os povos indígenas transitando entre aliados e inimigos dos projetos coloniais e do “desenvolvimento” do estado nação. Ailton Krenak, assim como Mario Juruna, sentiram os pesos dessa ambiguidade. Mario Juruna foi usado pela mídia e pela imprensa nacional enquanto servia atacando e implodindo a ditadura, um inimigo comum, mas depois, sua imagem de “índio” foi redirecionada para seu descredito como protagonista na arena política. Pois

Essas duas caracterizações divergentes da mídia evocam as imagens opostas da narrativa colonial do bom e do mau selvagem. Em um contexto político, Juruna é um defensor puro e primitivo de virtudes políticas nobres; em outro,

é um insolente político bárbaro que deve ser abafado ou silenciado e posto em seu lugar — longe dos holofotes políticos e fora do alcance audível (GRAHAM, 2011, p.272).

Diante desse quadro de guerra travada na esfera da comunicação, os Tentehar traçam estratégias de manipulação das alteridades relacionadas aos impactos da rodovia que corta a Cana Brava, entre os quais, consta uma campanha de deterioração da sua identidade com a elaboração exógena da imagem de “índios da BR: donos e promotores do caos na rodovia”. Nessa guerra, constituem um complexo audiovisual analógico e digital, produzindo contraimagens e discursos instrumentalizando a resistência diante das ameaças nas relações interétnicas: nas reuniões e audiências, nas redes e mídias sociais, nos espaços públicos das cidades, como também, diante dos *karaiw* que usam e abusam da BR-226 oferecendo ameaças. Assim, lançam mão das tecnologias para monitoração, alerta, ação e reação contra tais perigos. Apresentam-se nesse capítulo, dinâmicas tentehar no *modo Maíra* remetendo as performances comunicativas dos heróis criadores do povo e de tudo, com suas habilidades multifacetadas que são transpostas nas agências diante das imagens de “índio” na região, tendo como pano de fundo, duas reportagens televisivas nas quais os Tentehar aparecem exercendo tentativas de manipulação e controle.

3.1. No ar, a voz das margens

Trechos de uma rodovia num enquadramento cinematográfico terroso, barrento, mesclado com tons cinzentos de um pavimento esburacado, camadas de uma infraestrutura, as sobras do que foi algum asfalto. Um caminho margeado por moitas de capim invasivo nas margens perdendo o seu verde, folhas meio amareladas pelo sol que as queima durante o dia, meio amarronzadas pelo orvalho das noites umedecendo a poeira seca impregnada na paisagem. Crianças, homens e mulheres, pessoas expostas nas margens e na estrada, sons agudos e irritantes de amortecedores, dos movimentos das molas e dos sacolejos de toda sorte de parafusos, peças e engrenagens que sustentam caçambas e carrocerias com cargas pesadas esgueirando-se por cima de crateras.

Nos cavalos, nas cabines dos caminhões, seguem homens aflitos na passagem, nervosos e de aparência esgotada acima dos motores e atrás dos volantes, a trepidação dos eixos e o som dos pneus nas bruscas frenagens, completam a desarranjada trilha sonora. Uma voz guia exclama: “Os sons que a gente escuta na rodovia, podem dizer

muito sobre ela”. Eis que surge uma arte gráfica digital, um buraco imenso em algum trecho da rodovia, preenchido por lama fina contrastando uma fonte grossa e escura cheia de fissuras, num plano centralizado, as letras que dizem: *No rumo do caos* (TV MIRANTE, 2021a).

Essa é a descrição da abertura e da introdução de um dos episódios de uma série produzida pela Mirante, emissora de TV do Maranhão sediada em São Luís, filiada à Rede Globo. A âncora do JMTV 2ª edição, Tayse Feques anuncia o último episódio a ser exibido, o final da série de reportagens “que a gente vem mostrando ao longo da semana com péssimas situações das rodovias federais no Maranhão. **Hoje você vê o caos na BR-226**, importante ligação entre o Centro-Oeste e o Nordeste do Brasil” (TV MIRANTE, 2021a, grifo meu). As reportagens foram realizadas e exibidas no mês de março de 2021, período de muitas chuvas nos sertões do Maranhão, período que de fato, intensifica a deterioração das estradas na região. Dessas quatro matérias da série, a última é a única que traz o contexto de uma rodovia cortando terras indígenas, a Cana Brava – Guajajara, num trecho de 23 km.

Acompanhando o enredo das reportagens anteriores sobre outras rodovias, há uma ênfase nas impressões de sujeitos eleitos e selecionados pela reportagem em sua edição: produtores agropecuários, caminhoneiros, usuários em carros de passeio, em segundo plano, alguns comerciantes de beira de estrada. Tal destaque se desdobra dentro de uma concepção eminentemente econômica e material das relações mantidas com as rodovias. No caso da BR-226, depoimentos desses sujeitos são colhidos pela reportagem: são sete caminhoneiros e dois usuários da via em carros de passeio, destes, um não-indígena e apenas um indígena.

O primeiro depoimento é de um caminhoneiro de boné azul, usando óculos e ainda no contexto da pandemia de covid-19, usa uma máscara preta no rosto, Marcos Suel Pereira diz: “Rapaz, é só buraco cara, tem condições não, já tem mola quebrada, balança quebrada, como é que faz?”; depois desse primeiro caminhoneiro, o repórter faz essa sonora: o jeito é andar devagarinho, quase parando. E assim se formam filas de caminhões que lentamente, afundam roda por roda na buraqueira”. Na sequência, um segundo caminhoneiro, homem branco e de barba grisalha, com o sotaque inconfundível do Sul, Vadecir Lira fala: “A gente faz o possível pra não quebrar o carro, mas acaba quebrando”. Surge de novo a voz do repórter fazendo uma descrição: “E se forma também um amontoado de carros e veículos grandes andando em zigue-zague, a pista meio que deixa

de ser mão dupla e vira uma bagunça só e cada um dá o seu jeito de sofrer menos e evitar prejuízos”. Temos então o terceiro caminhoneiro, um homem forte de camiseta regata, barbudo, Roberto da Silva reclama: “Freio, manutenção muito cara, suspensão, tá difícil concluir o trabalho” (TV MIRANTE, 2021a).

A voz do repórter Alex Barbosa segue concluindo esse primeiro ato da matéria demarcando o tom principal da reportagem, uma abordagem dos prejuízos e impactos econômicos decorrentes das condições da rodovia: “A situação horrível de se ver, se estende ao longo de 120 km da BR-226, no trecho entre Barra do Corda e Grajaú, na região central do Estado” (TV MIRANTE, 2021a). Agora, o repórter aparece pela primeira vez na matéria, de máscara branca caminhando na margem da rodovia e com microfone na mão, complementa:

Essa rodovia é uma ligação importante entre o Centro-Oeste e o Nordeste do país, um atalho para quem sai do Tocantins, cruza o Maranhão e segue pelo Piauí. Era para o motorista ganhar tempo passando aqui, mas ele tem um susto quando se depara com essa situação (TV MIRANTE, 2021a).

Só a voz de Alex segue concluindo, afirmando que “Por isso há tantos caminhões carregados passando por aqui, principalmente grãos de estados produtores do Centro-Oeste e do Norte brasileiro”. Sem sair da esteira economicista, o segundo ato da reportagem desdobra-se sobre um tom de culpabilização, de cobranças de responsabilidades e de competências para soluções cabíveis diante da situação apresentada na rodovia. Assim, o quarto caminhoneiro faz sua abertura, o Senhor Dilamar Pereira, sem camisa e ostentando um grande bigode branco, gesticulando indignado, fala que “isso aqui é um abandono, é um descaso, precisa que alguém toma providência” (TV MIRANTE, 2021a).

Nesse momento, a reportagem transmite aos telespectadores o “componente terra indígena”, Alex Barbosa aponta que

Quase todo o trecho ruim da rodovia fica dentro da reserva indígena Cana Brava dos índios Guajajaras e a buraqueira já virou alternativa de renda para os indígenas que tapam buracos em troca de dinheiro, até crianças ficam na beira da estrada ou na pista mesmo, numa rotina perigosa pra elas (TV MIRANTE, 2021a).

Eu também sou usuário da Rodovia BR-226, nesses anos (desde 2017) em que mantenho contatos com indígenas da Cana Brava, somando o período dessa pesquisa (desde 2019), me desloquei inúmeras vezes tanto no trecho que compreende os 23 km

cortando a Terra Indígena como no sentido São Luís ou Teresina. Então posso afirmar que outros trechos fora da Cana Brava são tão ruins quanto ou mesmo, até piores⁴⁸. No entanto, é fato que entre Grajaú e Barra do Corda, uma distância de 118 km, quando comparados os trechos, esses 23 km da rodovia cortando a Cana Brava são piores. Assim, a redação da reportagem destaca o fator “terra indígena” como sinônimo de “quase todo o trecho ruim da rodovia”, o de intensa “buraqueira”.

Esse segundo ato é concluído com a única participação indígena na reportagem. Depois de enfatizar as condições mais específicas da rodovia dentro da Cana Brava, beirando ao sensacionalismo, destaca crianças indígenas arriscando-se, tapando buracos por dinheiro, o repórter finaliza: “E além do risco, os índios também sofrem quando precisam sair das aldeias” (TV MIRANTE, 2021a). Eis que a nossa única personagem indígena aparece no ar, ele mesmo, nosso conhecido Heraldo Leão Guajajara. Em seu Fiat Uno azul, com seu habitual semblante risonho, entremeando seu perfil entre a câmera e o para-brisa, fala na reportagem: “Essa semana mesmo, eu vindo da Barra do Corda, caí num buraco desse aqui, o pneu estourou e o carro cheio de índio e a gente trafega aqui, anda aqui todo dia, aí quase todo... é direto, a gente tem que ir pra Barra do Corda mandar balancear e alinhar o carro” (TV MIRANTE, 2021a).

Na sequência, cortes de imagens de trechos com muitos buracos e os veículos tentando desviar. No último ato da reportagem, a redação segue para uma conclusão indicando possíveis culpas e responsabilidades da precária e aguda situação da rodovia. A voz de Alex Barbosa acompanha as imagens dizendo:

O DNIT, órgão responsável pela BR, informou que tem um contrato ativo de 14 milhões de Reais com uma empreiteira pra manutenção desse trecho da rodovia, mas diz que os índios da região impedem a execução de serviços dos reparos e informou que desde 2014, vem negociando com a FUNAI e com o Ministério Público Federal um meio de garantir a segurança dos operários, no próximo dia 23 haverá uma outra reunião. Enquanto isso, o asfalto já praticamente sumiu em alguns trechos. E precisando passar tão devagar, os motoristas sabem que além do limite da paciência e do risco de quebrar os veículos, há outra ameaça quando escurece (TV MIRANTE, 2021a).

Para contextualizar o caráter de ameaça que a reportagem enquadra tal trecho em Terra Indígena, o depoimento do quinto caminhoneiro, um jovem rapaz de camisa vermelha, Nilmar Costa Lima corrobora: “É roubo, assalto, a estrada ruim, aí a gente só

⁴⁸ Até a cidade de Presidente Dutra, a BR-226 desvia no sentido Teresina-PI, na rota sentido São Luís, a rodovia federal passa a ser a BR-135. Entre Barra do Corda e Tuntum, há trechos muito ruins e outros péssimos até Presidente Dutra. No sentido contrário, da TI Cana Brava sentido Imperatriz, a BR-226 também tem trechos em péssimas condições entre Sitio Novo e Porto Franco.

sofrendo, todo dia a gente passa aqui num sofrimento desse” (TV MIRANTE, 2021a). A conclusão da reportagem segue desenvolvendo-se no apoio de mais depoimentos, mais um caminhoneiro, o sexto, identificado como apenas Marcos, um senhor de boné, óculos e máscara recebe a reportagem na boleia do caminhão em pleno movimento. As imagens são geradas com planos movendo-se entre o motorista na cabine e a visão panorâmica da estrada a frente. O repórter diz que “Marcos é caminhoneiro a 35 anos e conta que poucas vezes encontrou estradas tão ruim quanto essa”. Esse profissional do volante complementa: “Rapaz, é difícil de mais cara, a gente já vem cansado de estrada já né, aí pega uma estrada dessa aqui, não rende, aí a noite tá passando aqui, é perigoso demais, complicado, só Deus na causa” (TV MIRANTE, 2021a).

O repórter traz outras informações da rotina de trabalho do experiente caminhoneiro: “Carregando adubo, ele passa dez vezes por mês em média pelo trecho crítico da rodovia, viajando entre Goiânia e Fortaleza”. O Senhor Marcos encerra sua participação de tom angustiado apontando: “Perde muito tempo, paciência, atrasa a mercadoria do cliente”. Antes, ainda responde uma última pergunta: “O senhor já chegou a quebrar por aqui?”, de forma curta e com um peculiar chiado no final, indicando ser natural da região, Seu Marcos exclama: “Já, quebrei já, hiiiiiii!” (TV MIRANTE, 2021a).

Nos últimos momentos da reportagem, Alex Barbosa arremata: “A BR-226 é mais um retrato da situação das BR’s no Maranhão. Nesta série de reportagens, 2 mil km de estradas federais pelo estado e em todas elas, ouvimos desabafos parecidos, quase um consenso entre os motoristas que andam pelas nossas rodovias”. A conclusão é marcada por uma sequência curta de mais depoimentos. O sétimo e último caminhoneiro, um homem sem camisa que não é identificado, aparece indignado gesticulando no alto da boleia dizendo: “O único estado que é uma vergonha, chama Maranhão”. Enfim, o desfecho com mais duas falas na sequência. Sem identificação, uma mulher no banco do carona de um carro de passeio diz: “O Maranhão, infelizmente não tem mais estrada” e um motorista em outro carro pequeno, acompanhado de um rapaz, finaliza: “Estrada no Maranhão não vale nada viu cara!”. Corta para o cenário no estúdio, a apresentadora do Jornal da Mirante, Tayse Feques, em nome da reportagem esclarece: “nós procuramos a FUNAI hoje no fim da tarde pra falar sobre **a acusação de que os índios têm impedido as obras na rodovia**, mas até o momento, não recebemos resposta” (TV MIRANTE, 2021a, grifo meu).

Não é difícil notar no conjunto da reportagem, a tendência de culpabilização dos “índios da BR” no que se refere ao “caos na rodovia”. Tal culpa recaída como imagem dos Tentehar da T.I Cana Brava frente as populações locais das cidades da região, é prevista pelos indígenas e assim, as agências dentro do *modo Maíra* e sua principal dinâmica apresentada no regime de *aproximações controladas*, entram em ação para manipulação das diferenças e seus dados. Ou seja, concorrem para inversão ou reversão das imagens negativas e mesmo não logrando pleno êxito nesse objetivo, é importante marcar posição nesse jogo, fazendo contrapontos e disputando a construção das versões da realidade das relações Cana Brava-BR-226 com a mídia e com as opiniões públicas regional e nacional.

O trecho da reportagem que mostra indígenas tapando buracos, imagens de mulheres e crianças no meio do “caos da BR pedindo esmola” e fazendo barreiras identificadas como “pedágios” pelo uso de cordinhas erguidas, contrasta com trecho similar da matéria anterior, da mesma série de reportagens. Na BR-316, em trecho não-indígena entre as cidades de Santa Inês e Zé Doca, homens e mulheres também expostos na estrada, fazem esse serviço de “tapa buraco”. O mesmo repórter, Alex Barbosa introduz: “Em alguns trechos, o alívio provisório vem das mãos de quem faz o serviço que as autoridades é que deveriam fazer”. Um homem surge tapando buracos e logo recebendo um trocado de um motorista e para câmera fala: “valeu amigo, na hora!” e um outro motorista, Janilson Costa fala a reportagem: “era pra ser os órgãos que a gente paga o imposto direitinho aí, tá é feio os buracos, é obrigado os cabra quebrar um galho aí”. Bethânia Brita surge tapando um buraco com uma enxada e a legenda a identificando como desempregada: “tô dando uma ajuda pros motorista, por causa de assalto, muitas coisa, né não?” (TV MIRANTE, 2021b).

No contexto da BR-226 recém asfaltada, no ano de 2004, um advogado e escritor grajauense que publicou um estudo histórico local, relata sua viagem de carro de São Luís a Grajaú, cita sua passagem pela Cana Brava, fala das várias aldeias nas margens da rodovia e logo depois, no primeiro distrito fora da Terra Indígena, numa parada no Povoado Sabonete, um caminhoneiro vindo na direção contrária encosta e lhe pede informação:

E aí companheiro? **Como é que estão os índios?** Ficamos como que abobalhados. A pergunta nos chega em um instante de alheamento - produto da mente ocupada. Repentinamente – quando o caminhoneiro começava a nos considerar meio doido ou surdo, no mínimo - percebemos a simplicidade da interrogação e respondemos: **bem, estão calmos, pode ir tranquilo.** Na

dúvida, o motorista vai procurar outro que corrobore a afirmação (COUTINHO, 2006, grifo meu).

O relato acima, expressão do cotidiano dessas relações interétnicas pela via da BR-226, forma uma boa base para compreensão da lente não-indígena sobre a Cana Brava e sua população “no meio do caminho”. Essa ótica *karaiw* não poderia deixar de ser evidente no tom sensacionalista da reportagem apresentada, sobre pessoas indígenas tapando buracos, expostos ao risco abordando uma situação de vulnerabilidade ou mesmo, de marginalidade dessas pessoas em seus vários sentidos veiculadas na última matéria da série jornalística, a única que trata de uma rodovia em contexto indígena.

Em tom que transita entre o sutil e o explícito, a matéria anterior sobre outra rodovia federal, a BR-316, mostra homens e mulheres não-indígenas como trabalhadores no “caos”, como mitigadores da situação da estrada, “quebradores de galho”, sendo até citado que eles fazem o serviço que órgãos públicos deveriam fazer, ou seja, a imagem é positiva. Enquanto o retrato emoldurado pela matéria na sequência, apresenta genericamente os indígenas enquanto povo, população as margens da BR-226, “os índios da BR” como parte integrante e promotora do “caos”.

Logo no início dessa pesquisa, acompanhei em 2019 uma audiência pública na aldeia Coquinho, com presenças de representantes da FUNAI e do Ministério Público Federal para tratar justamente de obras de recapeamento da BR-226 no trecho que atravessa a T.I Cana Brava. As falas indígenas demonstravam preocupação com a imagem tentehar diante da sociedade regional, uma liderança assim se pronunciou depois de reclamar da morosidade que os órgãos competentes estavam tendo com relação ao passivo de compensações a população a partir do licenciamento ambiental da rodovia que desde o primeiro asfaltamento entre o final dos anos de 1990 e o começo do ano 2000, nunca que foi concluído:

E também tá tendo muito assalto, nós tamo sendo visto, mal visto pelo povo branco, que os índios, poder ser o índio, os índios, não sabe dizer qual índio né? Os índios tá fazendo assalto e nem sabe se é índio ou é branco que fica fazendo o assalto. Então, por isso que a gente se manifestou pra chamar atenção pra gente conversar e ter segurança pra os índios e ter segurança tb pra os povos que passa nessa BR (Liderança Indígena A. Audiência Pública. 19/08/2019).

Quanto a expressão “a gente se manifestou pra chamar atenção”, essa liderança está se referindo eventualmente as inúmeras vezes em que a BR-226 foi bloqueada, seja por cobranças variadas em torno das carências de políticas públicas nas áreas da saúde e educação como pela falta de segurança da população as margens da rodovia, expostas a

muitas ameaças a integridade e a condição social indígenas. Um histórico de mais de duas décadas de atentados violentos, atropelamentos, criminalização decorrentes de assaltos na área e deteriorações da imagem tentear na região. Tempos depois da reportagem da Mirante, eu pedi que Heraldo relembra-se o episódio antes e depois da sua fala, sua participação que foi ao ar no jornal. Puxou pela memória que naquele dia, estava um pouco apressado para resolver coisas em Barra do Corda, estava no carro com sua esposa e mais alguma outra pessoa:

Aí eu sei que a gente já encontrou já o pessoal da reportagem lá bem em cima já. Aí cada carro que tá eh, parado, tava abordando cada carro depois da... lá na aldeia Sapucaia. Aí tem uma subida e quando a gente subiu, a gente já descobriu já o pessoal bem em cima já. Aí eu não sabia qual era a pergunta que eles iam fazer, aí mandaram parar (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Então ele rememora mais ou menos o que disse a reportagem e o que na verdade queria e deveria ter dito:

Aí perguntaram a respeito do que que a gente achava da situação da estrada, porque eu ia eu ia eh jogar a situação, eh... só tudo do governo está entendendo eu ia falar eh... do problema que a estrada tem nos causado, a quantidade de mortes a cada ano tá entendendo? Eu ia falar dessas situações e é o que eu sempre falei, o senhor sabe disso, né? (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Meio que pego de surpresa, ele ponderou e mediu sua fala, a única indígena na reportagem e disse ele sabia. Tinha ciência que seria provavelmente o único parente a falar, tinha que equilibrar sua presença como indígena usuário motorista e morador da BR-226, aparando arestas dessa comunicação que visa sobretudo um certo público, a evidente audiência *karaiw* na região.

Aí, mas só que a fala já foi outra, tá entendendo? Aí porque, acho que uns dois dias antes, num lembro direito, eu tinha perdido acho que um pneu, estourou, a gente quase sofreu um acidente e por conta disso, foi a minha fala mais, foi por conta disso né? Foi da situação perigosa que nós, os indígenas que tinha carro também passavam. Era o problema da má condição na qual a estrada se encontrava ali naquele momento, né? Então, mas só que depois, quando cheguei lá embaixo eu fiquei refletindo enquanto descia a ladeira, mas refletindo naquilo que eu poderia ter falado. **Eu dei a volta tá entendendo? Pra falar aquilo que realmente eu queria falar** (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023, grifo meu).

Foram os ecos do *modo Maíra* na cabeça de Heraldo, poderia ter falado mais, se aproximado mais, mais ou menos com 1 km de distância, ele manobrou para retornar, mas o carro da reportagem já tinha saído daquele ponto. Em meio a pressa, a surpresa da reportagem, a fala que foi ao ar e a fala que deveria ser dada, retornar era preciso. Heraldo

sabe do peso de sua voz como liderança, como um Tentehar da Cana Brava, todas as oportunidades de participação são devidamente consideradas dentro de um contexto de comunicação e de necessária manipulação da imagem tentehar na região. No início dessa pesquisa, ficou marcado na minha memória e consta nos meus arquivos, um hediondo áudio, bastante violento e cruel que circulou nas redes sociais da região e inclusive nos grupos de mensagens instantâneas integrados por indígenas⁴⁹, sendo duramente combatido por eles. Em tal trecho repugnante, um homem *karaiw* escancara seu ódio e seu racismo:

O caba tem que passar naquela aldeia alí rapaz, é com a metralhadora dentro do carro, atirando de um lado e do outro pra não escapar nem os pequeninim que tá mamando ainda, pá matar é tudinho. Mas o povo não faz isso, deixa os caba humilhar de todo jeito. Eu quero ver se ele entrar na frente do meu carro pra mim dar uma carona pra eles no capô até na Barra do Corda. Uma metralhadorazinha resolvia, o caba atirando do lado e do outro, até os pequeninim que tão mamando ia pro inferno (Transcrição de áudio B. 09.04.2019).

Os Tentehar da Cana Brava são plenamente conscientes do grau de deterioração que sua identidade sofre, principalmente entre os regionais de Barra do Corda, desde o evento da Revolta de Alto Alegre em 1901. Eles sabem da marca que lhes foi gravada, visto que a sociedade envolvente constrói uma teoria do estigma, “uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social” (GOFFMAN, 1988, p.15). Entre essas diferenças ou marcas, somam-se os estigmas que Goffman (1988, p.14) chama de tribais de raça, nação e religião, esses “que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família” ou no nosso caso em questão, toda uma população, um povo indígena.

É simbólica e significativa na mensagem odiosa mais acima, no trecho abjeto e inescrupuloso que faz referência as crianças pequenas, aquelas que ainda estão amamentando, a sua eliminação precoce está no raciocínio que entende por um corte abrupto na continuidade ou ainda, no crescimento demográfico do povo indígena através do seu extermínio, a sua exclusão total da sociedade, a sua inexistência. Esse complexo reside na respectiva ideia de “perigo e ameaça” que esses “índios da BR” oferecem a

⁴⁹ Trata-se do grupo de WhatsApp intitulado Atos & Fatos Indígenas - MA. Eu fui adicionado ao grupo e depois que troquei de aparelho de celular perdi esse contato. Atualmente, fui adicionado a outro grupo indígena da região, chamado de “Terra, Saúde, Educação”. Criado por Magno Guajajara em 01/12/2019, esse grupo conta com 290 participantes, o fluxo de mensagens é intenso e seu movimento segue por todos os dias da semana.

sociedade *karaiw*. Algo que de alguma forma, se reconecta com certas nuances do histórico de contatos com os “brancos” na região, com noções de relacionamento interétnico dramáticas do passado, como num dos fatores que levou a revolta indígena e a Guerra de Alto Alegre em 1901: a interrupção forçada de vínculo das crianças tentehar com seus pais e suas aldeias, essas que ficando cativas no internato escolar dentro da metodologia catequética capuchinha que pretendia “civilizar” o povo, ou seja, descontinuá-lo como tal, como indígena, a partir da evangelização das crianças no presente, evitando o indesejável e nocivo, o “selvagem futuro indígena pagão”.

Essa degradação do outro (indígena) na situação de fronteira intensificada na e pela rodovia que na história da colonização é um elemento específico, é a ponta de lança viabilizando projetos de “civilização” que avançam por esses caminhos rasgados sobre os povos em suas terras julgadas não só como vazios demográficos, mas como “esvaziadas de humanidade”. Esse “vazio” humano, sempre foi uma retórica do capital desde seus primeiros estágios mercantilistas. Como afirma Viveiros de Castro (2011), tal ecossistema fora composto e ainda é, apesar dos pesares, de muita gente (humana e não-humana) coexistindo junto com a floresta,

a Amazônia jamais foi um vazio humano antes da invasão europeia; ao contrário, seu nadir demográfico foi alcançado após a invasão, em resultado das epidemias, dos massacres metódicos, dos descimentos forçados das populações nativas para ixação em missões e feitorias, e outras externalidades do Destino Manifesto do Ocidente (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.5).

Esses movimentos compreendem indígenas como elementos que devem ser “removidos” por tais frentes de expansão. Assim, o pensamento abjeto do áudio está estruturado nessa noção de fronteira estriável, a mesma que se repete historicamente de forma a configurar o que Krenak (1999) chama de *eterno retorno do encontro*, no qual, para muitos povos, o massacre das invasões seiscentistas é atualizado nos assassinatos do dia corrente. Sendo o Maranhão, uma zona de muita reincidência destes maus encontros (G1, 2023c) Por isso, tais expressões de ódio cotidiano são parte de uma estrutura necropolítica de hegemonia epistêmica ocidental que discerne racialmente e considera a vida de povos e populações como descartáveis (matáveis) ou entraves ao “desenvolvimento”, sendo submetidas ao poder regular da morte (MBEMBE, 2018).

Portanto, há um *modus operandi* dos agentes dessas frentes, seja qual empreendimento explorador for (garimpo, mineração, extração de madeira, borracha, hidrelétricas, barragens, projetos agropecuários, rodovias) ou mesmo projetos de

colonização com assentamentos. Tais estabelecimentos dependem da abertura de estradas que como vicinais no primeiro momento ou em paralelo com obras mais vultosas como rodovias, ramificam-se nas entranhas das terras em caminhos formando “espinhas de peixe” (CORDEIRO, 2021). Movimentos que compartilham como procedimento, o tratamento dos corpos/povos que encontram pela frente, como no fato que Souza Martins (2018) relata no massacre de invasores no mando de uma empresa seringueira aos Cinta-Larga na década de 1960, tão similar aos contextos dos Tentehar e demais povos nos idos de 2020. Havendo assim nessas (des)humanidades uma linha tênue e muitas vezes borrada entre o áudio/fala de ódio e a ação concreta de violência: depois de metralharem a população de uma aldeia, ouviram um choro abafado de uma criança, conferindo o extermínio entre corpos crivados de balas, uma mãe ainda viva que fora violentada e sua filha sobrevivente foram executadas. “Isso depois de o principal responsável pela firma ter dito diante de testemunhas: ‘Estes parasitas destes índios sem-vergonha... Já é tempo de acabar com eles, de liquidar com eles... [...] Vamos liquidar com estes vagabundos’” (SOUZA MARTINS, 2018, p.144).

Assim, o repugnante áudio é justificado na noção genérica de que tal trecho entre Grajaú e Barra do Corda passando pela Terra Indígena é ameaçador da “civilização” que a rodovia leva ao cabo, visto que na sua condição de asphaltada, seu grau desenvolvimentista não é mais germinal e nem uma promessa do “progresso”, mas uma realidade que deve se mostrar um fato irreversível. Dessa forma, constitui-se um determinismo que define tal extensão de 23 km em área indígena da Cana Brava como problemática, uma famigerada “zona de crimes” e distúrbios de muitas ordens. Assim, o tema dos assaltos faz-se recorrente em todas as tratativas de regularização ambiental da BR-226, pois entre tantos impactos socioambientais dessa obra, os danos à imagem, à identidade indígena são enfaticamente considerados pelos Tentehar. Dirigindo-se ao Promotor do Ministério Público do Maranhão, Eduardo André Lopes presente na audiência pública, uma liderança joga com as dinâmicas da *aproximação controlada*:

Agora a gente tem que fazer uma reunião no local da gente que a gente fica confortável né? Mas um lugar (inaudível) pra gente fica difícil, e aqui também nós sabe respeitar os outro, respeitar autoridade, respeitar qualquer pessoa que chega pra dialogar com a gente. Nós estamos aqui pra ver como é que a gente vai fazer, porque agora pouco eu falei, essa BR tá trazendo problema pra nós e quantas pessoas morre por ano atropelado e vão dizer que não, tava assaltando, talvez o índio tá bebo na estrada, tá pulando no meio da estrada, o carro vai, passa por cima e não tá nem aí, aí não tem nem providência. Um parente vai achar ruim, vai se vingar de qualquer pessoa, aí fica, a coisa complica, aí se envolve um bocado de gente, é polícia, é não sei o quê, aí quem

fica sendo mal visto todo tempo são nós. Então o quê que a gente vai fazer? A gente vai pedir segurança pra ficar nesta BR, também pode diminuir esse problema, porque problema maior que tá trazendo aí é falar de assalto, assalto, todo dia é assalto, é índio, é índio, é índio. Quando vem o povo lá do Alto Brasil pra ter assalto pra cá, vão falar que é o povo do Alto Brasil? Quando vem alguém de Barra do Corda fazer assalto aqui, esses trecho aqui, porque aqui é um trecho que ninguém pode fazer nada (Liderança B. Audiência Pública. 19/08/2019).

O grau de controle na aproximação do problema em questão é calibrado logo no quesito espacial, demarcando os domínios nas negociações. Essa reunião foi na aldeia Coquinho, mas nem sempre é assim, na maioria das vezes, esses momentos ocorrem fora da Cana Brava, algo sempre pontuado, reclamando a garantia de presença indígena nas questões ligadas a tais problemas impactando o povo Tentehar, como exposto logo no início da fala acima, busca-se que esses ritos da burocracia estatal ocorram na presença das lideranças apoiadas pela população em sua casa. Em seguida, ele combate discursivamente uma das justificativas mais frequentes quando “brancos” atropelam indígenas na rodovia, de que a culpa é do “índio bêbado” ou a de que estes condutores, estão sempre se defendendo de uma tentativa de assalto e das ameaças que essa população oferece ao não-indígena, o mesmo servindo para fuga sem prestação de socorro às vítimas. Essa liderança segue bem enfática na sua denúncia quando diz que

Aqui, nós não tem contato com..., aqui, nós não tem como entrar em contato com a polícia, pra chamar a polícia, aqui já fez várias vezes, teve um assalto bem aqui na frente, quando eu cheguei lá, tinha umas 4 pessoa lá, todo armado (inaudível). Peguei o carro, fui lá no Alto Brasil chamar a polícia, quando chega lá, - não, vou não, tava tudo com arma? Que arma que ele andava? Rapaz, ele andava com escopeta, falei pra ele. - Não, vou não. Procura lá, que arma que tu usa? Aí ele disse: - Não, não vou não. Rapaz, mas eu fiquei com raiva, fiquei com tanta raiva. Rapaz, vamo embora, vai lá, você tem a arma boa também não? - Há vou nada, o cara tá bem armado. Agora, pra dizer, usar o nome dos índio é fácil né? Quando o índio vai dizer uma coisa dessa, vai chamar a polícia, não vem, a polícia tem medo de vir (Liderança B. Audiência Pública. 19/08/2019).

Nesse sentido, pontua-se que os indígenas são triplamente vítimas, tanto dos “brancos” motoristas como dos “brancos” policiais e dos “brancos” invasores e assaltantes associados a indivíduos indígenas ou não. Aproveitam-se do fator “área indígena”, na sua vulnerabilidade para criminalidade operar e escamotear esses sujeitos, seja passando-se por indígenas ou evadindo-se com alguma facilidade das forças policiais que quando operam na área, os alvos costumam ser outros que não os *karaiw*, pois dirigem-se repressivamente aos indígenas em geral. E para tal quadro, os Tentehar como cidadãos, tentam recorrer as autoridades policiais dos povoados próximos e frustrados por

certos agentes públicos, acabam também vitimados pela omissão ou mesmo, pela escancarada negativa de socorro e qualquer atendimento.

Trata-se de uma realidade cercada e atravessada por práticas racistas que inflexionam o racismo à brasileira estabelecido em seus aspectos de ocultamento e de diluição nas superfícies das relações sociais envolvidas na dita “democracia racial”. Distintamente, o racismo contra povos indígenas que muitas vezes não é considerado como tal, até mesmo, afastando-se tal problema como analisável pela categoria do racismo como conceito, em contextos como o da Cana Brava/BR-226, este não se faz velado, mas exposto e justificado pelos algozes, por isso, sustentado e explicitado no cotidiano (MILANEZ *et al*, 2019). Não obstante, tal atmosfera de ódio que produz discursos e culmina em atos e fatos, vem se tornando cada vez mais frequente. A exemplo das manifestações de ódio visceral dirigidas aos Tentehar da Cana Brava que ainda choravam as mortes de dois parentes, os caciques Raimundo e Firmino Guajajara, alvejados por assassinos que dispararam de um carro que passava na BR-226 enquanto lideranças acabavam de sair de uma reunião com a Eletronorte na aldeia Coquinho (SOUZA, 2019). Em meio a mais um protesto bloqueando a rodovia, regionais reagiam nas mídias com áudios nas redes sociais que foram enviados pelos próprios indígenas a uma agência de notícias⁵⁰ como forma de denunciar tais crimes de ódio.

A reportagem traz alguns trechos transcritos dos áudios que na matéria, constam na íntegra. Neles, Farias (2019) descreve algumas falas: “[...] homens e mulheres trocam conversas e opiniões sobre os indígenas, chamando-os de “vagabundos” e “bando de safados” e acusando-os de ‘roubar e saquear’ os motoristas que circulam na BR-226 e de ‘não influenciar em nada em Barra do Corda’”. Os discursos dão conta da relação que o ódio e o racismo encontram no apoio ou na complacência do governo vigente na época. Nesse trecho, uma pessoa entusiasmada diz que ““O Bolsonaro era para soltar o Exército no meio da mata, umas 50 carradas da PM, Civil, Exército, para matar tudo quanto era índio. Não era para ter nenhum índio da face da terra. Era para matar tudo’ [...]”, nesse outro, conclama-se: ““Por isso que sou a favor do Bolsonaro. Índio não tem direito a nada, índio é igual a gente. Principalmente esses da Barra do Corda’, diz ele, endossado por uma terceira pessoa, que diz: ‘A gente tem que ser a favor do Bolsonaro, tem que meter a taca nesses índios, mandar matar é tudo esses índios’” (FARIAS, 2019).

⁵⁰ A agência de jornalismo independente e investigativo Amazônia Real foi fundada em 2013, é uma organização sem fins lucrativos e busca dar visibilidade as populações e questões da Amazônia. Sua sede fica em Manaus-AM. Seu endereço eletrônico: <https://amazoniareal.com.br/>

Tal realidade está ancorada na renovação de paradigmas evolucionistas civilizacionais de assimilação e integração dos povos indígenas, ainda mais evidentes e agudizados nos últimos anos, na esteira de um desenvolvimentismo autoritário e de soberania militarista, sobretudo para região amazônica e suas populações. Uma crônica impetuosa de uma política indigenista de destruição socioambiental marcada pela passagem do bolsonarismo espalhando-se com seus extremismos políticos e ideológicos na sociedade brasileira a partir do poder central (2018-2022). Amplificando-se e ramificando-se com grande vulto e apelo populista de extrema direita, o bolsonarismo esteve presente ordinariamente em grande medida, por intermédio de aparatos e sistemas digitais de comunicação. Assim, (des)orientando um certo perfil de público para (re)produção de pós-verdades, derivam manifestações que tomam certos grupos como alvos no seu imaginário maniqueísta e intolerante, inimigos de uma construção de nacionalismo e de um conservadorismo moral. Grupos que nessa ótica extremista, devem ser combatidos e aniquilados, entre eles, ou com maior ênfase, os povos e instituições que se relacionam e se articulam na defesa dos direitos humanos, das questões sociais de minorias e das pautas ambiental e climática (BARRETO FILHO, 2020; CESARINO, 2022).

A despeito desse quadro de vulnerabilidade e ameaças, a resistência tentehar é observadora das possibilidades de ação. Ponderando entre limites da *aproximação controlada* no que se refere aos freios e pesos das “leis dos brancos” e de suas consequências para o povo Tentehar, há iniciativas indígenas no cumprimento das “leis e da ordem”. Assim, operam uma determinada ética da relação interétnica: “*Se nós vê uma pessoa bem aqui fazendo alguma coisa de mal, a gente liga pra ele, ou vai lá buscar, chamar ele*” (Liderança B. Audiência Pública, 19/08/2019). Esse senhor segue firme e não se inibe ao referir-se aos agentes públicos omissos procurados e solicitados quando cita outro episódio onde o mesmo, acompanhado de parentes, foi em busca de auxílio policial: “*E ficou com raiva, demorou pra ir, o rapaz disse que deu vontade de tomar a arma dele pra ir prender esse assaltante, mas só que isso é crime também né, ficava lá preso né, então, fica difícil pra gente*” (Liderança B. Audiência Pública, 19/08/2019).

Frequentemente, lideranças fazem críticas a deterioração da imagem tentehar na região por meio dessa acusação generalizante de “índios assaltantes” entre outros supostos ilícitos imputados como o de atear fogo na própria terra ameaçando fazendas limítrofes. As defesas contra essa imagem, são sempre latentes nas falas indígenas como as proferidas por uma das lideranças da aldeia El Betel, Elemilton Guajajara:

Falando em impacto ambiental agora, quem passa dia e noite nessa BR aqui, a situação tá ruim, a pessoa não vê mais mata, nós tamo falando é Terra Indígena, vê só capim, o fogo tá se arrastando aí é queimando tudo e isso pra nós é tristeza que tá. O impacto já começa da BR, os Karaiw, os caminhoneiro passa e joga fogo, não, é os índio, porque toda coisa agora, não, é os índio. Isso já tá na mídia, os branco que não são índio, fala assim: os índio, mas não sabe separar de meia dúzia. Isso, nós indígena da BR, a gente tá numa situação que nós, a gente tem vergonha de dizer, não, tu mora na BR? (inaudível), nós? Alguns, não todos, tem os professor, tem agente de saúde, tem os técnico que trabalha. As vezes a pessoa vai tirar seu saláriozinho por mês, o pessoal da loja fala: - fez alguma coisa de, roubou, por isso tá comprando esse tipo de coisa, o cara nem pode mais andar com celular bom (inaudível), a gente é mal visto por isso (Elemilton Guajajara. Audiência Pública. 19/08/2019).

Logo depois da reportagem “No rumo do caos” ir ao ar em março de 2021, uma semana depois, ocorreu uma reunião de lideranças indígenas da Cana Brava com o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) para tratar das obras de repavimentação e manutenção da BR-226, algo que não ocorria desde a última reforma entre 2015 e 2016, período no qual, mais duas vidas tentehar foram ceifadas no contexto da rodovia: um menino de 6 anos, Jonilson Militão Guajajara e seu pai, Zézinho Militão Guajajara foram atropelados na altura da aldeia Coquinho por um caminhão pipa usado pela empresa contratada para as obras da BR-226, o motorista evadiu-se sem prestar socorro (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2015; G1, 2015). Na reunião, Kerliane Guajajara, nora do cacique Luciano da aldeia Coquinho, essa jovem liderança em sua fala, não deixa de pontuar tal episódio das mortes anos atrás abordando inclusive a reportagem televisiva que abre este capítulo:

A reportagem que apareceu na Mirante que eu assisti, eu não sei se vocês todos assistiram, falaram assim: um caos de tráfego dos caminhoneiros, tão pensando nesse caminhão. Não tão pensando qual é o caos que causa pros índio, infelizmente nós somos atingidos, nós somos todo tempo eh confrontados, dizer que nós estamos impedindo a fazer. Culpam a gente. Infelizmente, a gente quer uma melhoria no convívio melhor. Porque não podemos deixar de dizer que aquilo que acontece, a máquina vai fazer barulho, a máquina pode matar como tem matado e nem sabe disso, né? **Não sei se o doutor Hilton tá sabendo, mas quando foi a CCM, eu não sei se é a mesma empresa, mas houve fato de morte dentro da BR né?** (Kerliane Nascimento Sousa Guajajara. Reunião com o DNIT em 29/04/2021, grifo meu)

Nessa fala, Kerliane traz a recorrente defesa tentehar diante das generalizações amplificadas por canais de comunicação e mídia da região, espalhando que “os índios da BR” impedem melhorias na rodovia e que são eles, os “donos do caos”. Ela simplesmente pondera lançando a pertinente questão: caos para quem? Para caminhoneiros que trafegam na estrada ou para a população que vive e morre nas margens dela? Diante da

audiência atenta das autoridades presentes⁵¹, entre elas, o Procurador do Ministério Público Federal do Maranhão (MPF-MA), Hilton Araújo de Melo, Kerliane faz questão de lembrá-lo da tragédia ocorrida na última vez em que máquinas pesadas para reparar a BR-226 estiveram na Cana Brava.

Dado o grau de agressividade e animosidade interétnica, os Tentehar combatem com veemência qualquer desinformação ou discurso de ódio que venha das sociedades regional e nacional. Para tanto, variadas estratégias são formadas e praticadas como a reivindicação de que em plena Terra Indígena, fosse implantado um posto da Polícia Rodoviária Federal (PRF). Desde o início da instalação e operação da rodovia em 1998, há pressões indígenas por maior presença policial na fiscalização e na segurança da população, o que só em 2010 foi recomendado pelo MPF-MA a PRF, pedindo a este órgão o estabelecimento de posto ou delegacia nas proximidades ou dentro da Cana Brava. Somente por volta de 2020, um posto policial rodoviário foi instalado distante da T.I, na saída de Barra do Corda sentido Presidente Dutra.

Essa demora e a localização do posto, demonstram que tais órgãos e políticas de segurança pública tendem aos interesses dos não-indígenas na região, a presença da PRF com posto longe do perímetro urbano e próximo aos indígenas seria considerada por essas elites locais um desprestígio e um desperdício de recursos públicos. Pois, há muitas pressões da sociedade regional para que forças policiais só adentrem a Cana Brava ostensivamente para repressão e proteção dos *karaiw* quando necessário. Há o clamor que as polícias tomem providências sempre no sentido de criminalização generalizada da população as margens da rodovia na Terra Indígena (FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS, 2011).

Desde o início das tratativas referentes a regularização da rodovia e sua respectiva e malfadada licença ambiental no avançar dos anos 2000, os Tentehar se ocupam de reivindicações no plano da segurança enquanto o número de indígenas mortos e vítimas da rodovia aumentava desde a pavimentação. No relatório de uma viagem de vistoria da situação da BR-226, o servidor da FUNAI Wagner Pereira Sena, deixa bem evidente a preocupação dos indígenas quanto a segurança. Depois de declarar os prejuízos dos

⁵¹ Estavam presentes o Prefeito de Grajaú, Mercial Arruda (até metade da reunião), o Vice-Prefeito de Grajaú Zé do Dimas, um vereador representando a Câmara Municipal de Grajaú, Talien que é secretária de agricultura, pesca, meio ambiente e assuntos indígenas de Jenipapo dos Vieiras e o Vereador de Jenipapo dos Vieiras, Lamartine Guajajara. O coordenador da FUNAI no Maranhão, Emanuel Cícero Ângelo, os agentes da FUNAI – Brasília, Gedeon Garcia e Daniel e o representante do DNIT-MA, Glauco Henrique Ferreira da Silva. O Procurador Hilton Araújo de Melo participou da reunião de forma remota ficando presente até o final.

flagrantes impactos por conta de “empréstimos” de material laterítico⁵² desde 1998 e não dirimidos pelo empreendedor, Wagner Sena aponta:

Outra constatação, motivo de grande preocupação e cobrança dos índios, foi a inexistência de um eficiente sistema de segurança à população indígena. O que se tem hoje é um conjunto de placas indicativas que obedece a um padrão adotado pelos órgãos rodoviários, que desconsideram as especificidades socioculturais de um grupo indígena. O resultado, no caso dos guajajara, tem sido decepcionante em seus objetivos de proteção e segurança dos índios e educação aos demais usuários da rodovia. Os redutores de velocidade (sonorizadores e quebra-molas) não foram instalados em quantidade suficiente e os que existem estão em péssimo estado de conservação. A maioria encontra-se danificada, não servindo aos propósitos da sua implantação. Os índios denunciaram, ainda, que o Governo do Maranhão só adotou providências após muitas reclamações e manifestação de descontentamento das Comunidades Indígenas, que chegou a fechar várias vezes a estrada. Mesmo assim, a implantação de quebra-molas só foi concluída nos últimos meses de 2002, e as placas de informação instaladas em abril de 2003, muito embora estas são exigências elencadas como condicionante da Licença de Instalação N.046/98, expedida em 18 de novembro de 1998. Quanto a outras medidas de segurança constantes da Licença de Instalação, e dos acordos subsequentes, como cercas, acostamentos especiais, vias paralelas, passagens de nível para pessoas e animais, abrigos para embarque e desembarque de passageiros, nada foi feito. Fato que demonstra que o empreendedor, possivelmente se prevalecendo da condição de ser o próprio Governo do Estado do Maranhão, pouco fez em observar qualquer das condicionantes da Licença Ambiental, conforme se pode confirmar nesta história [...] (SENA, 2003, f.311).

No período em que estive em pesquisa de campo ou em contato mais direto com moradores da Cana Brava (2021-2022), a situação quanto a segurança se manteve quase que a mesma, com algumas poucas melhorias realizadas na última intervenção do DNIT com obras de recapeamento e manutenção em 2021. A sinalização em geral, continua precária, as placas que indicam se tratar de uma área indígena estão danificadas, outras são ilegíveis ou cobertas pelo capim, as lombadas estão deterioradas ou são inexistentes em alguns trechos. Assim, não há nem o atendimento padrão das normas de segurança para uma rodovia federal comum e muito menos das especificidades recomendáveis desde os primeiros passos administrativos que foram descontinuados no sentido da licença ambiental, atentando para medidas e normas diferenciadas tratando-se de uma rodovia dentro da Terra Indígena. Para tanto, o técnico indigenista Wagner Sena concluiu no seu relatório que

Esta situação de negligência e omissão deu causa a um acúmulo de problemas socioambientais extremamente graves, o que hoje parece preocupar até mesmo o governo do Maranhão, pois se não bastasse os prejuízos ambientais, os índios

⁵² Para uso nas obras, tais elementos foram retirados diretamente do solo de 4 hectares da própria Cana Brava (SENA, 2003).

denunciam que, desde o asfaltamento da rodovia, 12 (doze) índios já morreram em acidentes na estrada [...] (SENA, 2003, f.313).

Assim, ao longo desses mais de 25 anos, os Tentehar aperfeiçoam sua resistência no *modo Maíra* e na seara da comunicação, no vazio das responsabilidades das autoridades e dos governos, muitas estratégias são desenvolvidas e executadas para a fiscalização, segurança, presença e controle da BR-226. Uma das primeiras observações que fiz a esse respeito e que me chamou muito a atenção quando passei a frequentar com maior intensidade a Cana Brava, foi a instalação de algumas câmeras de segurança em grandes árvores em pontos estratégicos da rodovia, os mais vulneráveis a acidentes e assaltos. Pensando se tratar de alguma iniciativa estatal, deparei-me com um sistema de vigilância que estava sendo implantado com sala de monitoramento na aldeia Monalisa. Uma iniciativa tentehar apoiada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil na época, mediada por um de seus membros na Cana Brava, o cacique Magno Guajajara.

Outro equipamento incorporado a esse sistema de segurança é o rádio comunicador. Sempre em alerta, em muitas aldeias das margens da rodovia, há aparelhos de rádio que entre as inúmeras funcionalidades, há a de *espionagem*. Algumas vezes, geralmente na parte da noite, fiquei a escutar com Heraldo as conversas dos *karaiw* passando pela rodovia. Cientes que os caminhoneiros usam rádios para comunicação nas estradas, há quase sempre um rádio mantido nas frequências mais comuns usadas nos sistemas dos caminhões (Rádio PX). Numa conversa com Heraldo sobre, é possível ter uma boa dimensão de quão importante esse equipamento é na vida da Cana Brava. Falando sobre o uso desse equipamento:

É uma forma de espiar né? Isso é como se fosse espionando aquilo que eles falam, né? Ou seja, eles não sabem o quê que... se tem ou não gente escutando ele, mas sempre tem. Os rádios, às vezes em várias frequências diferentes, geralmente, o caminhoneiro ele vai usar a frequência de 1 a 5, ao 6, daí pra trás só. Então, geralmente quando a gente tem vários rádios, né? (Heraldo Leão Guajajara. 03.06.2023).

A espionagem é mais uma faceta do regime de *aproximação controlada*, a tal ponto de não ficar apenas na escuta passiva, por vezes, os caminhoneiros que falam o que querem entre os seus, (re)produzindo equívocos e discriminações sobre os Tentehar, escutam as vozes indígenas de uma maneira um tanto quanto pedagógica. Portanto, Heraldo pontua: “*E quando é alguma coisa que a gente pode responder, a gente responde também, né, sempre tem sido assim, a gente responde. Alguma coisa que não é daquela forma que o caminhoneiro pensa*” (Heraldo Leão Guajajara. 03.06.2023). Lembrou ainda

que tal uso não é comum apenas na Cana Brava, mencionou que os parentes da T.I Araribóia tem muita experiência com esse sistema de comunicação por conta dos Guardiões da Floresta que também tem essa função de fiscalizar e proteger o território por lá, só que com maior ostensividade. Assim, na iniciativa tentehar, esses equipamentos compõem um sistema independente de segurança e proteção da Terra Indígena. Assim, a aproximação se faz pelas ondas de rádio monitorando em tempo real a presença diária dos *karaiw* e de tudo que pode acontecer, mediando as informações prestadas pelos caminhoneiros que são prontamente filtradas e analisadas:

E aí, mas só que já houve comentários aí de caminhoneiro dizendo assim, tal lugar ocorreu isso, o acidente ou aconteceu algum assalto ou um suspeito andando na margem da BR ali, os caminhoneiros sempre comentam pra um outro caminhoneiro ter cuidado e é onde a gente diz também, que lugar será que é? E aí é dessa forma (Heraldo Leão Guajajara. 03.06.2023).

No caso da Sabonete do Leão, o uso dos rádios tornou-se mais eficiente primeiramente por necessidades internas, mas que não deixam de relacionar-se ao coletivo, visto que se tratava da integridade física do cacique da aldeia, Francisco Leão. Então, o que aparentemente surge para atendimento mais individualizado ou restrito a uma pessoa ou uma só aldeia, logo é cambiado para funções mais abrangentes da coletividade. Assim, Heraldo conta que no uso de rádios, no caso da sua aldeia,

[...] a primeira função, era de que... quando meu pai adoeceu, né? A gente falou assim, não, ele anda sozinho aí, vamos colocar um rádio nele agora. E também, temos alguns funcionários, né? Que as vezes cuidam dos nossos gado e aí tão lá as vezes aperreado e pedem reforços. É obrigado a gente ir lá ajudar e em épocas de queimada, elas têm uma função muito grande, né? Então a gente se comunicar entre nós e as distâncias percorridas muitas vezes em época de queimada são grandes e a gente tá em busca aí de estruturar isso, né? Tá correndo atrás de um drone aí, a gente conseguiu um assoprador, aí tem aquelas bomba e tem aquelas roçadeiras. Então, consegue... a gente sempre tem conseguido fazer um bom combate aí no alerta dos incêndio, mas que os rádios ajudam bastante, os rádio... é porque a gente não sabe o local exato aonde cada um tá e aí, as vezes a água acaba das bomba e aí quem é que é um às vezes quem tá com a bomba nas costas tem que percorrer um quilômetro, dois quilômetros de distância pra poder abastecer e com os rádios não, quem tá responsável pra levar água já sabe aonde cada um tá naquele local, né? No entorno ali. Então ajuda bastante. Só que os rádio tem ajudado em muitas outras coisas também, na época de algum problema, tá entendendo? De alguma ação rápida. Aí nisso tudo ajuda (Heraldo Leão Guajajara. 03.06.2023).

Figura 53. Contenção de focos de incêndio orientada por Heraldo Leão na aldeia Sabonete do Leão.
08.10.2021



Fonte: Arquivos do autor

O combate ao fogo na Cana Brava é uma constante nos meses de estiagem (julho-novembro), principalmente nos períodos mais quentes entre agosto e setembro. Por iniciativa tentehar, houve a criação de uma brigada indígena de combate a incêndios com apoio de algumas lideranças, entre elas, Heraldo e outros caciques que arregimentaram apoios externos de pessoas e instituições que doaram equipamentos e suprimentos para a brigada operar. Ela conta com brigadistas voluntários de várias aldeias e sua central está sediada na aldeia Monalisa sob o comando do cacique Magno.

O fogo é mais um dos elementos que é combatido duplamente pelos Tentehar, diante do evidente impacto material das queimadas, lidam também com a imputação feita pelos *karaiw* de “índios incendiários” da própria terra. A despeito da crença preconceituosa dos regionais, os indígenas não usam o fogo indiscriminadamente e descontroladamente, suas técnicas de manejo do fogo para fazer roças é ancestral e no caso dos Tentehar, pela relação de respeito e medo dos *karowara* donos da mata e dos animais, promovem um certo equilíbrio no uso desse elemento em seu potencial destruidor, visto que todas as ações desse povo são indissociáveis da vida espiritual (ZANNONI, 1999, ALMEIDA, 2019). Portanto, quando os incêndios não são naturais, é bem mais provável que estes tenham na sua maioria, de frente e de fundo, relação com

não-indígenas. Uma constatação de Heraldo ajuda nessa compreensão quando ele afirma que

a maioria dos incêndios, de alguns incêndios também professor, sempre começam às margens da BR, de motorista que joga cigarro, farelo de cigarro, eh... motorista, o próprio motorista que as vezes chega a descer e tocam fogo, motoqueiro, eu mesmo já registrei isso, já algumas vezes (Heraldo Leão Guajajara. 03.06.2023).

Além do ato criminoso de atear fogo propositadamente, a própria estrutura e dinâmica espacial da BR-226 intervendo na paisagem da Cana Brava, com o avanço do capim que cresce nas margens invadindo as aldeias, guarda relações de causa e efeito com o agronegócio na região, visto que tais sementes de capim e ervas daninhas são transpostas para Terra Indígena nos pneus, pelas patas e dejetos dos animais que como “carga viva”, compõem essa atividade econômica intensa e com grande fluxo de caminhões que saem carregados das fazendas nas adjacências e atravessam a Cana Brava todos os dias. Esse capim que fica seco nos meses de estiagem é o principal foco de queimadas na área, não o uso controlado do fogo pelos indígenas na implantação das suas roças. Num estudo que critica a falsa tese da piromania indígena, expõe-se que o abuso do fogo e os consequentes desequilíbrios ambientais decorrentes dos seus impactos, está na monocultura e toda sua cadeia desenvolvimentista neoliberal que antagoniza com os modos de vida e manejo da terra pelos indígenas:

Nosso argumento é que o uso descontrolado do fogo por todos os neobrasílicos, inclusive europeus, mestiços, caboclos, brancos e africanos resulta das plantations, que passaram a dominar a agricultura brasileira a partir da colonização, entre elas o algodão, a cana de açúcar, o café e, mais recentemente, a soja (LEONEL, 2000, p.232).

Dados oficiais e recentes do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), corroboram com esse autor. No primeiro semestre de 2023, o Maranhão desponta como 2º no ranking nacional de queimadas, com mais de dois mil focos e com dois municípios entre os dez com maior incidência no Brasil, Balsas e Mirador que compõem uma progressiva fronteira agropecuária não tendo Terras Indígenas próximas até mesmo por conta da colonização ostensiva dessa região. As autoridades recomendam expressamente o abandono do uso do fogo tanto para práticas agrícolas nas áreas rurais como na limpeza de terrenos nas áreas urbanas (G1, 2023a). Ainda, Leonel (2000) pondera dizendo que mesmo quando alguns indivíduos indígenas recorrem ou incorrem nesse modelo em suas terras, há de se considerar as pressões históricas desse sistema desde a colonização invertendo assim, o arraigado preconceito denotado na alegada e suposta origem indígena

do uso irresponsável do fogo, lançado até como “herança” na formação de um “Brasil sertanejo e caboclo” dependente do fogo como técnica primitiva e defasada na agricultura. Pois em grande parte, os indígenas são especialistas em técnicas de manejo dos solos e das diversas culturas com experiência milenar, antecedendo, portanto, a colonização, desafiando lógicas etnocêntricas ocidentais, guardando ainda correspondências com o que existe de mais eficiente e “sustentável” nas tecnologias da agricultura mais convencional e da emergente agroecologia.

Nesse sentido, a despeito das contradições implicadas, o *modo Maíra* não deixa de demarcar presença aproximando-se de iniciativas paradoxais promovidas por empresas que estão na base da problemática das queimadas e outros impactos socioambientais, vide suas imbricadas correlações com a monocultura, o extrativismo ou o agronegócio predatório de bases coloniais como argumenta Leonel (2000). É o caso da Aço Verde do Brasil (AVB), empresa do ramo siderúrgico proprietária de fazendas que cercam a Cana Brava, mantendo imensas plantações de eucalipto, arbusto usado como “combustível verde” na sua produção de aço. Essa empresa criou um programa chamado “Parceiros do Meio Ambiente”⁵³ dispondo de recursos e projetos com iniciativas “sustentáveis” como a conscientização sobre queimadas na região em colaboração com instituições dos poderes públicos locais e da área da educação⁵⁴. Entre esses parceiros do programa, estão os Tentehar e nas reuniões e eventos, há a presença de lideranças indígenas, entre elas está Heraldo Leão⁵⁵.

⁵³ Na página da empresa no Facebook, há uma postagem em 04 de agosto de 2022 com um vídeo institucional do projeto acompanhado da legenda: “A AVB - Aço Verde do Brasil, realizou no mês de julho, mais uma edição do Programa de Prevenção a Incêndios Florestais no Projeto Parceiros do Meio Ambiente no município de Grajaú, nas fazendas Vida, Sibéria e Vargem Bonita. Na oportunidade, foi realizado um treinamento, ministrado pelo Corpo de Bombeiros, com o objetivo de minimizar os focos de incêndios nessa época de estiagem. O evento contou com a participação de lideranças comunitárias, presidentes de associações e as comunidades que vivem no entorno das fazendas. A conscientização ambiental, é uma importante ferramenta do Projeto Parceiros do Meio Ambiente na transformação do cenário atual”. Disponível em https://www.facebook.com/AVBAcoVerdedoBrasil/videos/a-avb-a%C3%A7o-verde-do-brasil-realizou-no-m%C3%AAs-de-julho-mais-uma-edi%C3%A7%C3%A3o-do-programa-d/468933671327120/?locale=ms_MY. Acesso em 10 de julho de 2023.

⁵⁴ Na tarde do dia 09/08/2023, acompanhei uma turma do 2º ano do Curso Técnico Integrado em Agropecuária do IFMA – Campus Grajaú, numa dessas ações desse projeto. Junto com o professor responsável pela turma, Weverton Pacheco, apoiamos os estudantes na entrega de panfletos (“Vamos juntos proteger a natureza”) e falas de conscientização aos moradores do Povoado Sabonete e das aldeias da T.I Cana Brava, Sabonete do Leão, Cajazeiras e José Paraíba. Conversei com alguns dos nossos alunos sobre a experiência de falar com a população sobre os incêndios desde o ano passado. Perguntei sobre a recepção dos moradores dos povoados vizinhos a Cana Brava, sobre alguma consideração do fogo na região. Disseram-me que há alguns moradores irritados que imputam as queimadas sobre os indígenas “que gostam de tocar fogo em tudo”.

⁵⁵ Por duas vezes, eu presenciei eventos de lançamento das ações desse programa no meu local de trabalho, IFMA-Campus Grajaú, instituição que também consta como parceira da AVB envolvendo servidores e

No regime de *aproximações controladas* integrando o *modo Maíra*, o controle das distâncias e das presenças diante das alteridades e potenciais ameaças, ocorre tanto no plano virtual como vimos com o sistema de comunicação via rádio, como no uso de câmeras monitorando a rodovia, dos celulares e de mídias expondo e combatendo discursos de ódio, mas também no plano físico das reuniões tratando de tudo que interessa ao povo da Cana Brava. Por isso em muitos momentos de trato político e público direta ou indiretamente ligado a vida indígena na região, os Tentehar estão como eles mesmos gostam de dizer, *metidos no meio de tudo*. Assim, também há estratégias para essa aproximação mais corpo a corpo, boca a ouvido nas reuniões. Nas duas grandes reuniões tratando de questões da BR-226 na T.I Cana Brava que eu estive presente do começo até o fim, observei um determinado padrão beirando a uma performance, por vezes remetendo a uma arena de luta verbal e gestual.

Pretendo aqui não tratar dessas estratégias nas reuniões de forma detalhada ou no sentido que possa fornecer eventualmente aos adversários dos Tentehar nessa guerra, informações que os prejudiquem. Em conversas com Heraldo e outras lideranças, me comprometi na minha redação, a explicar de forma geral tais estratégias para que os leitores tenham noção do que venho chamando de *modo Maíra*, tentando evitar que a escrita possa ser usada contra os Tentehar, nesse caso das reuniões em específico, que possa virar uma espécie de manual para os *karaiw*. Assim, podemos compreender que primeiramente, como já dito antes, há uma preocupação de que a luta seja travada em casa como foi o caso da reunião na aldeia Coquinho em 2019 e quando é fora, tratam logo de selecionar os guerreiros, os que falam e performam melhor, como foi o caso da reunião na Câmara Municipal de Grajaú em 2021. Sendo assim, muitas táticas e aspectos dessa luta nas reuniões em suas nuances mais expressivas, ficam de fora, bastando a compreensão e a dimensão prática que as estratégias em geral trazem.

A quantidade de indígenas é importante, mais e menos depende do local e da gestão da reunião, a que eu estive presente em 2019, o local foi uma igreja evangélica da Coquinho, uma aldeia central e uma das mais populosas, havia dentro e fora bastante gente dessa e de outras aldeias, homens, mulheres, crianças e anciãos, não deixando de ter como sempre, animais nas imediações e no meio, caprinos e porcos pelos arredores, cachorros e galinhas mais próximos. Na reunião fora da Cana Brava em 2021, vencida a preferência de que tal evento fosse na T.I, há negociações dias antes, discutindo a

estudantes. Nessas duas ocasiões, estava lá Heraldo compondo a mesa de abertura fazendo fala enquanto liderança indígena.

quantidade, o transporte e alimentação dos participantes. Para a reunião na Câmara Legislativa de Grajaú, ficou definido 16 indígenas, lideranças representando as aldeias das margens da BR-226 e mais outras no raio de influência da aldeia Coquinho. A chegada dos participantes também deve ser destacada, todos ao mesmo tempo, sem dispersão, mesmo que sejam poucos no espaço, procuram ocupá-lo de modo a serem vistos em todas as partes.

Não relatando aqui tanto a forma, as artimanhas nos seus detalhes, mas o conteúdo das ações, observei que há tentativas de aclimatar a reunião para uma conformidade mais indígena, aldeando o espaço, intervendo assim na sua atmosfera e tal efeito não advém apenas visualmente, por meio das pinturas corporais, dos grandes cocares nas cabeças e da presença especial que os maracás (*maraka*) impõem, mas o clima é elaborado sobretudo no plano comunicacional e linguístico. Praticamente, nenhum parente fala português antes e nos bastidores, isso por dezenas de minutos em meio a muitas risadas quebradas por gritos abruptos que confundem os presentes que ficam perdidos, não tendo como saber se tais falas e gestos tratam de alguma briga ou resenha amistosa ou se há nessas expressões um direcionamento dos indígenas as suas pessoas. Almeida (2019) nota algo muito semelhante nas reuniões que os Tentehar da Araribóia travavam com as autoridades nas questões dos transportes escolares:

os Tentehar, assim como fazem outros povos indígenas, utilizam a estratégia de alternar o português com o tupi. Quando falam entre si, usam o tupi para realinhar e estruturar discursos, táticas ou, simplesmente, para impressionar, gerando desconforto psicológico em seus interlocutores brancos (ALMEIDA, 2019, p.195).

As cenas em contextos de reuniões e audiências, lembram a *arte da pirraça* desenvolvida por comunidades quilombolas que também lutam contra grandes empreendimentos em suas terras, cujas interlocuções e diálogos compõem um jogo agonístico que tanto pode firmar laços de amizade entre os seus ou com aqueles que podem ser aliados, como podem propositadamente, desorientar os interlocutores postos como inimigos, os agentes e funcionários do governo ou das empresas. Agem assim, *tirando-os do sério* e no campo discursivo carregado de pirraça e zombaria, equalizando zangas e humores, os comprometem numa disputa política que é travada no campo da palavra em plena subjetivação (VIEIRA, 2023). Os Tentehar assim como outros povos, desenvolvem formas próprias de comunicação interétnica que na prática e no calor dos embates discursivos, fica evidente o manejo recalcitrante dos (contra)discursos, sabendo

perguntar e responder, dançar e lutar com e pelas palavras, ora mordendo e ora assoprando os interlocutores.

É notório o efeito que causa nos *karaiw*, uma mistura de constrangimento, estranhamento e confusão por não entenderem nada, se estão a falar deles e o quê falam. Mesmo quando é em casa, não há o comando do cacique ou outra liderança na gestão da reunião, sempre deixam que essa seja feita pelas autoridades, o mais comum é que a presidência seja de um agente da FUNAI. De forma bastante interessante, não há interferências dessa gestão da reunião, o presidente da reunião vai expondo a pauta, delineando os pontos e objetivos sem ser interrompido e de maneira ordeira, todos esperam o momento certo da participação indígena que deve ser em cadeia, ou seja, num grande bloco após todas as falas dos participantes não-indígenas. Mesmo quando quem dirige a reunião, quer passar o microfone ao cacique da aldeia ou a liderança mais influente, rejeitam e dizem: “*primeiro, queremos ouvir vocês*”.

Esse momento de falas *karaiw* pode demorar horas e nesse meio tempo, há em parte, o silêncio que incomoda os que falam e entre as falas, alguns cochichos em tupi e dependendo de quem fala, da autoridade e do seu órgão, pode haver palmas no final ou não, alguma interpelação no sentido de apoio da fala ou não. É importante saber que os Tentehar já conhecem muitos desses participantes de muitas outras reuniões e que sabem fazer médias do comportamento, selecionando simpatias e antipatias para com esses participantes e suas instituições (MPF, PRF, PF, PM, DNIT, FUNAI, IBAMA, Governos federal, estadual e municipais). Essas que nunca são estáticas, vão trocando ambivalentemente de acordo com as circunstâncias e contextos das negociações, observando-se atentamente o que pode ser bom ou ruim para os indígenas.

As simpatias estão nos tratamentos respeitosos ou mais diplomáticos e as vezes, num tom até carinhoso com gestos e falas amigáveis e espirituosas, demonstram que tal figura está do mesmo lado nesse ou naquele ponto, diferenciando-as das demais, tentando provocar ciúmes, estranhamentos que levem a cizânia do lado dos “brancos”. Já as antipatias, não estão em xingamentos ou agressões, pelo contrário, as falas são sempre respeitosas, mas não deixam de ser por vezes, ácidas nas duras críticas sobre a aplicação das políticas, mais sobre os órgãos e menos sobre as pessoas físicas que os representam.

Por exemplo, a FUNAI aparece na expressão muito utilizada: “*a FUNAI é nossa casa, nosso pai ou nossa mãe*” ao passo que a mesma instituição, pode virar rapidamente alvo de críticas duras e logo depois, alguma outra fala pode ser mais amena, tirando aquele peso da fala anterior. Um exemplo desse peso, está na fala da professora Glória Guajajara:

Vocês perceberam aqui que eu não citei FUNAI hein? Sabe por quê? Porque há muito tempo, hoje eu tenho o quê? 39 anos, de muitas reuniões e eu não conto com a FUNAI hoje gente. A FUNAI só tem aparecido, só pra atrapalhar **(palmas efusivas da plateia)**, porque a gente tá lá dando cara a tapa, ele não aparece, esses três assassinatos que aconteceram lá, vai fazer dois anos agora, que momento foi que a FUNAI apareceu? (Glória Guajajara. Reunião com DNIT. 29.04.2021, grifo meu).

O coordenador da FUNAI no Maranhão, com o semblante sentido, tentou retrucar dizendo que foi lá na Cana Brava em um momento, lembrando-o, mas justificou que faltou em outro, alegando à falta de recursos do órgão e problemas logísticos que de fato, são históricos na instituição, ainda mais agudos em seu desmonte na gestão Bolsonaro (2018-2022). Os Tentehar sabem da sucata que o órgão indigenista se tornou, mas importa que a colocação tenha algum efeito na reunião. Logo depois, a professora insere na sua fala, termos mais amenos como a “paternidade da FUNAI” para com os seus “filhos indígenas”, mas modulando-a, mantendo ainda assim, a dura crítica de omissão desse e outros órgãos:

Eu estou aqui, Glória, vai ser feita a justiça pelo seu tio que você perdeu, vai ser feita a justiça pelo seu primo, pelo teu vô que você perdeu? Nunca. E as viúvas tão lá. A família tá lá. A família tá lá, filhos que tão lá. Cadê essas empresas que trabalham, a DNIT, a Eletronorte, a FUNAI que era pra ser nosso pai, pra ser nossa mãe, cadê o suporte? (Glória Guajajara. Reunião com DNIT. 29.04.2021, grifo meu).

Assim, os Tentehar passam a dominar a dinâmica da reunião no bloco de participação indígena que vai definindo a sua posição até o final. A reunião é um tipo de situação de contato interétnico na qual “a manipulação em situações de ambiguidade” é sempre oportuna nessas relações como menciona Cardoso de Oliveira (2003, p.131) Entretanto, tudo é muito imprevisível, as definições são formadas em falas maleáveis, circulando em ambiguidades até uma posição que é sempre parcial, pois no histórico de reuniões, eles bem sabem que não será a última, haverá sempre espaço para mudanças e outras posições no futuro. Eles estão nessas reuniões como em quaisquer atos da vida, sob a indissociável presença dos *karowara*, havendo por intermédios desses seres, espaço para manipulações de tudo. Como a anciã Maria Santana da Araribóia afirmou para Almeida (2019) que elabora um entendimento acerca dessa constante cosmológica:

[...] a relação intrínseca que os Tentehar têm com os maíras, define o “eu do índio” como oscilante, de plano incerto. Não seria capaz de se definir sozinho. Não estão sozinhos porque há seres presentes na sua cabeça. São esses seres

que ajudam a definir as escolhas de cada pessoa e, por conseguinte, a conduta que o povo adota para si (ALMEIDA, 2019, p.105).

Nesse processo de manipulação, as línguas (português e tupi *ze'egete*), os discursos e gestos, seus sentidos e símbolos são usados com o objetivo de domínio e controle indígena da situação. Como em outra fala da professora, a ambiguidade sobre “índios e papeis” é tensionada para um efeito, dissuadir, persuadir e pressionar os interlocutores não-indígenas:

Índio, **vocês têm que entender que o índio, ele não gosta muito de papel não, de processo não, a longo prazo**, não daqui a um ano, daqui a dois anos é que vem o resultado. Sabe? A gente conversou já outras vezes aqui com o doutor Hilton nas reuniões e ele já, a gente já, eu acho que ele já deu, já entendeu a gente nessa parte, a gente não gosta de muito, sabe? Perder muito tempo conversando, anotando muita coisa não, por exemplo, hoje, nós saímos das nossas comunidades, eles estão lá ansiosos aguardando a nossa volta (Glória Guajajara. Reunião com DNIT. 29.04.2021, grifo meu).

Glória é uma professora bastante conhecida na região, está nessa posição de docente da educação escolar indígena e de liderança, sendo uma das escolhidas para a reunião daquela lista de 16. Justamente porque há tempos, está imersa nesse circuito acadêmico e político, estudando e se formando, algo cada vez mais buscado pelos Tentehar que tomam a caneta como borduna, usando o acesso à educação superior como estratégia de luta coletiva (OLIVEIRA, 2018). Assim, ela é muito bem equipada para lidar com os *karaiw* discursivamente, ela sabe muito bem que por vezes, os não-indígenas assimilam melhor o “índio genérico”, aquele que é desafeito ou desconhece as “coisas dos brancos” e assim, impõe uma pressão no atendimento desse “tipo de índio” que não gosta de papelada e processo, coisas que só atrapalham nas negociações tramitando morosamente. Esse tipo de enquadramento ambíguo e paradoxal na imagem de uma “professora que ojeriza papeis” é muito comum e provoca confusão nos interlocutores, quebrando suas estratégias pré-estabelecidas. Os Tentehar exploram esse ponto também.

A professora usa o termo *estudar*, os *karaiw* “estudam os índios”, algo que notadamente, também acontece no lado oposto: “*Aí fomos estudados lá por trás juntamente com a FUNAI e eles trouxeram isso pra gente. Ó, ó, a empresa, é isso que a empresa quer. Em momento nenhum, quando foi feita a conversa entre a FUNAI e DNIT e ninguém foi lá chamado[...]*”. Ela segue jogando mais uma vez com a categoria do “índio genérico” ou “índio de verdade” quando questiona: “*Foi chamado um antropólogo lá pelo menos? No mínimo que teria que tá deixando lá um antropólogo lá, mas aí, vocês*

sabem que os indígenas, eles não são assim, eles não negociam assim, eles não conversam assim, eles... não é só chegar: a empresa tem isso e vocês?” (Glória Guajajara. Reunião com DNIT. 2021). A presença do antropólogo nessa questão é instrumental, usada para tensionar o fato sempre lembrado, que as autoridades esquecem ou ignoram que estão lidando com um povo indígena, com “índios legítimos”.

Ainda nessa questão, até a minha presença nessa reunião foi manipulada estrategicamente. Por vezes, tomavam-me como referência de um antropólogo interessado nas questões próprias e necessárias dos Tentehar, insinuando que tal condição faltava do outro lado. Nesse sentido de desconhecimento antropológico “sobre o povo” e da realidade imposta pela rodovia que o violenta, o cacique Magno argumenta sobre as falsas promessas que acompanham a história da BR-226 na Cana Brava:

[...] Que os primeiros beneficiados serão os indígenas e até hoje a gente aguarda, espera esses benefícios, esse progresso, né? Esse desenvolvimento, porque na época quando foi pensado na BR, pra pavimentar a BR, pra fazer o recapeamento, não sei se é assim que chama, foi a ideia, era desenvolvimento para o povo indígena ali, tanto pra quem mora a margem, tanto pra quem eh habita ali no território, mas não aconteceu, houve e há um impacto irreparável, impacto cultural e social, vidas de pessoas que foram ceifadas ali por irresponsabilidade de pessoas que não obedece, né? Ah a velocidade, atropelamentos de animais, animais silvestres, né? Animais domésticos. Então, tudo isso pra gente é um impacto cultural, pra gente. **E muita das vezes, a empresa, ela olha ao lado da empresa, a FUNAI, ela foi lá e olha ao lado da FUNAI e esquece a especificidade de um povo.** Será que se tivesse tudo OK, alguém tava se preocupando com a questão do licenciamento ambiental? (Magno Guajajara. Reunião com DNIT. 29.04.2021, grifo meu).

É sutil, mas é possível perceber a indistinção que Magno opera em seu discurso associando “natureza e cultura”, colocando impactos ambientais e sociais no mesmo plano de danos irreversíveis a “cultura tentehar”, a morte de parentes e animais, humanos e não-humanos são igualmente impactantes e irreparáveis, uma tônica de uma ecologia política que está sempre presente nessas reuniões. Em seguida, referindo-se a mim, Magno diz: *“Nós temos aqui um antropólogo, o que é que ele faz, um antropólogo? Ele estuda pessoa, comportamento, a vida, como que se comporta, pra depois ele ter uma ideia de falar, como que é o índio? Falta isso pra nós, pros nossos parceiros”*. Assim, eles vão persuadindo e pressionando os interlocutores no atendimento específico e diferenciado imprescindível a questão da BR-226 em sua terra em qualquer tratativa relacionada.

Figura 54. Magno Guajajara na reunião com DNIT. Câmara Municipal de Grajaú. 29.04.2021



Fonte: Arquivos do autor

Magno ainda teve uma participação cirúrgica para o quadro geral da reunião e sua (in)definição. De forma sucinta e sarcástica, juntou-se ao roteiro de falas oscilantes entre “mordidas e assopradas” diante dos interlocutores que estavam muito interessados, desde o início, em “ganhar” a autorização para as obras de recapeamento e manutenção da rodovia na Cana Brava, propondo certas benesses ou “presentes” como “campinhos de futebol”, melhorias nos acessos das aldeias nas margens e alguns empregos para os parentes durante as obras. Logo após uma sequência de falas que já apontavam para negar a autorização, ou seja, definindo que a posição tentehar era de negativa, ou seja, de indefinição, Magno solta a seguinte expressão: “*A gente não vai receber mais espelho né?*”, arrancando assim algumas risadas dos parentes ao passo que tirava qualquer graça do outro lado, constrangendo os *karaiw* na insinuação de que estes agem na atualidade como velhos colonizadores. Essas expressões podem ser consideradas “tiradas de tempo” como é comum se referirem na região, carregada de sarcasmo e críticas ardilosas, geralmente aparecem no final das reuniões e tem o objetivo de insuflar os parentes presentes para que nos atos finais, deixem evidente e estridente com gritos e “gaitadas”, uma posição firme e coesa que nesse caso, foi a de negar a autorização para obras na BR-226 no trecho da Cana Brava.

É muito interessante em termos de performance observar indígenas como Magno em ação, encarando várias facetas do modo Maíra nessa guerra da comunicação

trabalhando contra e a favor de certos discursos e imagens sempre contextualmente e posicionalmente. Silva (2020) que fez uma pesquisa sobre o ensino de história local em Barra do Corda, relata a presença de Magno Guajajara numa escola pública para ser entrevistado por crianças e adolescentes.

Essa entrevista se caracterizou como a que teve maior desenvoltura por parte das estudantes, no sentido de interagirem com perguntas e opiniões em referência ao discurso de nosso depoente. Logo de início, no momento da chegada de todos ao local, foi configurada uma situação interessante: a admiração dos discentes ao verem a vestimenta e indumentárias de Magno Guajajara. Ele estava com um colar de penas de arara, uma pulseira e um colar de miçangas bem exuberantes, adereços típicos de sua cultura, e ao mesmo tempo vestindo uma calça jeans, camisa e calçado num tênis, que são roupas típicas dos não indígenas (SILVA, 2010, p.78).

O autor, ainda dá relevância ao fato de Magno estar usando um moderno *smartphone* e de ser estudante de graduação cursando Licenciatura Intercultural na UEMA, em São Luís. Em outros contextos, tal performance pode parecer inócua ou irrelevante do ponto de vista político, mas em Barra do Corda e na região, trata-se de uma ação política no cerne e no seio das questões históricas que mais interessam e movimentam a construção de um imaginário e pensamento sociais.

Ao pedir a palavra, Magno Guajajara admitiu que se vestiu propositalmente daquela maneira para provocar as estudantes no sentido da reflexão acerca dos estereótipos dos quais ele e o seu povo são vítimas cotidianamente. E foi neste sentido que ele fez sua apresentação assinalando que, independentemente da vestimenta que esteja usando, isto em nada interferirá na sua identidade como indígena. E concluiu afirmando com veemência que —eu posso ser um doutor, um dentista, um professor e sem deixar de ser quem eu sou; continuar sendo índio. Posso ser evangélico e continuar sendo índio (SILVA, 2020, p.78-79).

Magno Guajajara compôs o trabalho de Silva (2020) por ser considerado um grande conhecedor do tempo de Alto Alegre e nessa oportunidade, as vezes sendo confrontado pelos estudantes, foi hábil em suas respostas e críticas persuadindo o público sobre questões que para os Tentehar, são fundamentais na região. Como a contraposição de discursos e monumentos na cidade que alimentam o ódio anti-indígena em decorrência da Guerra de Alto Alegre (1901) que foi cristalizado na região como “massacre” dos “índios” sobre os “brancos” católicos. Em especial, os Tentehar criticam veemente a parcialidade e enviesamento dessa história que se fez injusta e promotora de preconceitos e discriminações para com os indígenas, como nas imagens, fotos dos missionários capuchinhos mortos em Alto Alegre, expostos como mártires na catedral no centro de Barra do Corda.

Em muitas ocasiões, interlocutores como Magno, aproveitam oportunidades para demarcar contradiscursos e contraimagens nos espaços públicos como nessas interações com escolas nas cidades, em reuniões e audiências públicas como também, nas mídias locais. Nesses espaços, sabem que a guerra que eclodiu em 1901 é tomada na região como “Massacre de Alto Alegre” encontra grande apelo entre os *karaiw*, principalmente entre os cristãos (católicos sobretudo). Com habilidades comunicacionais discursivas, tentam operar desconstruções e passar para a população uma memória mais justa do fatídico episódio lembrando em contextos coloniais como nas missões mantidas pelos capuchinhos sobre os Tentehar, a violência é uma tônica e dentro desse quadro, há distinções significativas a se fazer para não cair nas falas simetrias entre o horror da violência dos opressores e a reação dos oprimidos (FANON, 1968).

Magno se apresentou nessa escola lembrando em muitos aspectos, as suas dinâmicas nas reuniões tratando da BR-226, na qual todos as imagens e discursos com suas diferenças e ambiguidades podem ser manipuladas a favor dos Tentehar. Ainda, sobre a ambiguidade da repulsa indígena aos papéis, processos e documentos mencionada e usada pela professora Glória mais acima. Essa reunião contou com um documento que me fora justamente solicitado pelo Cacique Luciano e sua nora Kerliane, dias antes na aldeia Coquinho, pediram-me um relatório das mortes ocorridas no contexto da rodovia cortando a Cana Brava. Nesse documento, consta uma pesquisa bibliográfica e documental como Relatórios anuais de violências contra povos indígenas elaborados pelo CIMI, matérias de jornais impressos em hemerotecas e de notícias da grande mídia sobre mortes ocorridas na T.I Cana Brava contextualizadas junto a existência da BR-226 logo depois das primeiras obras de asfaltamento no final dos anos 90.

No documento, eu argumento que os corpos indígenas vitimados na rodovia recorrentemente, não podem ser apenas vistos pela ótica dos acidentes, pois na Cana Brava, os motoristas *karaiw* dirigem diferente de outros trechos, de forma perigosa e propositadamente ofensiva, usando seus veículos como armas, levando assim, tais mortes para uma reflexão que vê “acidentes” como assassinatos. Roberto DaMatta (2010) fazendo uma antropologia do trânsito nas grandes cidades brasileiras, analisa e define certas características das relações sociais nesse espaço ambíguo que é a rua, lugar de perigos e de liberdades. Nas cidades, o motorista se funde com seu veículo, que o individualiza e o hierarquiza dentro do espaço público, distinto do pedestre, o motorista tem o carro como um encouraçado, uma armadura que o protege. Algo semelhante ocorre nesse trecho de 23 km que corta a T.I Cana Brava, parafraseando o título da obra de

Damatta, na BR-226, a terra indígena é assimilada como zona perigosa, os *karaiw* no alto de seu etnocentrismo, sentindo-se guardados pelo metal e pelo divino, livres na condução do caminho pelo qual passam apressados para atender exigências do capital e da vida nas suas cidades, passam com *fé em Deus e pé na tábu*a.

Nesse contexto da Cana Brava, destaca-se a figura do *kàmiàw heruata har* – motorista de caminhão, fusão de homem e máquina bastante temida pelos moradores indígenas às margens da BR-226. A palavra *kàmiàw* (caminhão, carro) é uma adaptação para fazer referências a esse elemento que passou a ser comum na vida tentehar. Antes, tudo o que anda sobre rodas, era chamado de *wyramawa* que por sua vez, denominava carroça ou carro de boi. O “caminhar” diferente dessas máquinas puxadas, forçadas por um motor – *imuata haw* (aquilo que faz andar), levou a essa incorporação linguística. O caminhoneiro na Cana Brava é alguém cuja desconfiança se dobra, os sentidos de alerta devem ser ainda mais precisos e seu monitoramento, constante. Seu tamanho, peso e velocidade somam-se a pressa e ao sentimento de invulnerabilidade diante dos outros no caminho, uma relação que se torna ainda mais agressiva nesse trecho de 23 km em terra indígena.

Assim, tal modo de direção perigosa e o resultado morte para tantos indígenas na Cana Brava, consta nesse documento encomendado. Tal relação paradoxal de rejeição e preocupação com papéis e documentos aparentando ser contraditória, é proposital, calibrada e objetiva. No contexto das reuniões, é muito comum as exigências de assinar todos os papéis e não deixam de perguntar se tudo que é falado está sendo devidamente anotado e pedem para que conste nas atas. Preocupações com os “papéis que os brancos produzem”, derivadas da explícita desconfiança que os Tentehar nutrem nas negociações e diante de tudo que venha dos *karaiw*.

Almeida (2019) observa muitos desses aspectos estratégicos que ele reúne no conceito de sagacidade, na manipulação da imagem ou das impressões externas sobre os Tentehar, cambiando entre a de “povo pacífico e bravo”, gerando tensões e ambivalências se valendo do domínio que eles possuem das duas línguas, a materna e o português. Aproveitando-se dos pontos cegos da comunicação gerados muito mais pelo lado dos “brancos”, manipulam os sentidos e as ordens dos discursos, pois os *karaiw*, praticamente, nada sabem de tupi enquanto que os Tentehar são bilingues. São essas em linhas gerais, algumas táticas e elementos de combate que compõem o quadro estratégico nas reuniões, são os ecos, tons e megapixels do *modo Maíra* nessa guerra da comunicação

que os Tentehar da Cana Brava travam por décadas sobre o passivo da licença ambiental da BR-226 e das linhas de transmissão da Eletronorte.

Lutas presentes agregadas e embasadas pelas histórias e aventuras dos maíras, os primeiros heróis no começo de tudo e das experiências de tantas lutas desde os tempos da colonização séculos atrás, até os eventos da Guerra de Alto Alegre em 1901, passando pelas lutas de expulsão do povoado de São Pedro dos Cacetes durante a segunda metade do século XX. Nas batalhas no plano da comunicação como nos demais âmbitos das relações interétnicas, os guerreiros Tentehar orientam-se pelo regime de *aproximações controladas*, tanto de forma virtual, com auxílio das velhas e novas tecnologias, os rádios mediando, espiando a presença física dos caminhoneiros, interceptando-os com mensagens quando necessário, buscando inovações como a aquisição de um drone, monitorando a BR-226 com câmeras nas árvores, usando e abusando dos celulares e das redes sociais, formando influenciadores digitais.

A juventude da Cana Brava tem tido um papel fundamental nesses sistemas, são hábeis manipuladores e protagonistas nos usos dessas tecnologias promovendo uma imagem tentehar positiva e crítica. As festas como a da Menina Moça e outras em processo de retomada, algumas são realizadas nos pátios das aldeias, bem na frente da rodovia, com uma intenção “espetacular”, são “feitas para o branco vê”, são amplamente divulgadas nas mídias sociais e visam repercutir a valorização da cultura tentehar na região. Muitas vezes, seguem atritando entre cultura e “cultura” visto que, principalmente no caso da Festa da Menin Moça, há muita mistura com elementos *karaiw* integrando bandas e artistas locais com shows de forró e piseiro (CUNHA, 2009b). A *internet* tem se consolidado na vida tentehar como *cibercaminhos* linguísticos e literários como argumentam nosso Pedro Carvalho Guajajara junto ao seu professor, Ricardo Castro. Diferente da alegada valorização da cultura e “literatura indígena” do Romantismo no Brasil, elaborando e encarnando no imaginário nacional um “índio idealizado” e visto pelo prisma dos colonizadores, a presença tentehar nas redes do mundo digital, possibilita com autoria e legitimidade indígenas, valores mais coerentes com os aspectos cosmológicos da sua língua e de suas histórias (CASTRO; GUAJAJARA, 2020).

Recentemente, na Cana Brava, constituem esse complexo de comunicação no sentido de produção de imagens e discursos tentehar instrumentalizando agências nas relações interétnicas, a criação da *Rede de Comunicação Cana Brava*⁵⁶ que traz o lema

⁵⁶ No *Instagram*: @comunicacao_canabrava

“aldeando a política com indígenas”, mantendo um intenso fluxo de postagens, com conteúdo disponibilizado nas redes sociais tentehar e o grupo *Maraka Izar*⁵⁷ fundando em 2018, formando jovens cantores, promovendo eventos e pesquisando retomadas de festas e rituais, estimulando a busca dos saberes ancestrais. A festa da Menina Moça e as que estão sendo retomadas como a Festa das Crianças são amplamente divulgadas nas redes e mídias digitais, os visitantes *karaiw* são calorosamente recebidos e há grande abertura em tirar dúvidas e explicar os ritos, também há estímulos para que tudo seja gravado, fotografado e postado na internet. Quase tudo aos de fora é permitido acessar, quando pedido e devidamente autorizado pelas lideranças, na observação dos anciãos que guardam o que deve ficar restrito em respeito aos *karowara* e suas energias sempre presentes.

Figura 55. Cartazes para divulgação nas mídias sociais. Festas ocorridas em 2019 na aldeia Zutiwa - T.I Araribóia e na aldeia Monalisa - T.I Cana Brava.



Fonte: Arquivos do autor

No Maranhão, a promoção midiática da Festa da Menina Moça, os esforços para destacar esse ritual de passagem como uma marca do povo Tentehar, a articulação de contatos políticos na valorização dessa manifestação indígena, resultou no reconhecimento da festa como patrimônio cultural e imaterial do Maranhão⁵⁸. Tal

⁵⁷ No Instagram: @maraka_izar_oficial

⁵⁸ Trata-se da Lei 11.960/23 sancionada pelo governador Carlos Brandão, originária de um PL apresentado por um parlamentar com base em Grajaú, o Dep. Estadual Ricardo Arruda.

exposição promovendo o ritual como um grande acontecimento, um evento da cultura indígena cuja valorização é estratégica nas relações interétnicas. Há uma certa convergência midiática como foi observado e registrado por Miranda e Corradi (2021) entre os Tentehar-Tembé do Pará, junto a multiplicidade de agentes e elementos midiáticos externos capturando o ritual,

Salienta-se que a convergência midiática não é só direcionada com foco no grupo de jornalistas e pesquisadores, há atuação da própria população indígena, que manuseia diversas tecnologias de comunicação e informação durante a Festa do Moqueado e também compartilha informações e momentos da Festa, sobretudo fotografias, em suas mídias sociais on-line (MIRANDA; CORRADI, 2021, p.157).

Entre os Tentehar é muito comum a presença nessas festas, de parentes ligados a redes e canais com grande alcance cibernético como o *Mídia Índia* ou as coordenações e secretarias de comunicação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e da Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), plataformas e setores de organizações indígenas que impulsionam os conteúdos produzidos e as imagens geradas.

Ambos, rede de comunicação e “grupo cultural”, são mantidos por jovens lideranças e militantes políticos do movimento indígena organizado da Cana Brava. Essas redes contam com vários indígenas multifacetados em diversas frentes artísticas e políticas com os Tentehar comunicando-se através da arte de tecer redes e confecção de artesanatos expostos para vendas nas barraquinhas as margens da rodovia, pela música com instrumentistas e cantores tanto para as festas tentehar como para cultos religiosos e festas *karaiw*, pela oralidade e pela escrita, passando pela fotografia e pelo audiovisual⁵⁹, como também, envolvendo-se em atividades esportivas. Destaca-se nesse contexto o *Zawató*⁶⁰ *Esporte Clube* (ZEC), time de futebol que circula dentro e fora da T.I Cana Brava participando de campeonatos e jogos amistosos, promovendo sempre uma imagem positiva do povo Tentehar.

⁵⁹ Oswaldo Guajajara, conhecido como Xapaye, é uma jovem liderança que tem trabalhado muito produzindo fotografias e vídeos relacionados ao modo de vida e as lutas tentehar na Cana Brava entre outros conteúdos, sendo um dos indígenas influenciadores digitais em ascensão no Maranhão. Ainda no contexto do audiovisual, Heraldo Leão e eu, assinamos a direção do documentário *Ma'e Ikaw Paw*: além das margens, produzido e lançado em 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eMKqHkJR5bo>

⁶⁰ *Zawató* é uma espécie de pássaro.

Figura 56. Logos usadas nas mídias sociais tentehar



Fonte: Arquivo

Observei a dinâmica dessas redes da mídia tentehar em ação numa tarde do dia 30 de agosto de 2023, concomitantemente a retomada do julgamento da tese do famigerado “marco temporal” no Supremo Tribunal Federal (STF), indígenas se manifestaram bloqueando um ponto sensível da mobilidade e da economia *karaiw* na região, a BR-226 no trecho da Ponte de Cimento que atravessa o rio, conectando o centro aos bairros da cidade de Grajaú. Dias antes, disparos de mensagens nas redes da região avisavam que tal bloqueio ocorreria e outras postagens fundamentavam o motivo do protesto: barrar a possibilidade desse projeto de lei ser aprovado no congresso nacional e com ele, o aumento de invasões e mais violências nas terras demarcadas ou ocupadas, gerando insegurança para os povos indígenas em seus direitos constitucionais.

Valendo-se de cartazes confeccionados com cartolinas, letras escritas à mão diziam: *Nossa história não começa em 1988! Marco temporal é um crime; Não ao marco temporal; PL 490, NÃO; Nossas terras são inegociáveis; Sempre estivemos aqui; Pelos direitos originários*. Corpos pintados com cocares e maracás vibrantes, homens, mulheres e jovens bloqueavam a rodovia sob o sol escaldante da secura do agosto sul maranhense, apoiados com um carro de som, com lideranças discursando ao microfone. Celulares e câmeras fotográficas em punhos registrando tudo, editando e postando em tempo real nas mídias indígenas. Magno Guajajara, Oswaldo Guajajara (*Xapaye*) e Danilo Costa Guajajara, marcaram presença representando a Cana Brava ombreando a luta com lideranças da T.I Morro Branco. No microfone, explicavam a razão de combater a tese do marco temporal, argumentavam contra a ignorância e o preconceito *karaiw* nas reações com ofensas e desinformações sobre a realidade indígena. Puxando para uma cantoria a beira da BR-226, Edinaria Guajajara falou: “*vamos aqui cantar pessoal, pra os meninos*

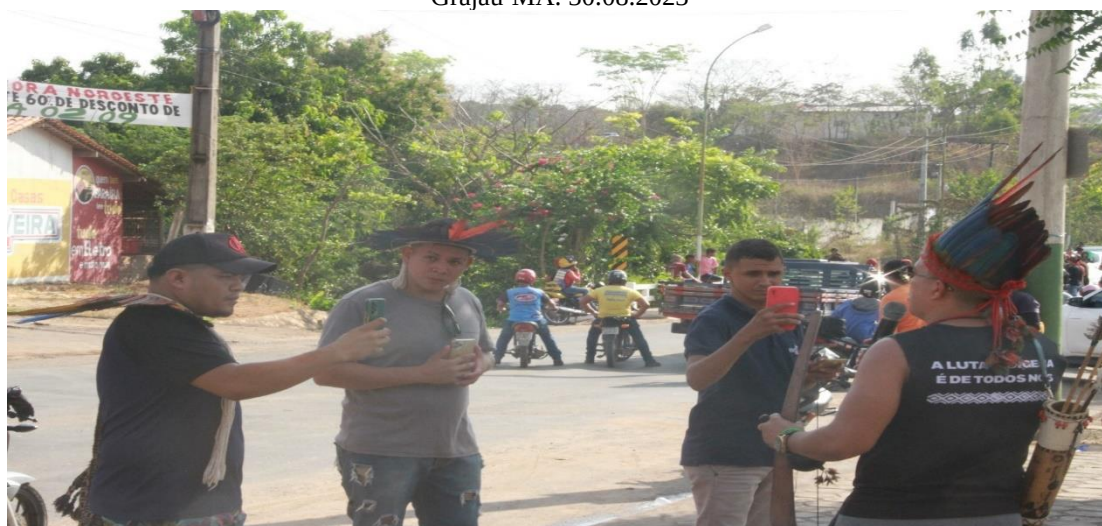
do STF fazerem um bom julgamento hoje”. Magno Guajajara em seu discurso, combateu sarcasticamente as ofensas *karaiw*: “o nome mais bonito que estão chamando a gente é de pragas”.

Figura 57. Indígenas Tentehar-Guajajara em protesto na Ponte de Cimento - BR-226, Grajaú-MA. 30.08.2023



Fonte: Arquivo do autor

Figura 58. Magno Guajajara fazendo um vídeo para postagem nas mídias tentehar no protesto da BR-226, Grajaú-MA. 30.08.2023

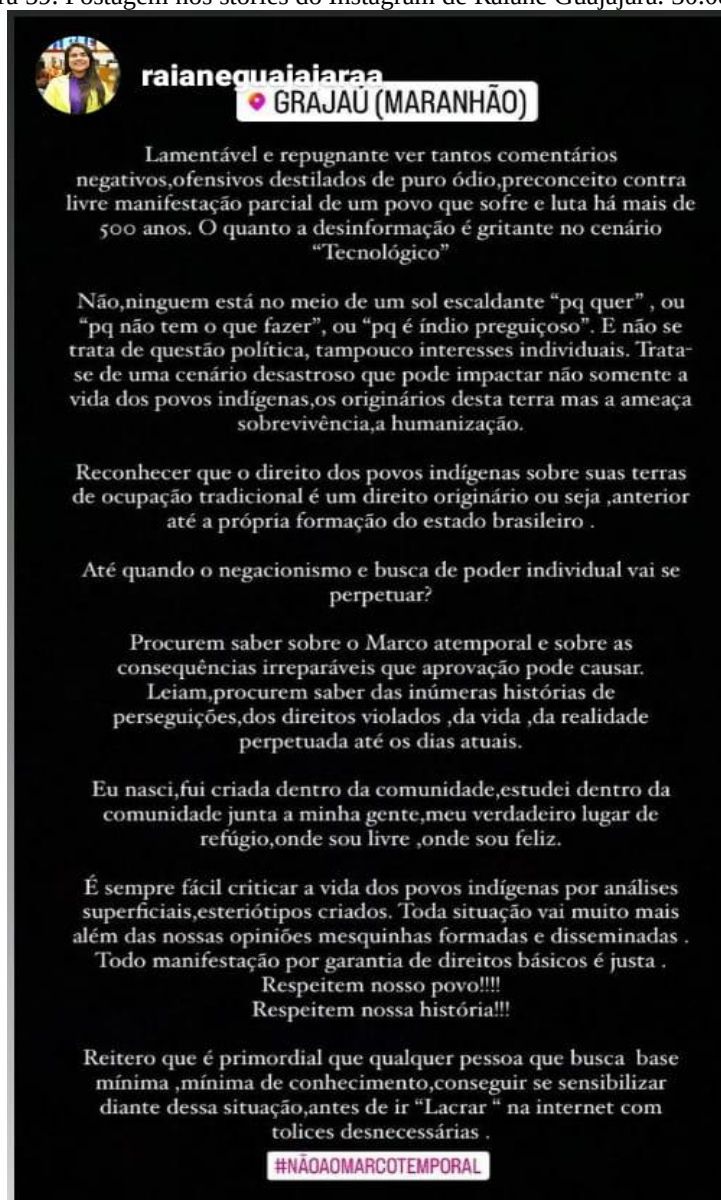


Fonte: Arquivo do autor

O que era falado ao vivo no microfone em pleno bloqueio da rodovia, era quase que instantaneamente replicado nas redes digitais. Parentes a partir de vários lugares, expandiam o alcance das mensagens contra o marco temporal por áudios, textos e vídeos. Raiane Guajajara que atualmente é servidora pública lotada na Secretaria de Direitos

Humanos do Estado do Maranhão, emitiu de São Luís um desabafo acerca dos protestos do seu povo na cidade de Grajaú em meio as críticas e desagrvos que rodavam em várias mídias no Maranhão:

Figura 59. Postagem nos stories do Instagram de Raiane Guajajara. 30.08.2023



Fonte: Arquivos do autor

Tais redes digitais e instrumentos midiáticos também servem para política interna. Heraldo é uma liderança que tem apostado em ações midiáticas como a produção de filmes dirigidos aos "brancos", mas recentemente, tem manifestado o interesse de criar um canal na internet para expor suas ações políticas beneficiando os parentes, pois sente que há críticas infundadas e desconhecedoras de suas atividades de apoio e assistência na Cana Brava. Assim, as margens seguem lutando, manipulando os elementos das misturas

e das diferenças. Depois dessa reunião em abril de 2021, houve outra na aldeia Coquinho no mês seguinte e dessa vez, foi autorizada a entrada das máquinas e dos trabalhadores da obra de recapeamento e manutenção da BR-226.

O resultado da reunião foi logo divulgado nas mídias sociais tentehar, como forma de dar em primeira mão a notícia, demonstrando para toda a região que o povo indígena é interessado na melhoria das condições de tráfego na rodovia, desarmando imagens que emitam o contrário. Tal ação é mesmo direcionada ao complexo das relações interétnicas, a foto e o texto postados, as palavras em tom diplomático e de comunicação oficial da Cana Brava, buscam sintonizar no âmbito da política regional, uma posição tentehar segura e controlada, mediando as impressões que os *karaiw* produzem sobre os indígenas.

Figura 60. Print da Postagem de Magno Guajajara no Instagram, no dia 20/05/2021

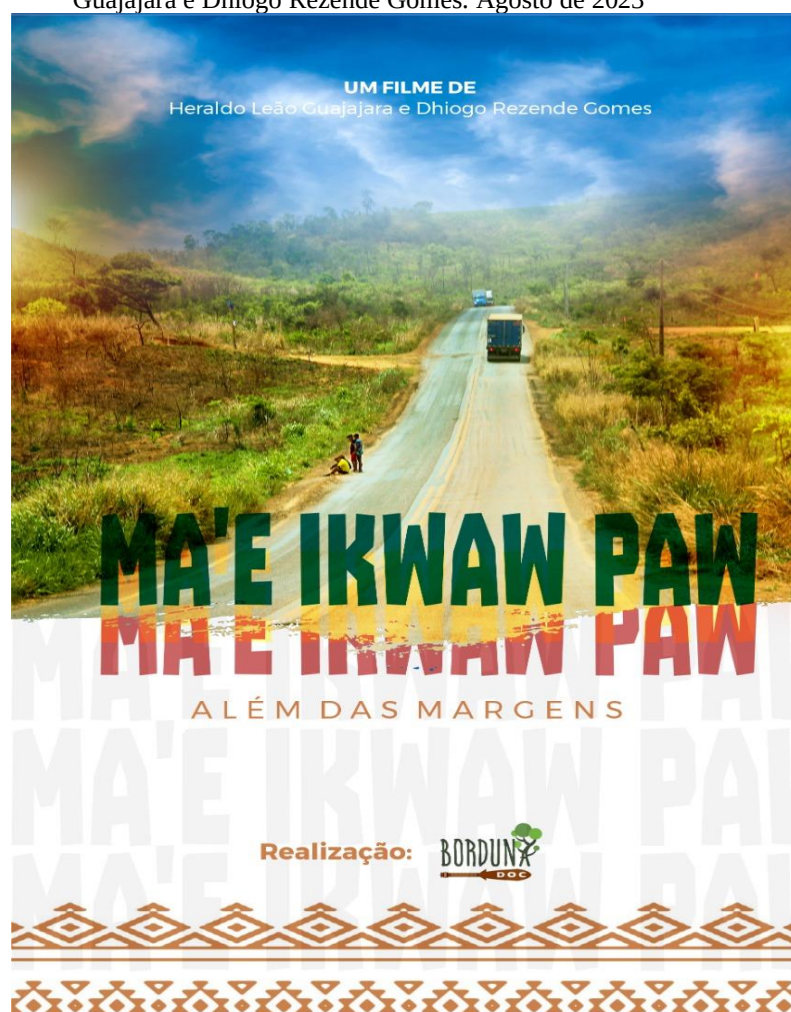


Fonte: Arquivo do autor

Um dos inúmeros passos dados em busca da regularização da licença ambiental que já se aproxima da terceira década de inconclusão, entre uma reunião e outra, o *modo*

Maíra está presente resguardando as distâncias, aproximando-se de forma compassiva e detida ou implacável e fulminante. Contudo, gradual e segura diante das alteridades e das ameaças que lhes atravessam, avançando, recuando, arrancando do poder público o que para muitos pode ser entendido como mera barganha com vantagens ou benefícios simplórios e paliativos, “presentes” enganadores ou superficiais. Para o povo da Cana Brava, nada mais que posições paulatinamente demarcadas, não retrocedendo no alcance de direitos mesmo que incompletos, visam a permanência firme diante do horizonte de lutas que do início até então, sabem quem os acompanha, portanto, seguem juntos e com seus maíras.

Figura 61. Cartaz oficial de divulgação do filme documentário produzido e dirigido por Heraldo Leão Guajajara e Dhiogo Rezende Gomes. Agosto de 2023



Fonte: Arquivos do autor

3.2. Luz, câmera, *modo Maíra em ação*.

Um rosto muito conhecido do jornalismo televisivo brasileiro, com sua voz inconfundível, com presença diária por décadas na maioria dos lares do país, anuncia a reportagem que foi ao ar no dia 15 de maio de 1992:

Uma operação da Polícia Federal contra o plantio de maconha em áreas indígenas acaba em violência no interior do Maranhão. Os índios de uma aldeia Guajajara enfrentaram os agentes, tomaram as armas e bateram neles com porretes. A operação aconteceu ontem de manhã. Os policiais já estão em Imperatriz e **disseram que foram salvos pela chegada da equipe de reportagem** (TV GLOBO, [1992] 2022, grifo meu).

Sérgio Chapelin, âncora do Jornal Nacional, segue na locução enquanto surge na tela um gráfico com o mapa do Maranhão identificando a Terra Indígena Cana Brava:

A aldeia fica a 65 km de Barra de Corda. Os índios fizeram uma barreira na entrada da aldeia com os revólveres e metralhadoras que tomaram dos policiais. Eles denunciaram que os agentes não tinham a autorização da FUNAI para entrar na aldeia, disseram também que os policiais chegaram atirando e para provar, exibiram cápsulas e cartuchos deflagrados (TV GLOBO, [1992] 2022).

A locução acompanha imagens dos Tentehar bloqueando a BR-226 com galhos e troncos de árvores nas proximidades da aldeia Sabonete do Leão, anos antes do asfaltamento, a estrada de terra ao fundo destaca o enquadramento feito nas armas dos policiais nas mãos dos indígenas. A voz de Chapelin continua em meio as cenas das (re)ações indígenas aos policiais federais:

Esta índia disse que foi espancada por um dos agentes. Revoltados, os Guajajaras quebraram os vidros e furaram os pneus da *pickup* da polícia. Quase toda a aldeia correu para esta casa onde seis dos oito policiais foram detidos. O clima tenso aumentou quando os porretes começaram a aparecer (TV GLOBO, [1992] 2022).

De acordo com Heraldo, “esta índia” é a sua tia, Hilda Leão Guajajara que aparece com um bebê no colo. As cenas agora, são mais fortes e ganham mais dramaticidade enquanto Chapelin guia o espectador narrativamente:

Um índio mais velho manda um dos agentes mudar de posição e joga sobre ele um cachorro que foi atingido pelos tiros da polícia. Este índio faz o mesmo com outro agente. Os índios resolvem amarrar outro policial e começam a bater. Este homem tenta argumentar, mas não adianta (TV GLOBO, [1992] 2022).

Sem o devido contexto, as cenas de violência seguem mostrando indígenas espancando os policiais que tentam sem sucesso, se defender explicando-se, mesmo quando se trata de um delegado da PF: “O delegado Oliveira que estava no outro canto, também acaba levando uma porretada na cabeça. O policial amarrado permanece no chão vigiado pelos índios. Os agentes tentam argumentar de novo. E o índio mais velho resolve bater mais” (TV GLOBO, [1992] 2022).

Eis que a primeira e única fala direta indígena surge na reportagem antecedida pela abordagem na voz de Chapelin que diz: “Este líder Guajajara explica que a surra foi uma resposta dos índios à agressão da polícia” (TV GLOBO, [1992] 2022). Tal liderança que não é identificada pelo nome na matéria, é de acordo com Heraldo Leão e Arão Lopes, José Ornilo Pereira Guajajara, hoje já encantado, fala olhando para o repórter:

A justiça tem que chegar aqui pra fazer uma... um atendimento, fazer um... efetuar um trabalho sério. Não do jeito que eles chegaram a fazer, algemar os índios, bater nas índias, rasgar a roupa dos índios, bater nos índios pequenos. Tudo isso foi... **foi ridículo por demais, foi... foi fora da lei** (TV GLOBO, [1992] 2022, grifo meu).

Em seguida, aparece o delegado identificado tanto pela voz de Chapelin: “O delegado Oliveira ferido na cabeça e perplexo, resolveu pedir desculpas”, seu nome também aparece na imagem através de uma legenda. José Oliveira diz: “Se a comunidade se sente desrespeitada por nós, certo? Então, eu acho que nesse ponto, de nós entrarmos aqui sem autorização, eu peço desculpa”. Nas últimas tomadas da reportagem, um plano com os policiais sentados no chão, um ao lado do outro: “Os oito policiais, entre eles, uma mulher, só foram liberados pelos índios depois da chegada de um funcionário da FUNAI”. E conclui-se com mais imagens dos agentes machucados, destacando um corte na cabeça do delegado: “Após o retorno à aldeia de vários índios que fugiram com medo da polícia. O delegado Oliveira disse que encontrou uma plantação de maconha na aldeia” (TV GLOBO, [1992] 2022).

De volta ao icônico cenário do Jornal Nacional, Sérgio Chapelin finaliza a reportagem:

A FUNAI confirma que não foi informada sobre a operação e que a Polícia Federal não pediu a presença de um indigenista na equipe de agentes federais. O secretário nacional da Polícia Federal, delegado Romeu Tuma, disse que a atitude dos policiais foi irregular. Um funcionário e um advogado da FUNAI seguem amanhã para a Reserva dos Guajajaras para negociar a liberação das armas e dos carros apreendidos pelos índios. A FUNAI pediu que os policiais não voltem à aldeia enquanto o clima de tensão continuar (TV GLOBO, [1992] 2022).

Assim como na reportagem que abre esse capítulo, essa do Jornal Nacional é cheia de não-ditos e é por esses vácuos de informação, seus implícitos e ocultações como também pelo que é dito e exposto, que os Tentehar ativados no *modo Maíra*, manipulam a comunicação tanto durante como nos planos posteriores ao fato, nas suas repercussões. Pois antes, por dentro do fato, vivendo-o, tal modo já esteve presente, acionado, executando, agenciando as situações e suas circunstâncias para controlá-las. Pois se a reportagem diz que os agentes foram salvos pela chegada da reportagem, os Tentehar não só permitiram como usaram a presença e a cobertura do jornal. De certa forma, agiram intencionalmente diante das câmeras controlando o máximo que podiam entre a captura das imagens, dos áudios e a edição que foi ao ar.

Na pesquisa bibliográfica e documental, eu tive o primeiro contato com essa história da invasão da PF em junho de 1992, mas conversando com os Tentehar, principalmente da família do Heraldo já que seu epicentro na Cana Brava, foi a aldeia Sabonete do Leão, aproximei-me com maior acuidade dos sentidos e significados do que venho chamando de *modo Maíra* e seu regime de *aproximações controladas*. Essa invasão da polícia a Sabonete do Leão, a resistência indígena e todo seu roteiro espetacular, constituem meio que um resumo do *modo Maíra* em ação. Heraldo era um bebê de 3 meses visto que nasceu em 12 de março de 1992, mas conta essa história com tamanha propriedade, com detalhes de uma memória individual e coletiva que transita entre o herdado, o sentido e vivenciado. Esse caso é considerado um marco da luta pela terra na Cana Brava, fato catalisador de forças que impulsionaram os atos finais concluindo com a expulsão dos intrusivos moradores do povoado São Pedro dos Cacetes naquela mesma década. Para tanto, a partir da nossa primeira experiência audiovisual com o documentário que produzimos na Cana Brava⁶¹, Heraldo e eu, vislumbramos como projeto no futuro breve, a produção de um filme⁶² contando essa história que transborda em sua realidade, uma linguagem indubitavelmente cinematográfica.

Assim como na primeira reportagem, essa também envolve a problemática da imagem tentehar, de como esse povo é definido no exterior a partir das fricções

⁶¹ *Mae Ikwaw Paw: além das margens* (2022). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eMKqHkJR5bo&t=465s>

⁶² No momento que finalizava a tese, no início de novembro de 2023, o projeto desse filme que tem o título “Pintados para guerra contra os fora da lei”, foi aprovado no edital 001/2023 lançado pela Prefeitura de Grajaú - MA dentro da Lei Paulo Gustavo (2022) e receberá recursos para ser produzido e lançado no primeiro semestre de 2024.

provenientes desses contatos, do incômodo que tais percepções equivocadas, racistas e preconceituosas projetam nas relações interétnicas e portanto, precisam ser desconstruídas, combatidas em estratégias de manipulação da identidade ou no processo de identificação étnica que vimos em parte, nos aparatos de comunicação e nas táticas de controle nas reuniões, manejando apresentações de “índio” que sejam positivas nos interesses tentear (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003). Se na primeira, há a imagem tentear como “índios da BR” promotores do caos, associado as condições físicas e estruturais da rodovia, mas também a correlacionada criminalidade nos assaltos, nas ilegalidades dos bloqueios e “pedágios”, nos incêndios das matas, nesse segundo caso, há a falaciosa pecha de “índios traficantes de drogas”.

O uso da maconha (*cannabis sativa*) nos sertões do Maranhão tem larga difusão e uso na sua população e é na variação do seu manejo, dos sentidos e símbolos correlacionados na recepção que a sociedade elabora, que residem tanto o consumo considerado lícito, aceito e recomendado dessa erva como “fármaco” e sua criminalização, repulsa e condenação como “droga”. Dependendo assim: de como é usada e por quem é consumida, considerando também o ambiente no qual é plantada, produzida como droga ou mercadoria. Essas variações transitam também entre as definições e concepções dessa planta dentro do que ela transmite nos âmbitos do rural ou do urbano, na dicotomia que os regionais sul-maranhenses costumam empregar no sertão-rua/cidade, entrando nessa lógica dual, antagonicamente ao urbano, as aldeias, as “terras de índio” da região.

De uso milenar no mundo e na história da humanidade com usos religiosos, medicamentosos, recreativos ou mesmo, como matérias em forma de fibra e óleo por diversas culturas. Com introdução e uso secular no Brasil, não somente pelas populações negra e indígena, a maconha foi se enquadrando enfaticamente como “droga perigosa” a partir de uma legislação pretensamente racial na década de 1930 (GONTIÈS; ARAÚJO, 2003). Saad (2019) elabora uma tese que expõe muito bem as razões dessa criminalização no contexto de um Brasil republicano que pós-abolição da escravidão, no decorrer do século XX, suas elites encontram na maconha um signo que estereotipando a população negra e seu vínculo histórico da colonização, insta tal planta e seus usos como herança africana, justificando assim sua negatividade, objeto de perseguição, combate e repressão, de exclusão social no interior de um estado estruturalmente racista, pautando-se nos elitismos científico-médico e político-ideológico civilizacional.

Os Tentehar e outros povos enfrentam desde muito tempo essa correlação pejorativa, deteriorante da identidade, negativa eticamente e moralmente do ponto de vista das relações interétnicas. Essa planta, como *xazora'i* em tupi *ze'egete*, em seu uso no modo de fumo, é notadamente confundida com o “fumo ou charuto do pajé” que é a base de tabaco, *petymuhu* (charuto grande) e que na derivação como *petymahi*, é equivocadamente assimilado como cigarro de maconha. Para além da confusão linguística, há a correlação racial com povos indígenas nos moldes estruturais e históricos que associam a carga negativa construída sobre essa planta a população negra e suas culturas como exposto por Saad (2019).

No Maranhão indígena, sobre seus vários povos em suas terras demarcadas, recaem falsamente as potencialidades transgressoras do plantio e uso sistemático de tal erva para fins tanto religiosos em seus aspectos xamânicos e curativos condenáveis no imaginário da “feitiçaria” ou da “magia maligna”, como para ações ilícitas e criminosas. Portanto, falando de um contexto amazônico, temos esse enquadramento da questão indígena relacionada a maconha mais efetivamente desde a segunda metade do século XX:

Apesar de grande parte da bibliografia sobre políticas proibicionista estarem centradas na relação racializada da maconha, através do binômio “negro e branco”, a questão dos povos indígenas, constantemente animalizados nas descrições de seus costumes, ao fazer uso da maconha, eram enquadrados em esquemas que rememoram as violências coloniais que enfrentam desde a “invenção do Brasil”, devem ser acionada para estabelecer e complexificar a questão repressiva em torno da maconha, bem como os sentidos que ela acionava nos povos, e comunidade na Amazônia. (OLIVEIRA, 2022, p.87).

A despeito de uma origem africana ou mesmo indígena da maconha no Brasil, sua introdução e uso ficaram racialmente marcadas sobre sujeitos e coletivos indígenas e negros. Os Tentehar têm essa planta como cara em meio a tantas outras relacionadas a sua cosmologia e aos seus conhecimentos ancestrais. O caráter primário das plantas ligado a substâncias objetivando a cura de enfermidades, proteção ou eficácia espiritual, passa longe das denotações e conotações de ilicitude e criminalidade como imposto na contemporaneidade. Pois em terras tentehar, as relações com as plantas como anteriormente mostrado aqui, são de uma proximidade promotora de *inter/intra-ações* entre humanos e não-humanos. Portanto, tal relação já se revela no entorno das casas como Sá e Almeida (2022) observaram na T.I Araribóia:

Nos quintais da aldeia Juçaral também encontramos várias plantas medicinais, tais como: o frondoso e cheiroso cumaru (*Dipteryx odorata*); a quina (*Cinchona officinalis*); a andiroba (*Carapa guianensis*); a copaíba (*Copaifera langsdorffii*); o jaborandi (*Pilocarpus microphyllus*); o urucum (*Bixa orellana*); **e a maconha (*Canabis sativa*)** (SÁ; ALMEIDA, 2022, p.135, grifo meu).

Na T.I Bacurizinho, Edilene Souza Guajajara se destaca com seus conhecimentos sobre plantas que curam, como conselheira de saúde indígena e experiente produtora de fármacos armazenados em garrafas de vidro, as famosas garrafadas comercializadas e consumidas por indígenas e “brancos” na região. Ela criou a base de jenipapo e maconha, uma garrafada que foi muito usada na época da pandemia para combater o covid-19 ou os sintomas de sua infecção (ESTRELA, 2020). Sem maiores definições de sua introdução na vida tentehar, seu uso e os saberes relacionados a maconha vem de longa data, Sá (2021) em sua pesquisa na Araribóia, observa que seu consumo é mesmo cotidiano, é uma das principais plantas para fazer remédios, desde muito tempo incorporada aos conhecimentos que a manejam na cura de vários males. Essa autora traz o interessante depoimento de Zapu’y Guajajara sobre o contato ancestral e cosmológico com essa erva:

Conta a narrativa de origem da maconha que o cheiro forte e marcante da fumaça despertou a curiosidade de um tentehar em conhece-la. Certo dia um indígena percebeu em suas caçadas que os porcos do mato usavam a erva cheirosa. Sua curiosidade o levou a se encantar para conviver com os porcos do mato a fim de descobrir mais sobre a planta. Na sua metamorfose, vivendo entre os porcos do mato (os donos naturais da erva, nessa cultura), o indígena descobriu o lugar de colheita, conseguiu as sementes e ainda aprendeu sobre seus efeitos colaterais: “[...] Rapaz teu fumo é tão cheiroso! Rapaz meu fumo aqui não é para todo mundo que pode não. Se fumar só uma fumaça, ou duas fumaças, depois ele vai ficar triste pensando, com pouco vai rir à toa, depois fica desanimado, outro não quer comer [...]”, narrou Zapu’y Guajajara (SÁ, 2021, p.49).

Wagley e Galvão ([1949] 1961) falam que na região do Pindaré, a maconha é processada aos moldes do fumo/tabaco e que os Tentehar por lá a usavam, mas a consideravam forte e tinham preferência pelo fumo em detrimento da diamba. Citam também que em algumas regiões do Mearim, os indígenas usavam cachimbos de cabaça com água para filtrar essa erva e falam que os Tentehar são moderados no seu uso. Alguns diziam-lhes: “diamba faz a gente ficar alegre para trabalhar”. A maconha é usada como estimulante nas atividades diárias, pois “Fumam a diamba durante derrubadas de roças ou nas longas viagens a remo. Nas atividades xamanísticas não é usada. Um jovem pajé que ultimamente vinha conseguindo transes espetaculares, era suspeitado de usar a diamba para induzir ao êxtase e, por isso, desacreditado” (WAGLEY; GALVÃO [1949] 1961, p.54).

Entre os Tentehar, usos da maconha são recorrentes nas atividades de caça, nas conversas que tive na Cana Brava, seu uso se dá mais por sua utilidade e eficácia para o caçador diante dos animais e menos por alguma propriedade curativa ou cosmológica e definitivamente, não é usada na pajelança. Ao caçador, o uso do cigarro de maconha serve como repelente na espera ou nas varridas que são metodologias de caça, além de espantar insetos, ela tira o cheiro do caçador fazendo-o ficar olfativamente camuflado na mata. Interessante também, é que ouvi na Cana Brava que os efeitos da *cannabis* nos parentes são muito diferentes dos que eles observam nos *karaiw* que no dizer deles, ficam despertos e lesados ou muito agitados, “*doidos véi da cabeça*”. Para esses caçadores, seu uso, os deixa mais atentos, compenetrados, equilibrados em meio a certa anestesia do corpo diante de picadas de insetos e intempéries. Mas sua propriedade cosmológica não é descartada, pois entre caçador e caça, há uma variedade de possibilidades de experiências como nesse depoimento de Kaboitng Guajajara a Zannoni (2021):

A pessoa quando vai caçar, tem que pedir para o dono das caças, e o dono das caças deixa caçar. Ali ele pode matar a caça, não muita, mas só pouca pra comer. Se a pessoa mata muita caça acontece que o espírito não acha muito bom e adoce, fica não dormindo direito, sonhando ruim. Aí tem que o pajé tirar e fazer limpeza, e assim acabar com sonho ruim. O ninho do uirapuru é pra consertar o caçador quando ele não tá acertando a caça. **Usa também aquele cigarro que o pessoal gosta de fumar, a maconha, aí usa e fuma no mato e a caça fica mansinha. Meu pai fazia assim. Dava uma chupada no cigarro e andava oferecendo também para o caipora no mato; aí a caça fica mansinha, e não corre mais. Dizem que prende, faz pear as caças, pra que não corram, não se espantem, ficam olhando do mato mas não correm e aí pode atirar a flecha para matar** (ZANNONI, 2021, p.123, grifo meu).

Ainda, em menor proporção comparando com outras terras tentehar, na Cana Brava, o uso da *cannabis* em forma de chá e de óleo é corriqueiro no tratamento terapêutico de algumas doenças ou mal-estar, assim como é entre os regionais, principalmente dos povoados nos sertões, chegando tal consumo por relações com estes, nas pequenas e médias cidades da região. É nesse eventual trânsito, intercâmbio da maconha entre terras indígenas, povoados e cidades, entre Tentehar e *karaiw* que residem a criminalização e a condenação que marginaliza tal planta quando associada aos povos indígenas. Essa triangulação indígenas/terras/aldeias – maconha - povoados/cidades/*karaiw* equaciona discursos pelos quais todo o peso da discriminação dos indígenas pende para perpetração de falsos fatos sobre os Tentehar e suas terras.

A atual ministra (primeira indígena) dos Povos Indígenas, Sônia Guajajara, quando coordenava a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), disputara a eleição presidencial de 2018 formando chapa

com Guilherme Boulos, por continuar seu ativismo de influência internacional, denunciando crimes ambientais promovidos pelo Estado, virou alvo frequente do governo Bolsonaro, sendo perseguida por agentes estatais como o coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Maranhão na época, o Tenente-Coronel Alberto José Braga Goulart tentou associá-la ao “tráfico de drogas” no contexto de operações da Polícia Federal em áreas indígenas (FORTES, 2021). Já por parte de alguns veículos da imprensa nacional, além das tentativas de desqualificar sua identidade indígena,

Outro tipo de perseguição midiática **foi a tentativa de caracterizar Sonia como traficante, relacionada à maconha**, como o que ocorreu em uma entrevista da revista Marie Claire. A revista noticiou, a partir da fala de Sonia de que a maconha era erva medicinal, intitulando a matéria como: “Maconha, aborto e índia Fake” (IPRI - INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS INTERNATIONAL, APIB - ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2021, p.88-89, grifo meu).

Para além de inverdades e crimes de calúnia e difamação, para indígenas protagonistas como Sônia, certas “notícias” e declarações são tentativas de criminalização da existência indígena em toda sua força e propriedade ontológicas na defesa de direitos que batem de frente com setores do liberalismo tardio e de um conservadorismo dos mais reacionários. Sônia Guajajara coordenou a produção deste material, fonte da citação acima, publicado pela *Indigenous Peoples Rights International* (IPRI), “*Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena*” (2021), é uma das formas de denúncia acionadas por organizações indígenas resistindo a esse quadro de criminalização e depreciação dos povos indígenas.

Tal quadro interfere até nas relações entre povos indígenas da região. Como exposto por Garcia (2010) em sua pesquisa com os Awá-Guajá que historicamente tem relações de muita inimizade e violência com os Tentehar no passado, repercutindo em grande animosidade, quando não, muita desconfiança no presente. Assim, o autor expõe que

Algo comum de se ouvir entre os funcionários da FUNAI e FUNASA na região é que os **Awá e os Guajajara não devem se aproximar, uma vez que os Guajajara só estariam interessados em ensinar “coisas ruins”** para os Awá, se referindo ao consumo de **bebidas alcoólicas, cigarro e maconha** (GARCIA, 2010, p.159, grifos meus).

Algo que está no plano dos processos entre etnicidade, identificação e manipulação das diferenças (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003), pois como afirma Garcia (2010), no presente, há aproximações desses povos jogando com interesses indígenas diante dos invasores “brancos” e seus projetos ameaçadores das suas

existências em suas terras ancestrais na região. A despeito do passado, os Awá que são bombardeados com essa “imagem ruim” dos Tentehar, em parte, aceitam suas colaborações na resistência das ameaças *karaíw* tanto pelo caráter linguístico já que falam tupi e pela experiência que acumularam negociando com forças do Estado através do português, chamando atenção para suas estratégias maturadas por séculos de contatos com os “brancos”. Pois “se os Tenetehara são vistos pelos Awá como arrogantes, gananciosos e perigosos, são também corajosos por aprisionarem os *karaí* em suas aldeias, ou fecharem a ferrovia Carajás (GARCIA, 2010, p.159, grifo do autor).

A partir do regime de *aproximação controlada* no *modo Maíra*, quando os Tentehar enveredam por caminhos extremos com ações mais vigorosas e as vezes violentas, como nos bloqueios das vias, no aprisionamento e manutenção de reféns, essa imagem de “índios bravos” propositada quando se faz necessária, tem como efeito colateral a retroalimentação dos Tentehar como perigosos, criminosos em potencial na região. Uma situação inevitavelmente decorrente da dialética do *modo Maíra* que também passa a responder manipulando a imagem outrora brutalizada, suavizando-a, tecendo imagens mais positivadas de um povo que apenas luta como pode para obter seus direitos.

Assim, é dentro desse contexto interétnico complexo que os povos indígenas são rotulados e associados as negatividades que consideram derivadas da maconha e seus usos. Os meios midiáticos regional e nacional, emissores de um pensamento arraigado pelas elites políticas e econômicas em associação com setores dos poderes públicos, não expõem que na realidade, a maconha em seus aspectos comerciais, de acumulação de capital muito mais pelo viés da planta como “droga” em seu uso recreativo e muito menos, em seus potenciais médicos terapêuticos, é objeto de exploração da sociedade não-indígena, ou seja, é muito mais “coisa de branco”. Portanto, é ridícula para quem sabe e convive com tal realidade das aldeias e terras indígenas, mas eficiente porque é noção cristalizada, a ideia inculcada no seio da sociedade de que os “índios são traficantes de drogas” na região.

Os Awá citados mais acima, considerados como um dos povos mais vulneráveis do mundo, parte deles ainda vive como nômades enquanto outra parte optou por viver em um território convivendo com outros povos na Amazônia maranhense, entre eles, os Tentehar. De contato recente, enfrentam de forma mais dramática os efeitos dos projetos como o Grande Carajás que tem como ícone na região, a passagem da linha do trem da Vale e da abertura das frentes de expansão que este provoca na região desde os anos 70,

aumentando a pressão *karaiw* sobre essas terras de matas ainda densas no Centro-Sul do Maranhão. É representativo dessa situação, um dos sete casos de violência registrados em 2015 no Maranhão pelo relatório anual de violência contra os povos indígenas realizado pelo CIMI. Na Terra Indígena Caru,

Famílias de Awá se deslocam para floresta e foram abordados por um grupo de caçadores ilegais que se instalaram em acampamentos próximos à zona de caça dos Awá. Os caçadores dispararam em direção aos indígenas que, amedrontados, retornaram à aldeia. **Os índios viram no acampamento couros de animais e grandes plantios de maconha** (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2015, p.89, grifo meu).

A existência de grandes plantios como esse em terras indígenas da região para fins de tráfico, sua produção, sua logística, seu atacado e seu varejo ilegais, definitivamente, não é algo planejado e executado sistematicamente por “quadrilhas indígenas” como sugerem as mídias regionais e o senso comum. Assim como a caça, a pesca, a extração de madeira, o garimpo, o arrendamento de terra, atividades postas em seu caráter ilegal dentro das terras indígenas, o plantio e venda de maconha pode ter ocasionalmente e circunstancialmente a participação passiva ou ativa de indígenas, lideranças ou não.

Mas não se pode generalizar tais casos que em seus contextos, envolvem diretamente ou indiretamente a presença oportunista dos *karaiw* com seus interesses econômicos. Contudo, esses indivíduos indígenas associados aos “brancos” em suas empreitadas criminosas, no interior das suas relações familiares e com seu povo em geral, podem sofrer uma espécie de exílio, de banimento social. Gomes (2002) diz que mesmo no auge digamos assim, da maconha como produto economicamente viável, com grande demanda para abastecer as cidades, as potencialidades das terras tentehar não resistiram a sistemática repressão policial que desde a década de 1970, impedira que tal atividade fosse mesmo protagonizada pelos indígenas. Nas pesquisas que fez junto aos Tentehar nessa década, Diniz (1994) corrobora com outros etnógrafos sobre a ineficiência da maconha para trabalhos xamanísticos, mesmo assim, testemunhou dois pajés e a mulher de um deles como ajudante numa sessão de cura na área da Bacurizinho, no transe, espíritos dos *Kaapora* fumavam maconha enquanto que dos *Karaiw*, bebiam cachaça.

Este pesquisador, ainda observou um pé de maconha discretamente plantado entre árvores de forma que o escondessem. Com base em documentos da FUNAI, afirma que havia grande perseguição da Polícia Federal e mesmo do órgão indigenista oficial “[...] quanto ao plantio de maconha, esta estava sendo cultivada em reduzidíssima escala. Quando descoberta, a planta era arrancada do solo e queimada. Os índios sofriam ameaças

de prisão em caso de não atenderem à advertência ou de reincidência” (DINIZ, 1994, p.59). Na atualidade, tal criminalização persiste, na reportagem na qual Sonia Guajajara responde, desfazendo e desmentindo a acusação de que ela estaria relacionada ao “tráfico de drogas” em Terras Indígenas no Maranhão, ela revela que as notícias oficiais, ao contrário do que agentes do governo expõem distorcidamente, em momento nenhum, afirmam que as drogas encontradas e apreendidas estavam em T.I’s e argumenta que casos de grandes quantidades de maconha em áreas indígenas, decorrem da sistemática invasão dessas terras para fins ilícitos e que o estado brasileiro que tem o dever de combater, não o faz (FORTES, 2021).

Para corroborar com o que disse Sonia Guajajara, em agosto de 2023 foi anunciada na imprensa, informação oficial sobre apreensão e destruição de *cannabis* em grande volume. Na operação da Polícia Federal denominada Polígono V, no Maranhão, os agentes descobriram 15 mil pés de maconha plantados em área de mata fechada nas imediações da cidade de Centro Novo do Maranhão, tal notícia inicialmente, não cita áreas indígenas (G1, 2023b). Nos limites desse município, encontra-se grande parte (308 mil ha) da maior Terra Indígena do Maranhão, a T.I Alto Turiaçu (531 mil ha), onde vivem 1.500 pessoas dos povos Awá-Guajá, Ka’apor e Tentehar-Tembé. Esses indígenas denunciam amplamente os crimes ambientais e cobram das autoridades providências, enfrentando uma rede de agentes públicos e privados interessados nos recursos de sua terra, no rastro das invasões para roubo de madeira, não-indígenas desenvolvem outras atividades criminosas como o plantio de maconha, a caça predatória, os tráficos animal e botânico (SOCIOAMBIENTAL, 2023; MA..., 2023).

Outra notícia aponta que a polícia apreendeu mais de meia tonelada de maconha em terras indígenas no Maranhão em 2020, nas T.I’s Caru (com população Tentehar-Guajajara) e Alto Turiaçu. A quantidade é referente a 13 mil pés que foram plantados por traficantes invasores dessas terras demarcadas. Além das drogas, muitas armas e madeiras ilegais foram apreendidas. A reportagem destaca que a ação policial contou com a colaboração de indígenas que se organizam na defesa de suas terras, como os Guardiões da Floresta da T.I Caru integrados por Awá-Guajá e Tentehar-Guajajara (G1, 2021). A *cannabis* para fins lucrativos dentro de uma lógica expansiva e de grande escala como tráfico, não pode ser um rótulo determinador das terras indígenas como locus dessa atividade criminosa. Tal dinâmica com a maconha remete mais aos não-indígenas. Pois muito próximo da Cana Brava, logo depois do Povoado Sabonete, em Alto Brasil, cerca

de 20 km da terra indígena, uma operação policial apreendeu mais de 7 toneladas da droga, parte já pronta para consumo e outra parte plantada em terreno desse povoado – distrito de Grajaú (G1, 2023d).

Na T.I Cana Brava, os parentes que se põem a práticas criminosas como assaltos na BR-226, são duramente criticados por lideranças e pessoas que lhes são mais próximas, pois trazem vergonha desconstruindo, desmanchando o trabalho de posituação da imagem tentehar e assim, tornam-se uma ameaça visto que são marcados pelas forças policiais da região que em suas investidas com abusos de poder dentro da Terra Indígena, tem nesses indivíduos uma justificativa e um ponto de generalização condenando todo um povo. Uma matéria em um portal de notícias com grande alcance regional e nacional, traz o caso de um Tentehar capturado pelos próprios parentes, apelidado de Pinima, consta como suspeito de praticar roubos e assaltos aos motoristas que passavam na BR-226, a notícia relata que este possui dois irmãos também envolvidos nessas práticas e que por conta disso, já foram baleados. Pinima foi preso e encaminhado à Delegacia de Polícia Civil do Maranhão (G1, 2019).

Nesse contexto de reprovação dessas práticas, certa vez, estava eu na aldeia Sabonete do Leão e na aldeia ao lado, na José Paraíba, ocorria uma grande festa/culto evangélico com palco, banda, comida, quando conversava um pouco com Dona Maria, chega entre nós um rapaz com a cabeça raspada, agitado, inquieto, com calça e camisa social de manga longa abotoada até o pescoço, meio sem jeito, nos cumprimentou. Tratava-se de um jovem que era metido em assaltos na área, já tinha sido preso e alvejado por arma de fogo, andou perto de morrer. Naquele dia, estava ele como “irmão” participando do culto. Dona Maria, depois me contou que ele perdeu a confiança da família e da liderança em sua aldeia, vivia sozinho, por sua conta, quando anda entre os seus na Cana Brava, fica de cabeça baixa. Mais recentemente, anos depois desse dia, perguntei a Heraldo sobre esse rapaz, tive a notícia que sua conversão cristã não tinha durado muito e já teria se envolvido em mais crimes e que tinha sido mais uma vez baleado. Portanto, como em qualquer comunidade, a transgressão de um ou mais indivíduos não deveria ser tomada necessariamente como um padrão de conduta para toda uma coletividade. Mas bem sabemos que tal nexos generalizante ocorre muito com povos indígenas e outras populações e minorias no Brasil.

Muitos desses casos de parentes que cometem ilícitos, são denunciados por lideranças e familiares, assim como ações organizadas de proteção e fiscalização das

terras indígenas como os Guardiões da Floresta na Araribóia entre outras, condenam e coíbem crimes ambientais que tenham anuência ou participação efetiva de indígenas. Contudo, ao passo que há enfrentamento e coibição desses feitos quando considerados erráticos e prejudiciais da coletividade em detrimento de interesses estritos e individualizados, não sendo o mesmo que um regime indígena policialesco no interior da T.I com esquemas de uma patrulha sistemática promovida por um poder central que (des)manda nas vidas e atos alheios. A fragmentação do poder nas inúmeras lideranças ligadas as famílias extensas, expressa-se num regime de relações pelas quais, como Clastres (2012; 2014b) compreendeu sobre o poder nessas sociedades, não há indígenas que vivam sobre e nem sob ordens e imposições na Cana Brava. Entretanto, nessa liberdade de ser e fazer, há consequências quando atritam interesses entre famílias e entre indivíduos e o coletivo.

Para os Tentehar, as relações com a maconha, mediadas racialmente sendo objeto de julgamento moral e criminalização no contexto das relações interétnicas, seu uso cotidiano encontra registros na região quando não havia uma rede de estradas em condições de comunicar os sertões maranhenses com a capital e outras grandes cidades. Entre a segunda metade do século XIX e até meados da década de 1970, embora já bem decadente, o rio Grajaú era a principal via de transportes. Assim, era enorme a demanda dos comerciantes e da população em geral, por empreiteiros construtores de embarcações que por sua vez, demandavam trabalhadores empurrando-as rio abaixo e acima, carregando produtos e passageiros entre Grajaú e Vitória do Mearim. Nesse trabalho para além de árduo, análogo a tortura e a escravidão, juntavam-se pela miséria e outros fatores sociais e raciais, negros, brancos e mestiços pobres, mas em maior parte, indígenas da região devido à presença demográfica com grande número de aldeias como destaca Pachêco Filho (2016).

O uso da maconha, já difundido nos sertões entre indígenas e regionais, desponta então de forma mais evidente por intermédio desses trabalhadores braçais, empurradores de canoas com suas longas varas. Os vareiros do rio Grajaú faziam uso indiscriminado da *cannabis*, seu fumo no contexto dessa atividade era quase que prescritivo, impositivo ao tipo de trabalho extenuante, arriscado e mortal. As viagens que podiam durar até 90 dias, com regime de trabalho entre 12 e 14 horas diárias, eram atravessadas por situações degradantes e insalubres que brutalizavam a humanidade um tanto quanto gasta por uma vida pregressa cheia de atritos e infortúnios, ou mesmo, já não reconhecida por seus

patrões e agentes *karaiw*. Indígenas e não-indígenas já usavam essa erva antes do embarque, fumando cigarros de vários tamanhos enquanto esperavam as canoas carregarem no movimentado porto da cidade de Grajaú, o Porto da Chapada.

Pachêco Filho (2016) em sua valiosa pesquisa, conta com depoimentos de vareiros e grajauenses que viveram essa época, homens e mulheres com média de idade de mais de 80 anos, pessoas que viveram trabalhando ou testemunharam tais atividades. Sua obra fornece descrições impressionantes e aterrorizantes das dinâmicas dessas viagens. Durante um dia inteiro de esforço e calor causticante, de seis a oito vareiros por barco, nutridos com uma alimentação intervalada e pobre, contando com arroz, fava e toucinho de forma reduzida, em sua base, porções mais abundantes de farinha, carne seca e água. Na luz do sol, enfrentavam o cabo verde, um mosquito temido por todos, sua picada coçava e podia infeccionar virando uma ferida muito feia. Nas noites, eram cobertos por uma infinidade de piuns, um dos nomes na região para o borrachudo, semelhante, mas não é o mesmo que a comum muriçoca e o pernilongo. Diante de tamanha adversidade, desconforto e sofrimento, só conseguiam trabalhar por horas sem parar e descansar na menor parte do dia entorpecidos e anestesiados pela maconha.

Nos intervalos dentro das poucas paradas para as refeições, destacavam-se a manipulação dos cigarros de maconha e seu consumo, algo que não poderia ocorrer antes pela evidente ocupação dos braços e mãos exercitando-se com as varas. O Senhor Wilson Cunha em depoimento a Pachêco Filho (2016, p.294), conta que “Os vareiros faziam dois grandes cigarros, um de maconha e outro de fumo de rolo. Fumavam intercalando os cigarros. Segundo eles, era para ‘caldear’”. O autor sugere que tal expressão, talvez, nem fosse compreendida pelos vareiros, mas que vem a calhar já que caldear significa “revigorar, robustecer”. Muito apropriado para o efeito buscado na maconha, essencial para que esse trabalho se fizesse suportável enquanto vida tinham aqueles corpos, pois muitos desses tropeiros não regressavam, morriam acometidos de doenças e até mesmo, vitimados acidentalmente, empalados em suas próprias varas. Nesse sentido do necessário uso da erva, segue o depoimento:

Naquele tempo eles faziam isso para ter apetite para devorar um pirão de farinha, uma bacia cheia de farinha, metia dentro d’água, aquela palha subia, a corredeira tirava, então ficava só a farinha pura. Amarrava o barco embaixo de uma ingazeira. **Aí preparavam um cigarro de fumo bruto e outro de maconha, eles iam puxando. Chamava-se “galo de ar” um e outro, uma pitada de um, uma pitada do outro.** Aí os bichos velhos ficavam com os olhos miudinhos assim... (PACHÊCO FILHO, 2016, p.294, grifo meu).

Com essa leitura, revela-se um quadro no qual esses trabalhadores, boa parte deles indígenas, aparecem identificados e diretamente associados pelo uso da maconha no serviço como também, pelo seu contínuo consumo acompanhado do vício em cachaça nas parcas folgas quando em Vitória do Mearim, aguardavam por alguns dias o patrão recarregar os barcos com os produtos do litoral, encomendados e esperados pelo comércio dos sertões que tinham Grajaú como principal empório. Nesse meio tempo, os vareiros frequentavam bares e prostíbulos e metiam-se em brigas e rusgas com os locais. Para se ter uma ideia dessa associação famigerada, em outro depoimento colhido por Pachêco Filho (2016, p.298), Deodato Martins que era agente dessas viagens, sobre o uso da *cannabis* pelos vareiros, disse: “Eu comprava oitenta quilos de diamba para uma viagem de ida e volta”. Essa fama de que os vareiros eram gente perigosa e arruaceira, era indissociável do uso de drogas alimentando uma imagem negativa que repercutia entre os sertões e a baixada maranhense.

Concordando com a ponderação que faz o autor, nesse tipo de trabalho, digo que qualquer ser humano estaria passivo de se tornar brutal e ficar perdido em seus arremedos de humanidade nesse mundo de flagelos. Para tal, Pachêco Filho (2016, p.299) apresenta a declaração horrorizada de José Rodrigues, um idoso que na época, era um jovem de classe média que como passageiro, presenciou esse martírio dos vareiros: “Esse pessoal era maltratado, era um trabalho cruel, trabalho escravo daqueles que se pode considerar escravidão, só suportavam porque eram viciados na maconha”. Este autor, ainda deduz por meio de sua pesquisa que havia um apoio dos comerciantes e dos donos de barco nesse uso vultoso da planta, eles “incentivavam deliberadamente o consumo da *cannabis sativa*, pois sabiam não haver outro modo de alguém suportar condições de trabalho tão adversas” (PACHÊCO FILHO, 2016, p.300, grifo do autor).

Assim, a maconha foi sendo associada as populações negra e indígena da região, sendo a imagem dos vareiros um expoente histórico dessa vinculação degenerativa. Pachêco Filho (2016) em sua pesquisa, indica que nos idos da primeira metade do século XX, a repressão policial especificando como objeto de combate a maconha, seu uso e seus usuários, tornara-se uma realidade nas cidades da região. Sem poder fumar maconha como de costume, como habitual na maior parte do tempo nas viagens de ida e de volta pelo rio Grajaú, desde os portos de embarque e desembarque, aguardando por dias os carregamentos, caíam então no uso crônico de outro entorpecedor, o álcool barato, principalmente a cachaça. As beberagens catalisavam a brutalidade promovida pelo

trabalho em si, numa atividade econômica sustentada pelo fundo de interesses de uma elite branca mercantil que ainda se valia de práticas escravistas como a manutenção forçada desses trabalhadores por meio de dívidas impagáveis. Metendo-se em brigas de toda monta nas cidades, tomados como arruaceiros, a imagem deteriorada dessas pessoas imbricada com o uso das drogas, legou na região, a contemporaneidade da criminalização sedimentada na base racista secular da colonização.

O racismo, o preconceito e a repressão sobre os Tentehar na região, não tem como desconsiderar, advém de um fato histórico, a Guerra de Alto Alegre em 1901. Por mais que pelo *modo Maíra* como vimos em capítulos anteriores, os Tentehar foram marcados como perigosos a partir desse episódio, combatidos por forças armadas oficiais como resposta ao ataque liderado pelo Caiuré Imana. Mesmo que tal complexo de perseguição tenha sido dirimido, com o amansamento dos “brancos”, a recomposição tentehar em suas terras ancestrais e os novos enfrentamentos com as intrusões de povoados na Cana Brava décadas depois, a presença e resistência indígena foi despertando nas relações interétnicas o estado de criminalização repressora. As instituições policiais agiram sob os interesses políticos e econômicos não-indígenas no decorrer desse tempo. Portanto, antes desse episódio da invasão da PF em 1992, como também depois, as forças policiais incorreram em abusos na Cana Brava sendo a associação com a maconha, um pretexto a mais. Destaca-se nesse contexto, o caso Celestino:

Em maio de 1977, o índio Celestino Lopes Guajajara, da aldeia Coquinho, foi preso pela Polícia Federal e, encapuzado, conduzido até o quartel do exército em Grajaú onde foi espancado e torturado, recebendo choques elétricos, pontapés e ameaça de ser atirado do alto de um avião. Foi preso durante a “Operação Maconha”, mas a grave acusação que pesava sobre ele era a de “ser o índio mais entendido” da aldeia Coquinho (ZANNONI, 1999, p.178).

Por “mais entendido” leia-se “atrevido” e “insolente” pela ótica *karaiw*, um “índio que estaria fora do seu devido lugar”. Mais uma vez recorro a pesquisa de Pachêco Filho (2016) para dar conta desse quadro racial das relações interétnicas na região, no proceder do século XX pós-abolição. Aqueles trabalhadores, muitos deles indígenas e negros, os vareiros eram tidos como páreas por onde andavam nas cidades, eram indesejáveis, “de modo que a maioria branca não estava acostumada a ver negros livres circulando pelas ruas. Bêbados então... não eram aceitos numa sociedade predominantemente escravocrata” (PACHÊCO FILHO, 2016, p.301). Faz-se necessário afirmar que a

sociedade não era receptiva nem de negros, nem de indígenas perambulando pelos centros em contextos que suscitassem liberdade⁶³.

Os séculos de escravidão no Brasil e as decorrentes análises do racismo na nossa sociedade, formam um quadro teórico e conceitual de pensamento quase que exclusivamente direcionado a população negra, afetando-a efetivamente ao passo que aos povos indígenas, tal regime foi dispensado na primeira fase da colonização, visto que sua mão-de-obra teria sido “substituída por africanos escravizados”. No entanto, a escravidão indígena concorreu com a africana, principalmente em contextos coloniais amazônicos incluindo o Maranhão de colonização tardia. Tal imaginário nacional de uma exclusividade negra no regime escravista, decorre também de visões positivistas do século XIX e um pouco mais tarde, na literatura formada por intérpretes do Brasil como Gilberto Freyre.

Assim, cristalizaram-se oposições racialistas entre negros africanos vigorosos para o trabalho nas lavouras de forma regular e “índios” desajeitados a tal modelo laboral, destacando-se a característica ontológica da inconstância (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). A ideia de uma escravidão indígena passageira, limitada e branda vide a “proteção” e “consideração” dos “índios” como gente assimilável pela colonização em detrimento dos negros de África, contradiz em vários aspectos a própria história quando vista por outras fontes e olhares oblíquos ao de uma história oficial. Nesse sentido, as expressões “negros da terra” (MONTEIRO, 1994a) e “ouro vermelho” (FAUSTO, 2014) referindo-se aos indígenas como mão-de-obra primária e indispensável nos descimentos, reduções e apresamentos operados por missionários religiosos e colonos, são pertinentemente indicativas das populações nativas expostas ao regime de escravidão de forma ativa.

Baniwa (2022) expõe que mesmo quando no século XVII, com avanços de uma mão de obra predominante negra a partir de engenhos instalados, os indígenas continuaram foçados ao trabalho dando conta de cultivos nos arredores dos centros dessas

⁶³ Em Grajaú, há o Clube Recreativo Grajauense, atualmente, só é aberto na época do carnaval quando recebe o Baile da Saudade. Quando cheguei nessa cidade em 2016, assuntando sobre sua história, contaram-me que na “era de ouro” do clube na década de 1970, quando a elite grajauense frequentava as inúmeras festas e bailes anuais, era tacitamente proibida pelos organizadores, a entrada de negros e indígenas. O Professor Raimundo Assunção que é um historiador e memorialista da cidade, está juntando suas memórias num livro. Raimundo se posicionou contra essa segregação na época e em resposta, foi um dos fundadores da União Artística Cultural Grajauense. No racismo estrutural, esse estabelecimento recreativo paralelo ao da elite, aberto aos renegados, logo foi apelidado pejorativamente de Clube Pipiral.

monoculturas. Como analisam Monteiro (1994b) e Farage (1991), indígenas foram usados como mão de obra escrava em diversas atividades por séculos, mesmo quando esse regime de trabalho era proibido por legislações ambíguas que protegiam “os índios” do cativeiro por um lado, quando estes “colaboravam” com as formações de aldeamentos “correspondendo” satisfatoriamente com as políticas indigenistas, por outro, autorizava-se a escravização ou mesmo o extermínio quando estes povos, mostravam-se resistentes aos projetos coloniais e missionários. Esse autor pondera em sua análise correndo por fora da noção de substituição do cativo “índio” pelo negro por este ser mais dado ao trabalho na monocultura, enquanto que o “índio” não se adaptava no sistema de *plantation*. Ideia que se cristalizou de certa forma na historiografia brasileira muito por conta de autores como Schwartz (1988). Monteiro (1994b) apresenta a escravidão indígena como rompendo os séculos dos estados colonial e imperial e adentrando no século XX.

No primeiro capítulo, criticando em parte a tese de Gomes (2002) que também sugere uma superação dos indígenas como escravos numa relação de submissão ou sobrevivência ao projeto colonizador, na transição entre a escravidão e a servidão, passando para estágios de liberdade ainda que recôndita até uma autonomia tentehar, é apresentada com mais detalhes. Aqui, nos interessa a compreensão de que a escravidão tentehar, embora não sistematizada e mesmo não oficial, alcançou em muitos paralelos a situação degradante imposta aos vareiros nos idos do século XX. Monteiro (1994b, p.109) ao citar uma variedade de atividades e tarefas das quais eram indispensáveis escravos indígenas, aponta que na região de São Paulo, “sua principal função, atividade essa que no final das contas possibilitou qualquer atividade comercial por parte dos paulistas, foi no transporte”. Indígenas carregavam nas costas dezenas de quilos de produtos subindo e descendo serras daquela região.

Essa realidade também fazia parte das relações internéticas nos sertões do Maranhão, corpos indígenas somados aos negros, eram a principal fonte de tração motora humana nos transportes fluviais como o avô de Heraldo, Zé Leão que foi “pego pelo pescoço” e obrigado a ser vareiro ao menos em uma viagem. Assim, estabeleço aqui o nexos das correlações entre a maconha e os Tentehar na região, na continuidade de um processo por vezes controlado pelo *modo Maíra*, mas sempre latente, explodindo em inúmeros eventos violentos com base numa sistemática criminalização desse povo. Processo elaborado na esteira das lutas travadas pelos indígenas fazendo frente as

ameaças aos seus modos de vida em suas terras ancestrais, constando ações e reações, ataques e contra-ataques de ambos os lados. Como já dito, há antecedentes contextuais da invasão da Polícia Federal a Cana Brava em 1992, o caso de Celestino décadas antes, liderança que fora brutalmente torturada, mas que não se fez passivo, buscou a justiça que pôde e prestou um depoimento sendo relativamente bem documentado pela FUNAI e pelo CIMI, entregue a imprensa que o divulgou na época (HENMAN, 1983).

Como já exposto antes, a partir da década de 1970, os choques e conflitos nas relações interétnicas foram crescendo e explodindo em atos de muita violência na região. Os Tentehar sempre firmes na luta por suas terras permanecendo por séculos na região que recebia mais imigrantes invasores, colonizadores que expandiram as fronteiras agropastoris para dentro das terras indígenas, ao passo que para região, destinavam-se grandes projetos desenvolvimentistas colocando mais pressões nesse caldeirão. Essa imagem negativa dos indígenas caía como pretexto para dar vazão aos ódios nutridos pelos regionais, sedimentado nos interesses das elites que viam os Tentehar em suas terras como entraves e ameaças constantes. Nesse contexto, as vítimas eram pintadas como agressores, os invasores eram assimilados como desbravadores dos rincões e seus potenciais civilizadores, visão incompatibilizada e atritada com a presença e força da vida tentehar na região.

O processo de demarcação da T.I Bacurizinho, como das demais terras tentehar, tombou muitos corpos derramando muito sangue, região que em grande medida, é a origem de muitos parentes na Cana Brava, como a família de Heraldo. Mas alguns fatos ocorridos nessa demarcação, marcaram dolorosamente todos os Tentehar. Com o avançar dos estudos antropológicos no reconhecimento dessa terra para a devida demarcação, a ira e o ódio dessas elites eram assanhados e na tentativa de impedir a conclusão de tal direito indígena em 1979,

a face mais cruel desta oligarquia foi revelada nos assassinatos dos caciques Antônio Leão Guajajara, esquartejado e atirado em um rio, e Valdomiro Guajajara, carbonizado para dificultar a identificação de seu corpo. Até hoje, ambos os crimes permanecem sem solução” (NAVARRO, 2005, p.8).

Tamanha brutalidade surtiu algum resultado para o lado dos algozes, mais de 60 mil hectares ficaram de fora da demarcação deixando várias aldeias centenárias excluídas dos limites legais. Nos cálculos de *aproximação controlada*, a luta pelas terras excluídas necessitava da permanência indígena na área, o que trouxe mais atritos com os *karaiw*

invasores em suas sanhas por certos recursos e atividades lucrativas: madeira, instalando carvoeiras, plantações de eucalipto e soja devastando grandes áreas de mata preservada. O regime de aproximação mantendo posição mesmo fora dos limites na primeira demarcação, deixou vivo o processo de revisão da terra, o que mais uma vez, acendia o ódio dos grupos e setores interessados na área. Jurado de morte, o cacique João Araújo Guajajara da aldeia Kamihaw, recebeu um ultimato de um pistoleiro chamado Milton Alves (Careca) dando um prazo para retirada de todos da aldeia (NAVARRO, 2005).

O cacique fez boletim de ocorrência denunciando as graves ameaças, mas nada foi feito pelas autoridades. Então, “dez dias antes de terminar o prazo, um grupo formado por oito homens fortemente armados comandados por ‘Careca’ invadiu a aldeia Kamihaw e assassinou o cacique João Araújo Guajajara com dois tiros na altura do peito, à queima roupa” (NAVARRO, 2005, p.8). Uma casa foi incendiada, uma jovem, a filha do cacique foi estuprada e um outro filho seu, foi ferido com um tiro na cabeça, outros parentes espancados. Mais de vinte anos depois dos assassinatos em 1979, no decorrer dos anos 2000, mais tensões seguiram com outras dez lideranças tendo seus nomes expostos em uma lista, todos marcados para morte. Tal clima persiste até hoje assim como a luta pelas terras não demarcadas. No miolo temporal desse verdadeiro estado necropolítico sobre os Tentehar, ainda mais rastros de morte marcaram a memória indígena na região, os casos de Mateus e Moreira Guajajara em 1980 e de Augusto Guajajara em 1992.

Os anciãos Mateus e Moreira foram sequestrados, torturados e assassinados numa fazenda nos limites da Cana Brava em fevereiro de 1980, mantendo o odiento *modus operandi*, seus corpos foram jogados no rio Mearim destroçados e eviscerados. Zannoni (1999, p.179) aponta que o autor da barbárie “foi um fazendeiro da região: José Maria Moreira Barros, com conivência da Polícia Militar de Barra do Corda, que prendeu os dois velhos e os levou até à fazenda. Quem comandava os policiais militares na operação era o capitão José Mateus de Sousa”. O motivo do crime foi apontado no fato de uma contenda entre indígenas e *karaiw* que haviam invadido a Cana Brava para caçar, em resposta, alguns Tentehar foram na fazenda dos mesmos e houve um enfrentamento causando a morte de um irmão do dono da fazenda. Na escaramuça, os “brancos” se deslocaram para pedir ajuda a polícia, na volta, encontraram os anciãos que nada tinham a ver na estrada e por ódio, trucidaram-nos como vingança (ZANNONI, 1999).

Já em 1992, Augusto Pereira voltando junto a seu tio de uma viagem de compras na cidade próxima, três homens a cavalo vindos do povoado intrusivo de São Pedro dos Cacetes, atiraram nos dois matando Augusto. Fato que trouxe revolta geral a Cana Brava,

[...] o desejo de justiça tomou conta de todos os indígenas da região. Inconformados com o acontecido e com a ineficiência da polícia, que foi até o povoado, onde estavam escondidos os assassinos, sem conseguir prender ninguém, **os Tenetehara resolveram partir para a ação e chamar a atenção da opinião pública** sobre o descaso do Governo Federal e Estadual em resolver o problema da terra e remover definitivamente a causa de tantas desgraças. No dia dois, **resolveram fechar a estrada federal BR-226, em frente à aldeia Coquinho, prendendo sete ônibus, quatro caminhonetes, quatro carros e um caminhão, com todos os passageiros.** (ZANNONI, 1999, p.180-181, grifo meu).

As margens do *pe pihun* – caminho preto (BR-226), a massa tentehar na Cana Brava vai à luta nesses casos limites com muita ênfase e energia necessárias, com os objetivos de frisar uma imagem para opinião pública, de “índios” aguerridos e conscientes, visibilizando a injustiça e a brutalidade com que um dos seus foi assassinado e assim, partem para ações mais agressivas, acintosas no fechamento da rodovia e na retenção de pessoas. Controlando-se nessas aproximações, fazem frente aos agravos de tais fatos arrolados no racismo estrutural direcionado aos povos indígenas, pois assim, o racismo pode ser definido por sua intrincada rede de apoios vindos de vários setores e instituições da sociedade regional que discriminam, excluem e violentam de muitas formas os indígenas na região. Em praticamente todos esses casos, não há justiça para os Tentehar.

Zannoni (1999) traz como exemplo dessa estrutura e dessa rede, o desfecho de um desses casos, muito significativo no seu resultado na “justiça dos brancos”, na sentença dada ao fazendeiro que assassinou os anciãos Mateus e Moreira. No júri popular que só ocorreu 11 anos depois em 1991, José Maria Moreira Barros foi absolvido por unanimidade e aplaudido por um tribunal lotado de *karaiw*, sentença recebida por um pequeno grupo tentehar com silêncio, mas não intimidado ao mesmo tempo que respeitoso da decisão. No caso de 1977, o primeiro dessa série, até o caso da invasão da PF na Sabonete do Leão em 1992, a resposta de Celestino em plena Ditadura Civil-Militar, procurando outras autoridades e culminando com seu depoimento divulgado na imprensa, conecta-se com os protocolos tentehar na guerra da comunicação em situações limites como ocorreram nos demais casos e continua acontecendo nas dinâmicas das relações intensificadas com o asfaltamento da BR-226 na Cana Brava.

O caso Celestino com seu encaminhamento nos anos 70, sua postura diante de tamanha perseguição truculenta, depois de ser barbaramente torturado, é emblemático para entender toda a ação portentosa na resistência indígena a invasão da PF em 1992. Pois corresponde ao regime de *aproximação controlada*, nas distâncias adequadas para reações avassaladoras e para manipulação das imagens indígenas e de “índio” produzidas e expostas nas mídias procurando controlar as recepções dos conteúdos que definem a identidade e a condição indígena na região, mesmo diante de inquestionáveis desvantagens. Aos Tentehar da Cana Brava, saltam as razões de seus levantes contra essas imagens mais do que pejorativas, mas sistematicamente racistas inferiorizando-os como povo na região. Dentro da racionalidade das ações de aproximação, mas mantendo controle das distâncias, em situações limites, há um certo calor que diante das imagens que humilham e deterioram a identidade de *gente verdadeira*, ferida no seu orgulho étnico, há uma relação de vergonha-raiva que transborda nos sentimentos da coletividade que animada, explode contra seus algozes sobre tons revolucionários (GROS, 2023).

3.3. “Pintados para guerra” contra os “fora da lei”

Na redação de uma matéria do jornal impresso, *O Estado do Maranhão*, edição de 16 de maio de 1992, aparece essa expressão, “pintados para guerra”, referindo-se aos Tentehar da Cana Brava que espetacularmente, desarmaram quase uma dezena de agentes da Polícia Federal que invadiu a aldeia Sabonete do Leão, submetendo homens, mulheres, crianças e anciãos por horas de humilhação e torturas na deflagrada ação chamada de *Operação Maconha*. No tópico que é intitulado *Tensão e medo*, segue o texto:

Informações oriundas de Barra do Corda dão conta que **a população teme um ataque em massa dos índios, que estão pintados para guerra** e impedindo que qualquer pessoa tenha acesso a aldeia Coquinho. O superintendente Manoel Trajano, segundo informações colhidas no DPF de Imperatriz, vai tentar o resgate das viaturas e das armas e ainda ouvir o maior número possível de envolvidos no conflito (ÍNDIOS, 1992, grifo meu).

Anos mais tarde, em 2005, em outra ação tentehar inflamada pela morte de uma parente na Cana Brava que culminou com mais um bloqueio da BR-226 e truculências com os *karaiw* motoristas retidos, a mesma expressão conta no texto da notícia que repercutiu em Mato Grosso na Gazeta de Cuiabá: “Um grupo, formado por **200 indígenas**

pintados para guerra” (ÍNDIOS, 2005, grifo meu). Matérias como essas, enviesadas e sensacionalistas, integram um corpo midiático, sobretudo no contexto da chamada “grande mídia” que explora a temática da violência relacionada aos povos indígenas e como quarto poder, tende a atrelar-se aos poderes políticos e econômicos que consideram tais povos como obstáculos. Junta-se ainda o fenômeno da espetacularização dos fatos e da construção de versões da realidade imersas no grotesco e na violência como elementos chamativos para o consumo (PEREIRA; CASTRO, 2020). Pelas brechas, nas franjas desse sistema midiático anti-indígena, os Tentehar manipulam suas propriedades e elementos numa alquimia da diferença buscando de alguma forma, uma posição nessa guerra da comunicação.

Portanto, cada oportunidade de aparecer, de falar, conta muito, não foi mero acaso que fez Heraldo dar entrevista na reportagem da Globo Maranhão que mostrava o “caos da BR-226” em 2021 (TV MIRANTE, 2021) como também não fora em 1992, o cacique José Ornilo aparecer na matéria do Jornal Nacional para todo Brasil falando que a invasão absurda e brutal da PF na Cana Brava “foi ridículo por demais, foi... **foi fora da lei**” (TV GLOBO, [1992] 2022, grifo meu). Assim, apresento a íntegra da versão tentehar desse fato contado por Heraldo, seu pai Francisco, sua mãe Maria Lucilene na companhia de outros parentes que atentos, mesclavam diversão e introspecção na carga de sentimentos ao rememorar o dia que para os indígenas da Sabonete do Leão e da Cana Brava, significou um marco decisivo na luta pela terra, o dia no qual *pintados para guerra*, dominaram e venceram pelo *modo Maíra os fora da lei*, os policiais e mais tarde, os invasores do povoado de São Pedro dos Cacetes.

Era uma tarde agradável do dia 21 de maio de 2023, apesar do calor da época na região, avançando no período de estiagem que dura até meados de novembro. Quando cheguei na Sabonete do Leão, Heraldo me aguardava na sombra da garagem-cozinha-terraço-oficina no quintal da casa dos pais, começamos a conversar aleatoriamente dentro do propósito da minha visita: tratar das memórias e da versão tentehar da invasão da PF em 1992. Heraldo pediu-me para esperar seus pais chegarem, pois assim, seria melhor para o nosso registro. Após mais ou menos uma hora, chegaram o cacique Francisco, Dona Maria, a filha Herian e seu marido, um dos genros da família, o Maurício. Logo depois, juntaram-se a esposa de Heraldo, Neusilene e sua filha, a Tayana, em seguida, a *tàmuz* da aldeia, a vovó Maria Avelino. Formou-se uma plateia privilegiada, audiência cativa para falar e ouvir sobre uma história que tanto interessa a todos da Sabonete e da Cana Brava.

Heraldo é o narrador guia dessa história, mas o tempo todo apoiado nas lembranças e nas formas de contar por seus pais e avó, era uma criança de poucos meses de idade durante essa invasão e tudo que foi contado na presença dos mais velhos aos mais novos consta como um amadurecido processo afetivo de memória coletiva (HALBWACHS, 1990). Heraldo, Seu Francisco e Dona Maria falavam em tupi - *ze'egete* e mencionam nomes dos parentes presentes no dia da invasão. Heraldo que toma a posição de coordenador, irrompeu em português: “tipo uma droga mais pesada? Professor, só quem tem um detalhe aqui que eu ainda não tinha escutado nessa história...” Seu pai e sua mãe continuam paralelamente em tupi. Minha curiosidade sobre tal detalhe era inflamada.

Heraldo Leão: Professor eh... tá gravando tá?

Dhiogo Rezende: Tá gravando.

Heraldo Leão: Porque é assim, a história começa no dia anterior a invasão, né? Ah a invasão da Polícia Federal. Aí disse que o meu pai no dia professor, um dia antes, ele foi atrás dos gado, né? Que é mais ou menos esse horário aqui que ele sempre... o pai sempre vai. Quando o pai volta, aí o pai, mas não sabia, o pai viu um cidadão por nome de Severino, ele era uma espécie de andarilho que andava aqui na região, mas sempre... (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023)

Seu Francisco interpela em tupi acrescentando mais dados, eu pergunto se esse tal andarilho era um *karaiw*.

Era branco, não tinha lugar certo pra ele. Perambulava aqui na região de Alto Brasil e os povoado e nas aldeia. Aí quando meu pai tá vindo atrás dos... que ele foi lá atrás dos gado e trouxe os gado do curral, aí o meu pai viu de longe ali... esse rapaz com o nome Severino né professor. Mas só que o meu pai não sabia o quê que ele tava ali tratando com esse pessoal que ele trouxe de fora. Tá entendendo? Esse Severino eh... ele deu informação de que: não, eu tenho lá na aldeia... dessa forma. Aí diz que como ele perambulava, ele na época... acho que ele deixou. Não sei se ele deixou... a hora mesmo. Ah, É porque ele encontrou esses policiais à paisana ali no povoado. Esse Severino, ele era usuário de... usava maconha. Fumava maconha. Aí ele falou que... eu acho que esse tal de haxixe, era uma droga que ele... acho que modificava a maconha com alguma outra coisa... (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

A conversa seguiu especulando sobre esse derivado da *cannabis*. Seu Francisco deu conta da surpresa: “*É. Até a gente mesmo que nunca ouviu falar esse nome de haxixe. Ninguém sabe, né?*” O desconhecimento do que é haxixe⁶⁴ acompanha o fato de que um agente externo, o Severino em sua perambulação adentrando a Cana Brava, constituiu a

⁶⁴ Trata-se do extrato dos tricomas e das flores da planta da maconha, em sua forma de resina, concentrando o THC. Os efeitos do seu consumo são semelhantes ao da maconha, só que mais forte pelo isolamento do THC em sua composição.

justificativa generalizante da qual valeram-se os policiais para invadir a terra indígena em busca de suposta grande quantidade de drogas.

Aí quando esse Severino diz que... rapaz, vamos tal hora lá na aldeia, ou seja, eu acho que ele tinha, essa mistura, ele ia fazer aqui da maconha com esse produto que talvez ele tinha em mãos. Aí ele vem pra cá, porque tinha um cunhado nosso que ele fumava demais também na época, ele não mora mais desde essa época, ele se mandou depois da invasão. Tinha esse cabra que fumava demais. Aí veio, acho que pra casa dele api. Aí eu acho que esse pessoal da polícia a paisano vieram atrás também, tá entendendo? Aí ele disse que mostrou lá esse tal de haxixe né? Até então, não tinha envolvimento de índio, nem ninguém aqui da aldeia nessa situação, no momento. Aí o quê que acontece? Esse pessoal à paisana, disse que fumaram esse haxixe né? (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Seu Francisco reiterou dizendo que os policiais sem suas fardas ou disfarçados, fizeram um baseado com tal haxixe junto ao andarilho Severino e ao parente da Sabonete que gostava de fumar maconha. O cunhado reprovou o haxixe, não gostou do que estava fumando. Mas também notaram algo estranho na forma de preparar o baseado e fumar daqueles dois *karaiw*. Heraldo destacou: *“esse cunhado nosso, ele era casado com essa tia minha ali que hoje é casada com o seu Lourival ali, na época, né? Aí na época a mãe dele tava visitando ele aqui e a mãe dele avisou ele na hora: rapaz, esse pessoal aí é da polícia, não é fumante de maconha não”*. Cismados, ficaram com aqueles estranhos, mas os dois *karaiw* foram embora por volta das cinco horas da tarde, disse Dona Maria.

Aí depois desse baseado que eles fumaram, se retiraram e foram embora. Normal. Até então, nada de envolvimento de índio, nada de indígena tá no meio. Os índios nem encostaram lá na hora porque tinha o costume de ver esse tal de Severino aí né? Que perambulava aí nas aldeias e nos povoado vizinho. Aí quando amanhece o dia, minha vó, meu avô Zé Leão ali vão pra roça, né? Apanhar arroz. Cedo, seis... umas cinco pra seis horas da manhã. Aí o meu pai também falou: rapaz, vão indo que é já que eu vou atrás também. Aí o pai foi (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Dona Maria interpelou confirmando que tudo aconteceu a partir das sete horas da manhã. Foi a hora da invasão da Polícia Federal a aldeia Sabonete do Leão, momento de muita gritaria, de prantos e de muitos sustos de todos, pois a entrada dos agentes foi anunciada pelos disparos de suas armas.

A polícia chegou lá. Aí pararam ali na estrada já com alguns sacos já de maconha, ou seja, tipo queriam que... meio que criar um contexto pra dizer que eles tinham pegado essa maconha dentro da aldeia, ou seja, eles já trouxeram essa maconha, esses sacos de maconha já de fora. Disse que pegaram pro rumo desses povoadozinho do Juruá por aqui assim, tá entendendo? Alto do Coco. Praquela região desse povoado aí tá entendendo? Que vai pra Itaipava. Aí eles trouxeram, aí quando desceram aí já com esse saco de maconha já dentro da carroceria. E disse que as folhas soltas dentro também, sem ser ensacada. E subiram pra cá, aí a tentativa até então não era de pegar os indígenas. Até

naquele momento ali, que eles vieram pra pegar esse tal do haxixe (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Os policiais estavam atrás do haxixe do Severino que para eles, teria ficado em maiores quantidades em posse do parente, do cunhado que no dia anterior, compartilhou a droga junto aos polícias disfarçados. Notando o movimento, o cunhado correu para os fundos da Sabonete, nos rumos do açude, sumiu mata adentro e os policiais que o perseguiram sem alcançá-lo, ao retornarem para o centro da aldeia, deram início aos abusos com toda sorte de violências contra os Tentehar em suas casas.

Aí subiu aquela serra e a polícia não conseguiu mais acompanhar a carreira dele. Aí tudo bem, aí no que vieram, aí a polícia voltou aqui pra dentro da aldeia, aí que eles começaram a ir pra cima dos indígenas aqui, algemar indígenas, atirar atrás de quem corria e maltratar e torturar (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

A memória puxou o número de policiais, dez ou doze, todos bem armados, disseram. Escopetas, metralhadoras, revolveres, Dona Maria reforçando a descrição, mencionou o calibre 7.65 se referindo a pistolas. Agentes federais, homens e uma mulher abusando dos poderes do estado, empregaram técnicas de tortura em busca de informações sobre supostas drogas na aldeia. Seu Francisco lembra da primeira vítima dessas sevícias: *“Aí que tinha um primo meu ali... aqui na hora, tinha uma rede assim, assim ele tava apontando, aí assim, botaram aqui no pescoço dele pra contar onde tá o haxixe, enforcava, ele tava... quando tava perdendo o folego, aí que soltava”*. Nos primeiros momentos, permaneceram confusos e sem saber como responder, na Cana Brava, as pessoas nunca que tinham ouvido a palavra haxixe. Maconha sim, na sua forma corriqueira para fumo ou como Dona Maria enfatizou: *“chá, fazer remédio”*, Heraldo completou: *“pra uso medicinal e não tinha muito aquela malícia ali, de fazer da maconha virar uma outra droga”*.

Os abusos foram progredindo e tornando-se mais hediondos, as redes que tanto servem para descansar, na recuperação de enfermos ou nos resguardos de mulheres no pós parto, viravam instrumentos ou elementos para tortura como no estrangulamento já mencionado. Na memória de Seu Francisco, uma rede surge na seguinte imagem: *“Aí tava também essa minha prima aí, já parece que tava com uns quinze dias ainda de parida. Aí a polícia chegou lá e disse que... tava dentro de uma redezinha, aí disse que jogou ela dentro... no chão”*. O resguardo foi quebrado ou gravemente afetado, algo tão fundamental na cosmologia do povo e na saúde de mãe e filho foi vilipendiado. Heraldo relata o que os agentes fizeram com o cacique da aldeia:

E na cabeça do meu avô, acho que bateram com o cabo de metralhadora. Aí bateram com cabo de revólver na testa dele, a cabeça dele tá entendendo? E vira e mexe. E pisaram e chutaram várias pessoas aqui dessa aldeia aí, derrubaram as mulheres... botaram, né? Algemada ali por um canto e torturando. E aí fizeram vários tipos de torturas né? (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Seu Francisco e Dona Maria conversam em tupi sobre as violências lembradas pelo filho, por cima da conversa dos seus pais, Heraldo fala: “*Não tavam nem aí se as mulheres tavam com criança, se a indígena tava buchuda, maltratava do mesmo jeito*”. Os relatos seguem dando conta de que alguns indígenas feridos foram jogados nas viaturas da PF, nas caminhonetes Toyota Bandeirante. Seu Francisco reitera o absurdo da invasão amparada numa droga que se quer, conheciam: “*Algum dia eu queria ver se essa haxixe, né? Haxixe ninguém conhece*”. Heraldo lembra que o tal Severino foi quem colocou na cabeça dos policiais que na Sabonete do Leão, havia haxixe em grande quantidade.

As primeiras reações dão conta de um censo de proteção dos mais vulneráveis, Seu Francisco fala que as mulheres com crianças pequenas e de colo agiram primeiro, “*ganharam logo o mato*” evadindo-se. Heraldo completa: “*aí a minha mãe disse que fez lá... botou a aguinha dentro da mamadeirazinha e me segurou... e correu pro rumo de baixo aqui no capinzal que tem aqui. E aí, várias pessoas que tinham sido algemadas também, deram um jeito de sair também, de correr*”. O cacique da aldeia, Zé Leão não correu, ficou e foi algemado⁶⁵ enquanto seu cachorro latia e avançava nos policiais, o animal foi morto a tiros⁶⁶. Seu Francisco que já escutara os tiros de longe, apressou o passo, mas se aproximou com cuidado e viu seu pai, sua família e seus parentes naquele sofrimento: Heraldo relata: “*Aí nessa hora, aí o pai falou: vamos lá ver que negócio mesmo tá acontecendo, pô, tiro aí pra todo lado, na hora que começaram a atirar, foi tiro direto. Não pararam de atirar não. É bala zoando aí pra todo lado*”.

O modo Maíra começa a dar seus sinais justamente pela cuidadosa aproximação e leitura da situação que o filho do cacique opera: “*Aí disse que tinha que dar conta dos haxixe aí na hora, aí algemaram ele. Ai que eu vinha vindo também, prestando atenção, devagarzinho lá olhando de lá...*” Heraldo reitera: “*Com cautela, né? Se aproximando*

⁶⁵ Nos relatos, as algemas eram de dois tipos, tanto a mais conhecida, com braceletes que fecham nos pulsos e uma outra que talvez, fosse mais usada na época, algemas que prendem nos dois dedos polegares das mãos ou dos pés.

⁶⁶ Na reportagem do Jornal Nacional, trata-se do cachorro morto que aparece nas imagens sendo jogado sobre os policiais rendidos no chão.

com cautela”. Seu Francisco numa distância segura, observava: *“Aí o pai quando veio mais a mãe, aí pegaram logo o pai aí, diz que lascaram a metralhadora na cabeça dele...”*. Heraldo complementa dizendo que seu avô desmaiou com o golpe. Seu Francisco segue dizendo que o plano montado na hora em sua cabeça, iniciava pelo chamado dos parentes de outras aldeias: *“Aí era muita polícia, né? Eu vi, era polícia demais. Rapaz, aí eu pensei, rapaz, porque na época, O Ornilo era o chefe da FUNAI ali no Coquinho na época né, aí eu pensei assim: rapaz vou logo lá no Coquinho”*. É com essa iniciativa do seu pai que para Heraldo, em suas próprias palavras, o *modo Maíra* fora ativado: *“Aí onde entra o modo Maíra, né? A estratégia calculada na hora de alguma ação”*.

Seu Francisco relata os primeiros momentos de sua ida até a aldeia Coquinho em busca de reforço:

Aí eu entrei pelo mato assim, por aí veio outro carro também, outro Toyota, outro da polícia, eu vi e fiquei olhando de lado, de dentro do mato... rapaz, outro Toyota da polícia chegando aí... rapaz, não vou... vou logo direto lá no Coquinho, quando eu ganhei a faixa ali tem um jumento danado ali no Igarapé, aqui... vamo montar logo de jumento aqui... (Francisco Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

O relato seguiu atravessado por um momento hilariante, pois o animal não colaborou com o plano do Seu Francisco: *“eu montei lá em cima de uma jumenta. Sem corda, sem nada... Sem cangaia, sem nada, me deu logo uma queda muito grande”*. Todos as gargalhadas, ouviram também aos risos Heraldo acrescentar: *“A jumenta correu descontrolada. Dando pontapé, dando coice”*. Sendo assim, os quilômetros até a Coquinho, teriam que ser feitos a pé, ao menos, até a aldeia Sítio, de lá, o restante do percurso poderia ser feito com a ajuda de duas rodas. Um parente emprestou uma bicicleta que não rodava bem, Seu Francisco aceita, mas teve que empurra-la por boa parte do trajeto: *“Aí eu fui... empurrando, correndo até lá no Coquinho, não podia deixar também no meio do caminho”*.

Chegando na aldeia Coquinho, Seu Francisco não perde tempo e corre até o encontro da liderança local, o chefe de posto José Ornilo Pereira Guajajara. Heraldo ressalta: *“Até essas altura, o pai não sabia se alguém tinha sido atingido pelos tiros. Ficou preocupado com a família dele aqui na aldeia e tal”*. O Ornilo é avisado então da invasão e dos abusos cometidos pela PF na Sabonete, Seu Francisco narra a providência:

Aí quando... o Ornilo: rapaz, então vamo levar uns parente mais nós aqui pra gente ver o quê que tá acontecendo agora lá. Aí por que carro eu num tinha né? Tinha era um tratorzinho que estava até com a roça dele... tava uma distância

de lá da aldeia dele, uns cinco, uns três quilômetro, quatro quilômetro, aí foram lá buscar a carroça (Francisco Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Enquanto uns foram buscar o trator, os demais da aldeia se preparavam para a guerra, homens, mulheres, jovens se armavam como podiam. Seu Francisco afirma: *“Pois é, um bocado de parente tava pra roça mesmo, aí uns foram chamar, aí encheram a carrocinha do carro... do tratorzinho...”* Os parentes encheram a carroça puxada pelo trator, os que ficaram de fora, foram a pé mesmo, correndo em falanges ao redor do trator em direção a Sabonete do Leão. Heraldo expressa bem essa imagem ao dizer: *“No meio do caminho, cada um veio pegando pedaço de pau, cortando em tudo com facão e veio juntando de lá pra cá. Pra entrar em guerra com a polícia”*. Chegando mais próximo da aldeia, avistaram as viaturas da PF, Heraldo conta que a preocupação do seu pai girava em torno de não ver mais sua família e outros parentes que poderiam estar mortos ou presos e levados para longe. *“Porque até essas altura, os parente pensaram que tinha muito índio já morto aí pela quantidade de tiro. Não era tiro por vez, era rajada mesmo, rajada, rajada, um dia quase inteiro... rajada de tiro de metralhadora”*. Na medida e no cálculo da situação, não se podia demorar, então apertou-se o passo, o velho trator como disse Heraldo: *“o que o trator podia correr, correu no dia”*.

Chegando na aldeia, os policiais adentram nas casas e pelas portas e janelas, apontam todas as armas para o reforço de parentes que acabara de chegar. Seu Francisco descreve bem esse momento de tensão:

Aí quando a gente chega ali, a gente desceu do tratorzinho, aí a polícia aqui... a polícia tava dentro de casa mesmo já, uns dois, lá dentro de casa. Apontando pela janela... a arma dele ficou no rumo de nós. Aí o parente Ornilo falou assim: rapaz, a gente quer ir conversar, a gente quer acordo, fazer acordo com vocês. [os policiais respondiam]: Rapaz, a gente não quer acordo não, nós damo é ordem de prisão. Assim a polícia lá falou: - Eu sou o delegado, parece que assim que ele falou, eu dou é ordem de prisão, vocês tão é preso. [Ornilo] - Então, vamos conversar rapaz... [Delegado] - Aí é pra conversar não. Então nós, os índios, não vêm ainda pra perto né! (Francisco Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

A dinâmica da aproximação controlada se destaca, não pode haver falhas nesse momento, manter a presença indígena numerosa cercando os policiais, mas com calma, calibrando a sua apresentação, nem tão ameaçadora ou brusca, mas ainda assim, firme diante das ameaças. Nos primeiros momentos de tensão, a aproximação se manifestava pela voz, pela comunicação com os invasores, mas os corpos permanecem atentos para

aproximação física na velocidade que demandar. Foram muitas as tentativas de negociação, Heraldo é enfático ao dizer: *“Ou seja, os indígenas fizeram de tudo pra que resolvesse na base da conversa, do acordo”*. Seu Francisco destaca o momento no qual os corpos indígenas avançam: *“Mas é quando a gente se aproxima dele, aí tiro correu, atiraram mesmo, atiraram, nós não era pra fazer... espantar a gente, né? Sim. Tá certo não. Então, cês querem ir assim, então aí ia um parente assim na minha frente...”* Os agentes estavam espalhados dentro de algumas casas e por vezes, saíam para atirar, nesses intervalos entre os disparos e recuos para dentro das casas, os indígenas se aproximavam esgueirando-se pelos quintais, árvores, paredes.

Seu Francisco fala dos parentes armados com cacetes esperando o momento certo para atacar, Heraldo destaca quando a distância teve que ser mínima e o ataque iminente: *“aí na hora que eles viram que a polícia já ia mesmo pra cima, atirar também, tá entendendo?”*. Segue explicando:

Aí quando o negócio ia ficar feio mesmo pro lado dos indígenas, aí os indígenas viram que a saída ali, seria reação, reagir, tá entendendo? Porque já tinha esgotado todo tipo de tentativa de negociação. Aí eles entenderam que até os que tinham vindo aqui iriam ser preso. Cê tá entendendo? Ou seja, num tinha saída pra... vamos supor, vamos recuar, vamos simhora, num tinha essa possibilidade, não tinha essa saída pra quem já estava, tinha chegado a adentrar na aldeia (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

O ápice da ação estava se desenvolvendo, Seu Francisco lembra bem da cena: *“Esse delegado tava com uma metralhadora e um revólver aqui na cintura dele. Aí quando o parente lascou pau aqui por o peito dele assim...”*. Heraldo emendando a fala do pai, complementa: *“porque na hora, ele ia reagir... tá entendendo? Quando ele ia reagir mesmo pra ir pra cima dos indígenas, é um momento que os indígenas não esperar, rapaz, ele vem pra cima, os indígenas não esperaram também mais não”*. Pela memória, Seu Francisco projeta nas palavras a velocidade daquele momento avassalador: *“Aí avançaram de uma vez de hora, desarmaram logo isso daqui, uns tava ali desarmando o outro, tem que tomar... foi rápido de mais”*.

Heraldo explica uma das táticas de combate no calor do momento, demonstrando que tal dinâmica requer frieza e antecipação, leitura da situação e dos seus limites:

Ai os indígenas, meio que assim, a estratégia na hora, o **modo Maíra** foi... vamos se espalhar, porque se ficar todo mundo junto, vão atirar em todo mundo ao mesmo tempo. Aí os indígenas se espalharam evitando que as rajadas de tiro pegassem todo mundo ao mesmo tempo (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Enquanto eu escutava impressionado, só passava pela minha cabeça que tal feito tão espetacular não poderia ser facilmente explicado pela razão que busca concatenar causa e efeito, como indígenas sem armas de fogo desarmaram e renderam uma dezena de agentes da Polícia Federal bem armados e treinados? Assim como Heraldo, Seu Francisco e os demais parentes presentes na conversa, acenavam para a dimensão cosmológica imperativa na vida tentehar. Os relatos seguem dando conta da ação cujo entendimento e a compreensão encontram firmamento no *modo Maíra*. Heraldo diz: “*Aí os índios se espalharam, aí cada um correu para cá e já foram vários pra cima de um, pra cima de outro aqui e derribando e dando rasteira, tá entendendo?*” Seu Francisco complementa o filho: “*Esses que tavam aqui desarmaram tudo, eles tavam com toda a arma pesada, metralhadora, escopeta, trinta e oito e mais o pesado. Aí tem uns bocado ali pra dentro do mato. Que tava caçando...*” Heraldo conclui a fala do pai dizendo que os agentes que estavam “caçando” a roça de maconha mais distante do centro da aldeia, também foram desarmados. Uma ação coordenada e sincrônica, coletivamente executada.

Nessa fração de tempo no meio do arrebatador desarme dos agentes, os parentes que estavam presos e algemados, idosos, mulheres com crianças principalmente, bateram em retirada para longe do raio do combate, como Heraldo conta no caso de sua mãe, Dona Maria e seus filhos:

Dentro do mato... aí ela conseguiu se encontrar com a prima minha, a Marinete ali pra dentro, também escondido. Aí depois apareceu esse rapaz com o nome Dalgan, algemado nos dois dedão da mão, aí ele lá pelejando, tentando tirar igual de qualquer jeito lá as algema do dedão. Ele conseguia tirar um, aí conseguiu soltar um, mas a algema acho que ainda ficou num e aí tudo bem, ficaram escondidos pra lá, esse meio de tempo já tinha criança aí correndo mata a dentro, tá entendendo? E mulheres aí se espalharam aí mata a dentro e aí eh teve um que saiu aqui acho que com a com a dona Ilda, não, a dona Ilda saiu gritando aqui com o filho na tipoia. Aí entrou na vareda aqui e ela algemada, entrou na vareda aqui e saiu gritando aqui (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Após relatarem o momento do desarme e rendição dos policiais, voltaram um pouco na cronologia dos fatos e lembraram da dramática experiência primeiramente nos atos cômicos do desespero de quem não estava entendendo o que era o tal haxixe que os agentes tanto falavam e que ficou patente que seria esse o motivo da presença aterrorizante daqueles *karaiw* naquele fatídico dia. Comicidade apresentada nos risos de todos quando Heraldo falou: “*Aí as indígenas sem entender o que era haxixe, mandando a outra mostrar o que era haxixe sem a outra entender também. Ó o que a pressão faz*”. Pois uma parente de nome Jona foi pressionada pelas demais mulheres que julgaram que

ela tinha conhecimento daquela droga e na agonia, queriam arrancar respostas de qualquer jeito na vontade de dar o que os policiais queriam: *“Aí a outra dizia, de onde o quê rapaz? Desse jeito disse pra outra”*.

O regresso no tempo rememorando aqueles fatos traumáticos, seguiu depois dessa quebra de tensão com as risadas mergulhando em passagens mais fortes, pois no meio do interrogatório sobre a droga, pelas negativas dadas, mulheres e seus filhos eram vítimas de covardia e atos de brutalidade. Seu Francisco fala das coronhadas nas cabeças e em outros lugares dos corpos das parentes que ficaram com hematomas e escoriações, Heraldo cita as crianças vendo suas mães naquela situação, também ameaçadas pelos policiais: *“[...] lá o policial dizendo, o meninozinho chorando. O rapaz da Polícia Federal dizendo assim: cala a boca moleque. Eu vou encher essa tua boca de bala”*.

Voltando ao momento do desarme e rendição dos invasores, os relatos dão conta de mais imagens da ação tentehar. Seu Francisco lembra de um policial encurralado: *“tinha um negãozão bem fortão, alto... aí os índios falaram pra ele: rapaz, entrega a arma, aí ele falou assim: rapaz, a índio nenhum eu não entrego arma”*. Dona Maria reforçou: *“Esse policial gritou: eu não entrego arma...”*. Negado o pedido, *“Então quando ele foi começando a atirar, os índios meteram logo o cacete aqui que o sangue lavou a cara dele aqui”*. Ouvindo esses relatos, só imaginava a astúcia e a sagacidade dos indígenas diante de tamanho desafio que só poderia ser enfrentado sob o *modo Maíra*, com intervenção dos *karowara* e das forças que regem a vida e sustentam as terras tentehar. Esse modo agiu travando armas, prendendo dedos para pressionarem os gatilhos, desviando balas, confundindo, cegando, amedrontando os invasores. Heraldo nesse sentido, reconhece o provável desfecho sem esse plano cosmológico na ação: *“Rapaz, tinha morrido, se não fosse as ações rápidas, aqui tinha morrido muito índio”*.

Na memória, guardam também a imagem de uma policial, a única mulher entre os agentes da PF. Seu Francisco lembra: *“tinha uma muié também. Essa mulher também que andava com um revólver e um metralhadora”*. Heraldo salienta: *“Diz que o negócio dela era dá rajada de tiro [...] era aterrorizante o que ela fazia com a metralhadora”*. Ela foi desarmada por um parente que pelo relato do Seu Francisco, teve seu oportunismo e agilidade alinhados com seu tamanho e algum medo imposto na policial: *“Rapaz, quando ele foi se aproximando pro rumo dela e a polícia... essa mulher queria correr. Rapaz, aí ele tinha umas perna bem compridona. Só sei que ele correu lá e eu vi ela virando não sei quantas vez assim”*. Dona Maria caiu numa gargalhada acompanhada pelos demais

em mais um momento de quebra das tensões próprias desses relatos, Heraldo finalizou dizendo que o parente grandalhão aplicou uma rasteira na policial. Heraldo fez questão de apresentar um dado: *“E tem um detalhe professor, quase todas as indígenas tiveram as suas roupa rasgada, tá entendendo? Foi muito assim... Muito constrangedor pras mulheres na hora. Porque as indígenas já não andavam mais nuas na época, né?”*.

A perspicácia do *modo Maíra* se fez presente em todos esses momentos, agiram meticulosamente pensando em certos detalhes fundamentais para o sucesso da ação. Com confirmação do pai, Heraldo disse:

aí quando a ação começou professor, os indígenas também viram que caso eles queiram fugir, vão pegar as caminhonete, na hora que a ação começou, os indígenas já começaram a estourar também os pneu de uma das caminhonete. Evitando com que eles se retirassem também mesmo depois de matar os indígenas, já iam deixar a prova aí de que eles realmente estiveram aqui na aldeia, né? Aqui, é a caminhonete, **por estratégia dos indígenas**, né? Viram que a forma de provar, até mesmo pras autoridades que eles realmente invadiram, aí tinha que ter alguma prova disso, né? De que houve essa realmente, essa invasão. É uma forma de evitar que eles saíssem também. Né? Em fuga também. Aí furaram o pneu de uma das caminhonetes. (fala em tupi com o pai) tinha indígenas também que já sabiam dirigir. Aí um levou o trator, um pegou a caminhonete e um ficou ainda, né papai? Uma das caminhonete que depois... acho que consertaram os pneus, né? E usaram pra rodar aí nele também, as duas caminhonete (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Sabendo das imagens que circulam criminalizando os indígenas, passava pela estratégia garantir provas de que os policiais eram invasores e como fora dito pelo Ornilo na reportagem do Jornal Nacional, eram eles os *fora da lei* (TV GLOBO, [1992] 2022). A manipulação das imagens de indígenas/índios seguiu um roteiro a parte com a rendição dos policiais, tanto na espera da equipe de reportagem da Globo e em toda a dinâmica de apresentação tentear diante das câmeras como na articulação de um desfile apoteótico pela região, em posse das armas, coletes e veículos da Polícia Federal objetivando usar todo o desfecho dessa ação na guerra que travavam com outros invasores, os *karaiw* intrusivos do Povoado de São Pedro dos Cacetes. Nesse sentido, Heraldo relata: *“todos os indígenas que tinha, de colete a prova de bala, de farda... Os indígenas vestiram, pegaram os armamento e tudo, e foram desfilar nos povoado. Aos arredores daqui, tá entendendo?”*. Seu Francisco com um olhar de quem revê a cena passando na cabeça, diz: *“Professor, o pessoal ali na Sabonete [Povoado], saiu tudo fardado mesmo...”*.

A preocupação com a eficácia na manipulação das imagens é evidente, Heraldo destaca: *“a forma que a polícia anda fardada, os indígenas tavam daquele jeito ali”*. Por

sua vez, Seu Francisco lembra de como era importante tal imagem como resposta aos “brancos”: *“Pois é, então, os pessoal do Sabonete, os brancos disseram que: - ô rapaz, os índio não sabe manejar essas arma”*. Heraldo completa o entendimento de que era importante demonstrar que os indígenas não estavam apenas representando com as armas, mas que sabiam e poderiam usá-las:

Tinha indígenas que sabiam... na hora descobriram como que destravava e como que atirava, como que trocava o pente, tá entendendo? E marinando e vai, vira e mexe até... e descobriram, destravava e atirava. Dessa forma. Aí, o quê que acontece? Eh... levaram... nesse desfile dos indígenas com as caminhonete, de farda e com as arma (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Heraldo em meio a falas com o pai e com a mãe em tupi, esclarece melhor a correlação do desfile dos “índios pintados para guerra” contra os “fora da lei”, tanto em referência aos policiais invasores como os moradores intrusivos na Cana Brava:

Eh por coincidência, foi na mesma época que tava sendo... ocorrendo a negociação da retirada do povoado de Ilha de São Pedro, né? São Pedro dos Cacetes. É por isso que nesse momento, o povo aqui dos povoados vizinho, falaram assim, inclusive o povo do povoado na época, né? Ilha de São Pedro também falaram, comentaram: Agora os índio realmente, vão tirar e expulsar nós de dentro do território deles né? Porque até então, eles tavam... esse povoado ainda não tinha sido retirado de dentro da Terra Indígena Cana Brava. Aí eles comentaram: agora os indígenas podem impor tanto pras autoridades e como impor a nós também, porque eles têm armamento agora pesado, né? Armamento e muita munição. Agora se eles quiser vim tirar nós aqui de uma hora pra outra eles consegue tirar agora. Que armamentos pra isso eles tem. E equipamento também. E carros também. Se eles quiser fazer uma ação rápida aqui dentro do povoado, eles vem é agora. Desse jeito. Isso causou um temor muito grande no povo do povoado Ilha de São Pedro na época. E tinha mais ou menos uns cinco mil habitantes naquela época (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

A articulação das ações e a manipulação das imagens de indígenas/“índios” seguiram junto as negociações com as autoridades dos governos estadual e federal da época, as armas e equipamentos da PF em posse dos indígenas, foram elementos de pressão e persuasão da situação política que oportunamente foi pautada pelos Tentehar, a invasão arbitrária da polícia em 1992 foi pinçada como ponta de lança na luta contra a intrusão do povoado na Cana Brava que se arrastava por décadas. E para Heraldo e todos da aldeia Sabonete do Leão, tal fato da invasão os inscreveram significativamente na história tentehar disputando destaque e importância na expulsão do último povoado intrusivo de sua terra depois da traumática experiência da Guerra de Alto Alegre em 1901. Pois a retirada do povoado de São Pedro dos Cacetes

Tava meio que travado, o que ajudou realmente a destravar aqui, fazendo com que a negociação realmente acontecesse, foi esse fato que ocorreu dentro da

Aldeia Sabonete do Leão aqui, tá entendendo? É o que ajudou realmente a fazer com que as negociações avançassem, né? Com... realmente acontecer, como ocorreu. Então, tem indígenas aí que dizem, ah, ajudei a tirar o povoado Ilha de São Pedro, mentira. Porque a situação tava travada, ainda hoje tava travado (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Assim, a aldeia Sabonete do Leão continua usando a imagem imponente de epicentro do levante final que venceu os últimos invasores da Cana Brava:

Ainda tava travado até hoje, se não tivesse ocorrido esse fato que aconteceu aqui, é o que ajudou a tirar. É por isso que eu sempre digo nos meus discursos, o que realmente tirou o povoado de dentro do território, foi a invasão da Polícia Federal que aconteceu dentro da minha aldeia, Sabonete do Leão. E aí, eh... ocorreu essa retirada e que hoje, a maioria dos moradores se encontram ali no povoado Remanso, povoado Angico, e outros se espalharam aí por essas cidades e povoadas aqui pelo Maranhão afora (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Próximo do final da nossa conversa, Heraldo e os demais viram que eu estava muito impressionado e com os olhos brilhando pensando em toda aquela ação que acabara de ouvir como quem estivesse assistindo um filme e assim, voltamos ao ponto do meio para então chegar na conclusão que não poderia deixar de insistir mais um pouco na compreensão de como indígenas sem armas de fogo desarmaram policiais treinados com armamento pesado? Heraldo então frisou: “E os indígenas fizeram esse desarmamento, atuaram em todo esse momento complicado professor Dhiogo, sem dar um tiro. E sem arma”. Embasbacado eu só acrescentei: não havendo ainda nenhuma morte né? E continuava ouvindo: *“Aí aonde tiveram eh... a inteligência de fazer esse cálculo, porque enquanto nós desarmar, a gente vai tá no direito nosso. Mas se a gente matar um agente da Polícia Federal, nós vamos ser penalizado”*. Heraldo coloca mais emoção para finalizar com um roteiro de uma realidade cinematográfica:

aí a ação era pura adrenalina, mas, porém, não podia matar ninguém. Os indígenas usaram, alguns usaram porretes, alguns usaram só a porrada mesmo... os pés, rasteira tá entendendo? E o caratê comeu solto na hora. Porque houve luta corporal por parte da polícia também, assim, né? Porrada de lá pra cá, da polícia também... (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 21.05.2023).

Como bem lembra Sá (2021, p.164), é comum a atribuição aos tentehar como povo arguto ao mesmo tempo que inquebrantável diante das adversidades, “[...] são reconhecidos na literatura a seu respeito como povo muito inteligente e astuto nas suas relações e costumam reverter ao seu favor situações aparentemente desvantajosas”. Não é à toa que essas imagens estão aqui nessa pesquisa por ocasião desse meu trabalho, a guerra da comunicação também se inscreve nessa tese. Assim como os policiais, os

invasores, as equipes de jornais televisivos, as autoridades nas reuniões, os áudios, as fotos e vídeos, as postagens, as festas e rituais buscando visibilidade, também fui pautado pelos Tentehar, levado para essa história, para revisitar tal fato em 1992. Esse que não poderia ficar de fora juntando-se as lutas que seguem contra os transbordamentos destrutivos e nocivos do *pe pihun*, do caminho preto da BR-226. As margens tentehar pressionam, conduzem e no *modo Maíra*, manipulam tudo ao seu alcance.

CAPÍTULO 4.

Das encruzilhadas: de *pe* (caminho) ao *pe pihun* (caminho preto)

“Nós nas aldeias e vocês nos quilombos fazemos uns caminhos que às vezes não têm nem um metro de largura. E por esses caminhos passam os animais, as onças, os tatus, as pessoas. Todos os viventes do ambiente passam por esses caminhos sem conflito, sem se atacarem. Chegam os colonialistas, porém, e alargam esses caminhos, fazem eles com seis metros, e aí só passa carro. Não passa mais gente, não passa mais porco nem onça. Como é que nos nossos caminhos, que têm apenas um metro, cabe de tudo, e nos deles, que têm seis metros, só cabe um carro?”, me perguntou certa vez uma indígena.

Bispo dos Santos (2023, p.58).

Num texto da década de 1970, Pierre Clastres (2014a) narra a experiência de acompanhar um colega antropólogo em campo, Jacques Lizot que mantinha contatos como pesquisador junto aos Yanomami. Descreve suas dificuldades nas expedições que duravam horas e dias, andando pelos caminhos habituais de todos os nativos, em uma diversidade de trajetos e paisagens amazônicas por terra e por água. Os pés, inevitavelmente, ficavam enganchados em raízes, atolavam, batiam em pedras, troncos, escorregavam, entre tropeços, desequilíbrios e quedas, o caminhante europeu seguia. Não se tratava de uma questão técnica das passadas ou de calçados adequados, mas de conhecimento e relação com aqueles lugares. Clastres (2014a) menciona que essas cenas do “branco” desajeitado, arrancaram muitas gargalhadas dos indígenas. A dupla de etnólogos seguia para contatar colaboradores de Lizot, tendo que passar por aldeias de grupos Yanomami que mantinham relações de aliança, mas também de inimizade, um dos guias apareceu com roupas contrastando com os demais que normalmente, andavam nus. Clastres disse que o mais surpreendente, foi o fato dele calçar um tênis. A razão: “Os Shiitari são grandes feiticeiros. Certamente vão colocar feitiços em todos os caminhos. Com isto protejo os pés” (CLASTRES, 2014a, p.36).

A partir de uma postura contracolonial profunda, Bispo dos Santos (2023) falando do ato de pisar, traz uma comparação bastante pertinente. Esse pensador defende que como um quilombola, assim como indígenas, não faz parte da humanidade, ao menos essa que se estabelece pelos paradigmas ocidentais. Assim, esses povos não são humanos, são quilombolas e indígenas distintos dos humanos por uma condição fundamental: a conexão com a natureza em suas múltiplas espécies ou além, são conscientemente a própria natureza inseridos no cosmos. Esse autor conta que sua criação foi numa casa de chão batido, havendo o costume de andar descalço compartilhando o mesmo espaço com galinhas e outros animais que por ali estercavam. Então, compara com casas nas cidades, com o piso de cerâmica, onde as pessoas costumam pisar calçadas e se descalças, o piso liso tem a função de visibilizar qualquer outra vida microrgânica e assim, ser higienizado, desinfetado. Pois, “a cerâmica foi criada porque os humanos não podem pisar a terra. Os calçados foram criados porque os humanos não podem pisar a terra. Porque a terra é o anseio original” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p.18). E na origem, essa humanidade ainda não tinha se desconectado do cosmos.

Gomes (2002) que fez pesquisa de campo junto aos Tentehar na década de 1970, se junta aos antropólogos citados mais acima, nas dificuldades dos caminhos e da caminhada de dias e nas reações dos indígenas diante da performance física do pesquisador. Ao relatar uma incursão de caça que fez nas matas entre as áreas do Ipú e da Bacurizinho, menciona seus percalços acompanhando os caçadores:

O caminho era às vezes largo para duas ou três pessoas, às vezes, se tornava uma simples vereda que se fechava pelo capinzal e pelas ramadas dos arbustos do carrascal, nas quais se aninhavam ninhos empelotados de carrapatos a espreita do primeiro passageiro, boi ou gente, para ele grudar. Os Tentehara viam a minha canseira e irritação ao dar topadas nos tocos do caminho, riam e procuravam me animar anunciando que estávamos chegando, estávamos chegando (GOMES, 2002, p.95).

Nas minhas experiências junto aos Tentehar, nas vezes que para além das margens da BR – 226, transitando de carro ou moto e fora do conforto que eu tinha na aldeia Sabonete do Leão, acompanhando Heraldo e Seu Francisco por algumas trilhas rumo as áreas de roça por exemplo, em caminhadas de 30 minutos a 1 hora, passei por dificuldades semelhantes destacando meu medo de me deparar com cobras, principalmente a temida jararacuçu, muito comum na região. Na ausência de risos das minhas passadas desajeitadas e na presença da minha respiração irregular, sobravam expressões recorrentes de preocupação como: “*professor, você está bem?*”.

Essas passagens nos dizem algumas coisas importantes, primeiramente, sobre a “cultura ocidental” que foi processada opondo pés e mãos, os primeiros sendo deixados no campo da “natureza”, enquanto que no lado oposto, as mãos foram se configurando como símbolo da “cultura civilizada”. Essa é a “nossa história evolutiva”, de como inicialmente, aos seres humanos, as habilidades e usos desses membros (superiores e inferiores) não eram tão discrepantes, a nossa “civilização” tratou de atrofiar os pés abrindo caminho para consagração das nossas mãos. Constato sarcasticamente nessa questão, em matéria de pesquisa de campo, que muitos antropólogos(as), a exemplo do Pierre Clastres que como caminhante na floresta, podemos dizer que é um grande etnógrafo/escritor.

Nesse sentido, Ingold (2015) também fala de como as tecnologias nos exemplos das botas e sapatos engenhados, fabricados pelas “vitoriosas” mãos, foram dando conta dessa distância entre “natureza dos pés e cultura das mãos”. Os pés perdendo suas liberdades nos movimentos e os sentidos táteis, o sentir o chão e o mundo, os conhecimentos de como e onde pisar, uma educação pelos pés que seria tão útil ao antropólogo do relato acima, não faltava aos indígenas e quando conveniente e necessário, o Yanomami se apropria dos calçados, uma tecnologia alienígena para driblar as técnicas indígenas de feitiçaria. Pois as técnicas do corpo indígena têm especificidades relativas aos seus processos de ensino-aprendizagem nos pressupostos de cada cultura. Mauss (2017b, p.426) sobre um jeito peculiar da mulher Maori andar, aponta que não há “maneira natural” de andar, mas adquirida ou aprendida e que fatos técnicos intervêm: “no que se refere a nós, o fato de andarmos calçados transforma a posição de nossos pés; sentimos isso bem ao andarmos descalços”. Este autor ainda coloca que quanto a tais técnicas corporais indígenas, são indissociáveis elementos físicos ou mecânicos do corpo e rituais, até mesmo espirituais.

Se há um “idioma” pelo qual, a grande maioria dos povos indígenas no passado e no presente compartilham, guardando diferenças contextuais geográficas, “dialetais e de sotaques” de norte a sul, leste a oeste, seria o “idioma das andanças, das caminhadas e dos caminhos”. Uma “língua” aprendida nas relações com os seres da terra, entre caminhantes e caminhos. Os Rarámuri que habitam vales e serras no Noroeste do México, contemplam muito bem a noção na qual caminhar, está para muito além de viajar, de um mero exercício ou atividade humana no espaço e no tempo, cruzando trilhas nas serras ou ruas das cidades. O ser rarámuri é concebido quando da compreensão de que tudo se relaciona com os caminhos e seus caminhantes, a partir da relação ancestral com seus

criadores, o sol e a lua que caminham no céu, servindo de guias para seus filhos na terra. Caminhos entendidos como individuais e coletivos, no cruzamento de agências constituindo um povo que em vida, produz belas caminhadas criando o mundo. E na morte, os Rarámuri mobilizam rituais que percorrem os caminhos do esquecimento, a alma como uma alteridade nociva aos vivos, deve transformar-se num ancestral, refazendo caminhos solitários sem a presença dos parentes que ficam (FUJIGAKI, 2014; MARTÍNEZ, 2014).

Na América Andina, Caballero (2021) enfatiza a importância do movimento entre os Andamarquinos, habitantes da Andamarca, região ao sul do Peru. Terras que guardam uma intrincada e grande rede de caminhos incas - *Qhapaq Ñan* que logo foi aproveitada estrategicamente pelos invasores espanhóis no objetivo de administrar tal território no empreendimento colonial. A autora aponta que a mobilidade como constituinte cosmológica e ontológica é uma marca dos povos andinos de diferentes regiões desde antes da colonização, apresentando-se também na contemporaneidade, nos modos de vida dos Andamarquinos agricultores e pastores. São povos que traduzem viver por caminhar, caminhar por viver, desde tempos imemoriais, os corpos são forjados numa intensa relação com os caminhos cuja vitalidade comunica-se com seus caminhantes. Grandes distâncias entre paisagens distintas interagindo vidas diversas, ainda são cruzadas a pé, educando sentidos e cosmovisões promovidas pelos contatos e afetos, com bons ou maus encontros entre os seres da *Pachamama* andina (mãe terra). Seres que não estão *no*, mas são os próprios caminhos. Destacando-se ainda que a noção andamarquina de movimento está muito presente nas águas, um não-humano que garante vidas humanas, portanto, a organização deste povo é indissociável da gestão hídrica, de forma que águas sigam seus fluxos, circulem e contemplem em movimento, a vida na coletividade.

Mais ao norte, ao sul andino, temos um mundo indígena de caminhos e de movimentos, valendo o mesmo nas terras baixas da América do Sul. Na região que compreende o Brasil, Baldus (1944) em uma comunicação antiga, fala que entre povos indígenas, os motivos para viagens eram variados. O autor traz uma abordagem mais utilitarista/ecológica, com “índios” em movimento “porque precisam”, variando em grupos grandes, pequenos, só homens ou só mulheres (ou ambos), como indivíduos e coletivos em busca de alimentos (caça, pesca, coleta, roça), matérias primas para fabricação de artefatos necessários a vida material. Ou põem-se em movimentos por conta de festas, rituais, visitar parentes, em busca de noivas, para atacar e fugir de inimigos, conflitos e cisões internas, trabalhar para os “brancos”. Eu acrescento negociar ou

reivindicar questões para com estes. Ainda, movimentam-se involuntariamente em decorrência de epidemias, secas, cheias de rios, grandes obras. Baldus (1944, p.238-239) nesse tópico de “viagens”, finaliza dizendo que outra ordem de razões para movimentar-se, está em “[...] certas necessidades psíquicas de viajar que dominam continuamente ou sobrevêm, as vezes, indivíduos e tribus inteiras [...].”

Esses povos acumulam conhecimentos originários e milenares, são partes de uma multiplicidade de outros seres que agenciam os movimentos que criaram um mundo em (trans)formação, portanto, incorrendo em mais movimentos. Não se movimentam ou caminham por meras “necessidades físicas e mentais” como dito por Baldus (1944), para além, como produção da vida em sentidos que os movimentos ativam, um conjunto de relações onde caminantes e caminhos se reconhecem como atores e sujeitos de uma mesma criação e história comum. Esses povos assim se constituíram desde os tempos primordiais, já no período colonial, os primeiros mapas usados pelos agentes colonizadores não existiriam sem a presença e conhecimentos indígenas. Os caminhos que viraram rotas, depois estradas, eram trilhas com perigos, pontos de emboscadas aos inimigos invasores, armadilhas eram preparadas aos que fossem considerados ameaças. Invisíveis aos europeus, esses caminhos foram percorridos com auxílio indígena especializado, marcando pontos com sinais nas árvores, apontamentos preciosos de como encontrar água e dos melhores trechos para navegação nos rios, com indicações de quais animais e vegetais comer, onde e como pescar ou caçar (BELIK, 2019).

No contexto do Maranhão colonial do início do século XVII, Ives d’Évreux (2007) se referindo aos Tupinambá e outros povos Tupi como os que chama genericamente de mearinenses (vindos do rio Mearim), cita a primeira das moléstias mais comuns na região a acometer indígenas e colonizadores. A doença de *Pian* “[...] que vem da palavra *Pé*, que quer dizer “caminho”, ou, se quereis, ‘pé’, por originar esta moléstia do escarro, ou da sânie, espalhado no chão, por onde se caminha” (ÉVREUX, 2007, p.126-127). No contexto do relato enviesado do padre capuchinho, tal doença advinha desses caminhos e dos seus caminantes, sobretudo indígenas, do chão contaminado por secreções, como que pela “natureza selvagem”, sendo o contato com os pés, seu contágio acidental, sintomatizado por feridas entre os dedos dos pés que se não tratadas, viravam postemas expandidas pelo corpo causando intensas dores em meio a putrefação dos órgãos num quadro enfermo que poderia durar anos, sendo o seu remédio encontrado na mesma natureza que para ele, era a fonte da doença. Por isso, indica aos franceses que o retorno a Europa só ocorra após completado o tratamento porque lá, não encontrariam sua cura.

Pois bem, Évreux, depois explica que a origem de tal enfermidade estava nas relações sexuais, as quais ele adverte aos seus compatriotas franceses que evitem de tê-las com as “índias”, “fontes desse mal”. Em nenhum momento do relato, há o entendimento de que tal moléstia sexualmente transmissível fora trazida pelos europeus e que assim, integrava o quadro de “doenças da selva” que infortunavam a vida e por vezes, traziam a morte tanto para indígenas quanto para os invasores. Ele chega a imputar que esse mal incorre da vida sexual desregrada e da sífilis das mulheres indígenas. Mas a fonte europeia dessa doença é indiretamente apontada pelo padre quando ele refere que aos indígenas em suas relações sexuais, homens indígenas não são acometidos dessa enfermidade terrível e diz então aos franceses: “Para evitá-la convém a vida casta, ou então que tragam suas mulheres, ou que se casem com as índias cristãs, visto ser o casamento poderoso antídoto contra tal veneno” (ÉVREUX, 2007, p.127).

Os colonizadores foram “ensinados” a andar, a nadar, se alimentar, se tratar e se curar, enfim, a não morrer. Não se tratando de um regime de colaboração dos colonizados com seus algozes, mas a colonização da América não seria possível sem a participação indígena como orientadora de caminhos por terra e por água, desde os primeiros tempos das invasões europeias nos séculos XV e XVI. Nesse sentido, os invasores eram mais um povo com os quais se poderia negociar, trocar, estabelecer alianças e inimizades. Contudo, tal relação se constituiu por guerras declaradas ou não, entre genocídio e etnocídio. Nesse contexto, os séculos de escravidão e servidão indígenas não podem dominar como única versão, suscitando apenas dois destinos para esses povos: extermínio e mestiçagem. Ignorando assim as agências em seus caminhos e as reações tomadas por cada povo em suas terras, em suas próprias lógicas, dinâmicas e criatividade (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Não podemos também ignorar quando se trata de movimentos/deslocamentos, os usos e abusos dos carregadores indígenas, transportadores de produtos das empresas coloniais, eficientes, rápidos e mais baratos, indispensáveis em certas regiões nos séculos XVII e XVIII (MONTEIRO, 1994a; FARAGE, 1991). Nos séculos seguintes, do litoral ao interior, processos de povoamento/ocupação e colonização/exploração, cercaram de arames e de violência os sertões/terras ancestrais de diversos povos diante das frentes de invasão/expansão. No passado e no presente, temos uma história de encruzilhadas, os ofensivos *caminhos do gado* (CABRAL, 1992) cruzaram com os resistentes *caminhos indígenas* que mais tarde, seriam atravessados pelos *caminhos do asfalto e do ferro*, *caminhos da soja e do eucalipto*, *caminhos das torres de energia*, ou ainda, os *caminhos*

dos rios tão importantes aos povos indígenas, são represados, desviados, secados, poluídos ou mesmo, usados como rotas comerciais explorando trabalhadores dos rios empurradores de canoas, os vareiros do rio Grajaú, na sua maioria indígena (PACHÊCO FILHO, 2016). São caminhos nativos cruzados pela colonização, nos rumos dos projetos desenvolvimentistas.

Já tivemos mais acima, o exemplo dos Rarámuri cujo caminhar não é meramente viajar ou se deslocar pelos lugares por necessidade e para alguma finalidade. Trata-se de um conceito, algo que abrange e explica quem são os caminhantes, povo esse que se constitui andando, na plenitude dos movimentos (MARTÍNEZ, 2020). O conceito do caminhar, a expressão dos caminhos como constituinte ontológica, não é uma referência apenas de um passado pré-colonial, continua como no exemplo dos Andamarquinos dos andes peruanos, entre as paisagens das serras e das cidades costeiras (CABALLERO, 2021). Esses povos estão inseridos dentro de um fluxo de correlações no que eu estou chamando inspirado em Ingold (2015), de *movivência*, tratando-se então de *povos movivientes*. E por onde essas pessoas passam elas convivem e não meramente trocam (objeto por objeto), mas partilham, ou melhor, compartilham (ação por ação) como prefere Bispo dos Santos (2023). Portanto, são *povos compartilhantes*.

Este capítulo trata das concepções indígenas tentehar de movimento a partir das suas experiências de deslocamento e dos modos de habitar, viver em suas terras sentidas em uma rede complexa de agências e elementos de sua cosmologia. Nesse sentido, os Tentehar apresentam-se como um povo constituído em suas andanças e nos cruzamentos de caminhos entre indígenas, não-indígenas, humanos e não-humanos dentro e fora da Terra Indígena Cana Brava.

4.1 Os Tentehar: caminhantes (*wata har*) e seus caminhos (*pe*)

Entre tantos mundos, me sinto especialmente tocado pelas histórias que nos aproximam dos seres invisíveis aos olhos turvos de quem não consegue andar na Terra com a alegria que deveríamos imprimir em cada gesto, em cada respiro (KRENAK, 2022, p.31).

O entrelaçamento dentro do eixo céu-terra é basilar das liberdades relacionadas ao pisar/andar/conhecer, fundamentais para o entendimento da forma pela qual esses povos

se movimentam, rejeitando a noção de “espaço e lugar” como contenção da experiência em uma localização específica e abstrata. São povos que habitam todos e ao mesmo tempo lugar nenhum, o que é diferente de ocupar o espaço que de tão abstrato, torna-se um vazio virtual, surge primeiro como localização cartográfica: uma área, uma aldeia, Terras Indígenas em municípios e países, lugares ou espaços ocupados, mas não necessariamente habitados. “Enquanto ocupação é de uma área, habitação é linear”, diz Ingold (2015, p.220), os movimentos desses povos habitam lugares, linhas de vida que se entrelaçam em vários pontos e assim vão seguindo para tantos outros formando constelações.

Em cada um destes lugares, as vidas que os habitam passam como fios o tempo todo criando conexões, as relações são entrelaçamentos que vão formando nós que não ficam contidos, visto que as linhas seguem para outros lugares podendo formar outros nós, tecendo uma malha (INGOLD, 2015). Garcia (2010) fala dessa relação, desses muitos nós entre céu e terra a partir dos Awá-Guajá, povo também Tupi no Maranhão, caçador/coletor (com grupos aldeados que recentemente passaram a fazer roças e outros “isolados”) vivendo dentro de terras junto aos Tentehar⁶⁷. Gomes (2002) faz alguns apontamentos de que os Tentehar poderiam ter no passado remoto um modo de vida bastante próximo ao dos Awá-Guajá, algo que este autor coloca como rejeitado pelos Tentehar numa produção de identidade, de diferenças que opõem estes dois povos em modulações positivas ou negativas, contextuais e posicionais, em ser mais ou menos “civilizados” ou mais ou menos “índios”.

Esses dois povos que tem em comum alguns territórios no Maranhão, tomaram opções distintas no passado com relação a inimigos também em comum, os “brancos” (*karaíw* em tentehar e *karaí* em Awá)⁶⁸. Situação colonial que implicou evidentemente, nos quadros de movimentações e localizações de ambos. Os Awá-Guajá se preocuparam em se afastar, mantendo distância dos *karaí* e da violência brutal advindas de outros indígenas (*kamará*), principalmente dos ataques tentehar no passado, procurando assim, o interior de florestas densas. Já os Tentehar, optaram estrategicamente por manter relações com os *karaíw* a fim de negociar, recuar ou combater quando necessário acionando o *modo Maíra*, mantendo certas posições em suas terras, lutando por suas demarcações, parte do que eu chamo de *aproximações controladas*. Uma habilidade

⁶⁷ Tratam-se das Terras Indígenas Araribóia, Caru e Alto Turiaçu, essa última habitada pelos Tentehar-Tembé.

⁶⁸ Os Ka’apor, povo indígena também tupi e também vivendo na T.I Alto Turiaçu no Maranhão, se referem aos “brancos” como *karaíwa*.

política e de resistência no trato com os não-indígenas, motivo de admiração dos Awá-Guajá na atualidade das relações com os Tentehar, não eliminando sentimentos de medos e receios por parte dos primeiros (GARCIA, 2010; MARTINS, 2019; ALMEIDA, 2019).

Para os Awá-Guajá, *iwá*, *ha-ripá* e *ka'á* - céu, aldeia e floresta/mata respectivamente, são talvez os principais centros em torno dos quais a vida gravita, formando pares particulares como "céu-terra"; "terra-mata"; "mata-céu" (GARCIA, 2010). Para os Tentehar, não há grandes diferenças quanto a esses pares como bases potenciais das suas socialidades. Para estes, céu, aldeia e floresta - *iwak*, *taw*, *ka'á* formam a rede de relações e sentidos, trânsitos, cruzamentos, alianças e conflitos entre todos os seres, pois para os Tentehar, constituem seu *weko haw* (moradia, lugar de morar), palavra formada a partir do verbo *wiko* (ser/estar, morar, viver), o que os Awá chamam de *harakwá* (meu lugar, meu domínio). Os Tentehar, dadas a sua alta densidade demográfica e as circunstâncias históricas das lutas e negociações no domínio dos seus lugares de ser/viver, abriram-se as dinâmicas das convenções territoriais das Terras Indígenas demarcadas. Para os Awá-Guajá diante dos processos de territorialização mais recentes, com um contingente populacional pequeno, sua noção de domínio territorial mantém outras dinâmicas na construção de um lugar nesse mundo de colonialidades, no frequente refazer *harakwá* diante do abandono ou desuso de antigos lugares de moradia (GARCIA, 2010).

Os povos Tupi-Guarani podem ser caracterizados em maiores ou menores aproximações e distâncias, sem que isso signifique uma homogeneização, guardadas as dinâmicas e histórias de cada povo. Lembrando que muitas das tais características dos povos Tupi, encontram paralelos em inúmeros outros povos indígenas de outras matrizes linguísticas e de outras regiões. Viveiros de Castro (1986) fala que linguisticamente, há poucas variações nas línguas maternas do tronco tupi, da família tupi-guarani, geográfica e historicamente, seus falantes guardam movimentos de dispersão em uma vasta área comum, abrangendo todo litoral da costa atlântica da América do Sul e as porções ocidental e oriental da Amazônia. Há um complexo migratório decorrente das relações entre povos inimigos ou pelo fator das invasões europeias e da colonização (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Há ainda emblematicamente, o profetismo Guarani que Hélène Clastres (1978) concebe como uma cosmologia política externa e de negação radical as normatividades sociais que afastem esses povos de uma vida ideal, acionando uma dramática e fluída busca pela *Terra sem mal*.

Entre movimentos de afastamento e de aproximação, de recuos e de enfrentamentos, conflitos e alianças nas relações internas e com outros povos antes e depois da colonização, esses povos (re)construíram suas vidas e mundos entre ambientes de “florestas e cidades”. Trata-se de circulações entre aldeias em Terras Indígenas demarcadas ou nas estradas e nas beiras de fazendas invasoras, lutando pelas retomadas de suas terras ancestrais, como nas trajetórias de tantas vidas indígenas em “contextos urbanos”. O “índio da/na cidade” que logo aciona indianidades problemáticas com base nos indígenas aldeados em “contextos de mata/floresta” que nessa hierarquia civilizacional, apresenta-se numa identidade geralmente englobada nos “contextos rurais dos caboclos e sertanejos”, sendo que tal oposição se desfaz quando os indígenas tecem experiências com intensa circulação entre esses dois domínios (MAGNANI; ANDRADE, 2013).

Os Tentehar são um bom exemplo dessa situação porque praticamente, todas as suas Terras Indígenas estão situadas muito próximas das pequenas e médias cidades do Centro-Sul do Maranhão ou de uma grande como Imperatriz, segunda cidade em demografia depois da capital maranhense. A T.I Cana Brava-Guajajara fica dentro de um raio de menos de 100 km das cidades de Grajaú, Jenipapo dos Vieiras e Barra do Corda, menos de 300 km de Imperatriz, sendo a Rodovia Federal, a BR-226, um vetor preponderante dessas dinâmicas indígenas e metropolitanas. Destacando-se no caso tentehar, a situação da TI Morro Branco que fica dentro do perímetro urbano, considerada por alguns como um “bairro indígena”. Uma terra bem pequena com apenas 49 hectares, sua principal entrada fica numa ladeira asfaltada e bem íngreme a 200 ou 300 metros da BR-226 que corta toda a cidade de Grajaú.

O *Ywytir Xig* (Morro Branco) foi se constituindo como Terra Indígena dentro da lógica da *aproximação controlada*, sempre acionada no complexo do *modo Maíra*, usando de artifícios e manipulações das alteridades, controlando distâncias e suas presenças nos espaços, oportunamente e sagazmente, ocupando franjas mesmo diante das ameaças. Contornando-as, lidam com tais ameaças, com danos e perdas, seguem dirimindo as agudezas da colonização, remediando prejuízos de toda ordem, entre os quais, a expulsão de suas terras. Pois há memórias e indicações ou indícios de aldeias tentehar, ou no mínimo, a presença e o usufruto entre outros povos indígenas, das águas nas margens do Grajaú antes da invasão e colonização-fundação da cidade homônima ao rio no início do século XIX. Tal fato é lembrado pelo único vereador indígena desta cidade, Arão Marizê Lopes Guajajara:

Aqui nesse... como é chamado Porto das Pedras hoje, né? Aqui, era o local de embarcação de grandes canoas. E viviam os nossos povos aqui. Aqui, quem não conhece a **Rua da Aldeinha**, não é à toa que é chamada Rua da Aldeinha. Isso é uma memória nossa aqui, hoje é outro nome, mas o que a gente entende é que hoje ainda é Rua da Aldeinha (Informação verbal, grifo meu).⁶⁹

Por grandes canoas, Arão se refere aos batelões e outras embarcações empurradas por trabalhadores do rio chamados de vareiros, a maioria deles indígenas (PACHÊCO FILHO, 2016). Em tal morro na cidade de Grajaú, esses vareiros e suas famílias foram se arranchando na expectativa de arranjar serviços entre os *Karaiw*. Vinha gente tentehar de várias aldeias mais distantes, incluindo da área da Cana Brava, como membros da família de Heraldo na Sabonete do Leão. Com o passar das décadas, mesmo com os serviços envolvendo a navegação nessas águas, diminuindo e até cessando, mais indígenas foram se aproximando e tendo o morro como referência para fazer rancho ou pernoitar. Mulheres passaram a fazer artesanatos e vender na cidade, “brancos” subiam o morro para transacionar outros artigos com os Tentehar.

No passar dos anos, a presença tentehar nesse morro foi crescendo exponencialmente bem próximo de antigos domínios tomados pela expansão da cidade e por fazendas nos arredores. Os filhos dessas famílias passaram a frequentar escolas na cidade e jovens foram disputando vagas de emprego. Estrategicamente, com cálculo e perícia política, os Tentehar faziam todo tipo de pressão para demarcação dessa terra e habilidosos nas relações com o poder local, não encontraram maiores dificuldades (GOMES, 2002). Tal região não era domínio exclusivo dos Tentehar que a disputava com povos Jê como os Krikati e Gavião, enfrentando-se em frequentes contendias e escaramuças por suas matas e águas desde muito tempo antes dos “brancos” aparecerem no início do século XIX.

A presença indígena nessa área foi uma verdadeira muralha viva para a frente pastoril que vinha da região do Parnaíba no Piauí rumando para os sertões maranhenses de Pastos Bons. O primeiro povoado às margens do rio Grajaú foi logo destruído pelos indígenas pouco tempo depois de ser erguido em 1811, o Porto da Chapada foi ao chão em 1813, mas foi reconstruído passando a chamar-se São Paulo do Norte e depois, foi

⁶⁹ O Vereador Arão fez uma fala sobre a história tentehar no contexto das comemorações do aniversário da cidade de Grajaú e do Dia dos Povos Indígenas. Esse momento integrou a programação do Sarau Literário Indígena, promovido pela Secretaria de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Grajaú, ocorrido na noite de 21 de abril de 2023, na Academia Grajauense de Letras e Artes (AGLA).

elevado à categoria de vila em 1835, a Vila do Senhor do Bonfim da Chapada (CABRAL, 1992; PACHÊCO FILHO, 2016). Antes, comumente conhecida só por Chapada, a futura cidade de Grajaú carrega no topônimo o nome do rio de etimologia tupi (NAVARRO, 2015). Em relatos históricos das primeiras guerras interétnicas entre os séculos XVII e XVIII, com os Tentehar vencendo outros povos indígenas na região abrangendo tal rio, guerreiros liderados pelo cacique Kaxai descem da região do Mearim para *Karazw*, como Grajaú é chamado (CARVALHO, *et al* 2018).

Muitas diretorias parciais e colônias foram criadas pelo governo no decorrer do século XIX na tentativa de conter os ataques indígenas na defesa de suas terras ou permitir a navegação de suas águas com segurança. Inúmeras contendas seguiram, principalmente envolvendo o gado que invadia roças indígenas sendo abatidos por esses, gerando conflitos que derramaram muito sangue indígena e *karaíw* na região (CABRAL, 1992; COELHO, 1990). Abranches (1993) por meio dos conhecimentos dos sertões proferidos pelo professor Melo e Albuquerque de Barra do Corda, reitera que onde estabelecera-se a Vila da Chapada (Grajaú), muito sangue indígena fora derramado antes nas guerras indígenas, mas sobretudo, pela invasão dos “desbravadores” que não colonizaram a região sem enfrentar acirrada resistência. Coelho (1990) traz a informação de 687 Tentehar em 4 aldeias nas margens do Grajaú em 1847, já nos tempos da Colônia Palmeira Torta, tal diretoria contava com mais de três mil indígenas em 53 aldeias em 1870.

Assim, a referência icônica que Arão traz da antiga Rua da Aldeinha remetendo a presença indígena na área, surge como um dispositivo memorial acionado como valor de uma história local e regional que não pode ser contada sem as referências tentehar. Desde então, opera-se o *modo Maíra* por essas bandas, negociando com sagacidade e cautela, com *aproximações controladas*, esses indígenas vão tomando posições e demarcando terra e história. Na década de 1980, houve a demarcação da T.I Morro Branco, a menor das terras indígenas no Maranhão com seus 49 hectares cercados pelos bairros da cidade e por fazendas. É interessante pensar que os outrora expulsos indígenas das margens do rio Grajaú, no presente, outras gerações tentehar residem agora no mirante que tem visão privilegiada de toda a cidade.

Situações históricas que decorrem evidentemente das invasões, dos avanços das frentes de exploração e das expansões da humanidade ocidental sobre terras indígenas ancestrais. Antes mesmo dos “brancos” chegarem as terras de um determinado povo indígena, indiretamente, tal frente já tumultua e impacta as relações interétnicas como

lembra Souza Martins (2018), ao empurrar outros povos mediados por certas distâncias para choques indígenas e conflitos que passam a ter outra dinâmica, a da colonização. Assim, esses povos originários carregam em suas histórias inúmeras rotas, paragens, passagens, muitas paisagens no contexto de movimentos que agenciam e respondem por uma diversidade de questões e interações para fora e para dentro de seus corpos e suas vidas coletivas.

A migração ou movimento como característica tupi-guarani não pode se reduzir ao nomadismo⁷⁰, quando tal termo/classificação implica em estereótipos de inferioridade étnica na comparação com povos ditos “sedentários”. Assim, essa antinomia nômade/sedentário se impõe e provoca falsas lógicas: a de que as características caminhanças se anulam substituídas ou abandonadas por fixações num “território” que possibilita o estabelecimento de roças. Ou seja, passa a ideia de que há uma contradição entre o nomadismo como sinônimo de “povo em movimento” e o sedentarismo como referente a “povo fixo em um lugar”. Até as roças tentehar e de outros povos, de certa forma, também caminham, migram entre áreas atendendo as disposições dos povos em suas terras. Pois a migração está para estes povos como movimento, circulação numa concepção de caminhos abertos e lisos, sem o caráter de território, de espaço estriado e fronteirado nas acepções modernas do Estado (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Mais interessante nesse sentido, discutindo nossas posições no antropoceno é o deslocamento do conceito de “território” que Latour (2020) faz propondo *terreno de vida* a partir da ideia de seres humanos e não-humanos necessários uns aos outros, compartilhando lugares comuns de existência, incompatibilizando com a noção moderna de mera divisão administrativa do espaço.

Considerando ainda as interações próprias que esses povos mantêm com os demais seres não-humanos na terra (“natureza”), com andanças e caminhos pertinentes a tais relações, Laraia (1986, p.44) enfatiza uma característica como fundamental aos Tupi, são povos com “[...] fidelidade a um tipo de habitat, a floresta.” Esse autor ainda destaca que algumas denominações étnicas tupi trazem essa ênfase como Kaiowá e Kaapor

⁷⁰ Há classificações etnológicas de alguns povos Tupi como “nômades” (LARAIA, 1986), é o caso dos Awá-Guajá que habitam hoje uma área que compreende a Terra Indígena Araribóia dos Tentehar, estes por sua vez, considerados “sedentários”. A distinção se faz com certo determinismo evolucionário uma vez que este povo “nômade”, eminentemente caçador e coletor, que também guarda a classificação indigenista de “isolado”, só recentemente “conheceu a agricultura”. Outra antinomia que é próxima dessa (nômades/sedentários), está em “índios aldeados em Terras Indígenas” e “índios que vivem em contextos urbanos”. São classificações que desestabilizam as etnicidades no seio das relações interétnicas entre indígenas, mas também trazem problemas quanto as construções de indianidade remetendo aos imaginários e julgamentos que a “sociedade envolvente” faz sobre os “mais ou menos índios”.

(povos da floresta), ou mesmo a noção de que esses povos se reconhecem como distintos em sua noção de “homens”, povo, gente, *gente verdadeira* como os Tentehar, cuja condição ontológica está nas alteridades com os demais seres da floresta. A noção de “habitat” que Laraia (1986) traz, comum para etnologia da sua época, não poderia dialogar com as perspectivas antropológicas mais contemporâneas que rejeitam esse caráter de objeto do “natural” diante do sujeito “cultural”, próxima da noção ecológica de “ambiente” e “ambientando” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017) e distante da noção antropológica de multiplicidade de lugares não ocupados, mas habitados (INGOLD, 2015).

Contudo, aos povos amazônicos, a característica de povos das florestas/terras tropical e equatorial, confere as distinções cosmológicas e ontológicas indissociáveis de relações em que todos os seres, embora guardem diferenças morfológicas, tenham de fundo uma humanidade em comum (DESCOLA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Sobre floresta para os Tupi, Laraia (1986) diz:

Procuramos dar uma pequena idéia do que denominamos floresta tropical (vamos considerar como tal, também, a floresta equatorial), que com seus frutos e sua fauna, fornece aos Tupi os meios de subsistência necessários e, mais do que isto, toda uma concepção de mundo, expressa por uma rica mitologia e um repertório sem fim de temores. Mas, apesar do que a floresta pode sugerir de medos e perigos, esta significa para o seu povo uma fonte de vida, cuja generosidade, entretanto, depende das variações sazonais (LARAIA, 1986, p.50).

Aos Tentehar é comum uma apresentação, eles dizem: *Ka'á pehar romo uruiko ure, ureipy wazàwegatete ure* – *Nós somos gente da floresta exatamente como os nossos antepassados*. Acompanhei uma fala do Vereador Arão Marizê Lopes Guajajara em um evento na cidade de Grajaú, no qual ele proferiu para o público presente, um breve histórico dos Tentehar em suas relações com as cidades da região. Arão faz uma divisa entre os povos Tupi e Jê nas relações interétnicas, nos movimentos e nas presenças indígenas entre áreas de mata e de rios. Depois de fazer uma introdução sobre os primeiros contatos entre os Tentehar e os invasores europeus séculos antes, descreve os deslocamentos entre os cursos dos rios Pindaré e Mearim no centro-sul maranhense:

Então a nossa gente Guajajara já vem sendo escoraçada, sempre margeando o rio, o povo Tupi por tradição é sempre atrás do rio e o grupo Jê que é Gavião, Krikati e outros povos, sempre, sempre no centro da mata. Você pega por exemplo eh... o Krikati no Cerrado daquele, dentro da chapada, é tradição, quando você vê o Gavião dentro da chapada, ali é a tradição dele, a origem dele é ali. Quando você vê o povo Canela em Fernando Falcão, você vê... não

vê eles nas margens de um rio Mearim por exemplo. É dentro da mata. Aquilo é histórico. E o nosso povo Guajajara, segundo o pai do meu pai contava pra ele através da oralidade logicamente. Ele dizia que daqui de Grajaú, prefeito, até chegar em Vitória do Mearim, contava 178 aldeias grandes (Informação verbal)⁷¹

Menos uma oposição entre rios e matas é destacada por Arão em sua fala, mais uma ênfase na relação que os Tupi mantêm com a água, elemento e lugar caro para a cosmologia tentehar, pela ativa presença de encantados como será tratado mais à frente. Já por mata, ele a traz genericamente apontando a predominância ou a relação dos povos Jê localizados em chapadas e cerradões. De fato, mesmo com os recuos diante dos invasores europeus, a presença tentehar se dispersa sem perder controle total dos cursos de rios na confluência da bacia do rio Pindaré rumo ao sul do Maranhão, abrangendo o rio Mearim. Mudanças de deslocamento para longe do rio podem decorrer da alternativa de *aproximação controlada* de outros cursos ou caminhos implicando que no afastamento das águas, também há controle, pois aproximação e afastamento são regulados no *modo Maíra*. Como no caso da Cana Brava, a aproximação das margens da rodovia federal BR-226 tornou-se uma realidade quase que incontornável para maior parte dos habitantes, entretanto, mantendo-se para tais aldeias uma distância mais ou menos de cerca de 20km das margens do rio Mearim.

No contexto da medição da área a ser demarcada para a Cana Brava, os Tentehar travaram com as autoridades e fazendeiros uma luta por concepções do seu território a contar nas suas dimensões, uma área na qual compreendessem margens do rio Mearim ao rio Grajaú. Nessa disputa, muito do território ancestral ficou de fora, mas ainda assim, na primeira medição em 1923, assegurou-se que em tal território, abrangessem dimensões compreendendo margens do rio Mearim ao rio Corda (BAPTISTA; SILVA, 1998). Contudo, além de se manterem relativamente não tão distantes dos rios da região que são frequentemente visitados, os Tentehar das margens da BR-226 provocam agências e órgãos indigenistas e governamentais na presente luta por indenizações e projetos que licenciamento ambiental inconcluso da rodovia, cobrando a construção de grandes açudes e também aproveitam as águas das formações sazonais de *ipaw* - lagoas ou lagos perenes na área.

A floresta/mata na relação com esses povos, deve ser entendida menos como um “ambiente” ecologicamente determinante na reprodução cultural e social indígena tupi,

⁷¹ O Vereador Arão fez uma fala sobre a história tentehar no contexto das comemorações do aniversário da cidade de Grajaú e do Dia dos Povos Indígenas. Esse momento integrou a programação do Sarau Literário Indígena, promovido pela Secretaria de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Grajaú, ocorrido na noite de 21 de abril de 2023, na Academia Grajauense de Letras e Artes (AGLA).

focando nas condições viáveis para uma “agricultura rudimentar”, as atividades de caça e coleta desses povos, e mais como “[...] formas que os seres vivos têm de conviver e – assim como o fazem – de forjar a existência uns dos outros. A chave, aqui, é a ideia de que, em seus desdobramentos, as relações continuamente *dão origem* aos seres que elas unem” (INGOLD, 2019b, p.58). Assim, no conjunto de percepções e perspectivas da relação humanos e não-humanos, tanto nos primeiros tempos como no presente (animais, vegetais, os *karowara*/espíritos) da floresta/mata, os Tentehar entre outros povos, internalizam essa relação tornando-se o que são para si, o mesmo ocorrendo com os outros seres de convivência ou um companheirismo entre as espécies, um *dever com* (HARAWAY, 2022). Ingold (2019b, p.58) aponta neste sentido que “Os seres não tanto interagem, mas *intra-agem*; eles estão dentro da ação”.

Conversando com essa noção relacional, trago aqui a imagem um tanto truncada de *caminhos que andam dentro dos caminhantes* e vice e versa. Tomando o ato de andar como expoente da ação, do ato de viver nas experiências que não apartam interior e exterior, solo e subsolo, pés e chão. Pois entendo que para os Tentehar, para além de não existir caminhos sem caminhantes e caminhantes sem caminhos, há tanto seres-caminhos como seres-caminhantes. Os Tentehar têm na *ka'á* (floresta/mata) uma potente zona de socialidades inclusivas entre céu e a terra, formando o *weko haw* (lugar de morar/viver/ser). Nos primeiros tempos, quando Maíra ainda andava criando o mundo e tudo que há nele, o equilíbrio das diferenças entre todos os seres e dimensões dos espaços foi se ajustando e formando a vida interespecies no seio tentehar.

Os Tentehar Joaquim e Kaboiting contaram a Zannoni (1999) que a fronteira entre terra e céu eram mínimas, havia só o dia (*'ar*) e só depois a noite (*pyhaw*) surge. Ela fora criada por Tupã que a fez em três tamanhos, na relação e negociação com as pessoas, a noite foi sendo igualada ao dia. A noite emerge da terra, salta da mata, sai de buracos do tatu canastra, outras partes dela ficam guardadas no buraco do cupim. “O dia passa por debaixo da terra e volta a subir, pela extremidade leste da terra até o céu para voltar pelo oeste debaixo da terra. A noite sai do buraco da mata e lá entra para sair, novamente, quando o dia iniciar sua volta debaixo da terra” (ZANNONI, 1999, p.124). Muito comum em várias histórias da gênese tupi, inicialmente, devido a certa confusão entre tais dimensões, “[...] Mahira teve que separar o céu da terra e tornar esta última suficientemente dura, o que fez com o auxílio da anta” (LARAIA, 1986, p.236).

Assim, desde os primórdios, há uma proximidade fundamental entre todos os seres envolvidos nas esferas da mata e do céu, abaixo e acima do solo com seres que atuam

transitando entre esses espaços, as antas, pacas, os tatus, os cupins, os pássaros, etc. Além dos *karowara* entre humanos e demais não-humanos. Pois

[...] pelo fato do céu e da terra estarem juntos, isto é, bem próximos, havia um relacionamento estreito não só entre a natureza e homem – sendo o mesmo considerado parte da natureza – mas havia também uma proximidade muito grande entre o natural e o sobrenatural, o criador. “Tudo era junto, o céu e a terra. Os pássaros foram os que levaram o céu lá em cima”, diz Kaboiting. “E para isso precisou de muita força, muitos pássaros juntos, todos eles para suspender o céu” (ZANNONI, 1999, 125).

Reelaboro uma imagem um pouco diferente da formação de pares “céu-terra”; “terra-mata”; “mata-céu” que Garcia (2010) apresenta pensando junto aos Awá, onde interação e *intra-ação* ocorrem o tempo todo entre essas três linhas/caminhos em (des)ordens: céu segue interagindo com mata, mas também dentro da mata; mata interage com a terra e dentro da terra; terra interage com céu e dentro do céu. Uma noção que se aproxima do que Bispo dos Santos (2015) emprega no conceito de confluência quando pensa nos diferentes elementos da natureza que se mesclam sem necessariamente se misturarem ou ajuntarem, mantendo-se confluentes e sendo eles mesmos, como são, distintos na biointeração. Pois o ser tentehar carrega essa fluidez de devires e de relações mantendo-se únicos, *gente verdadeira*, muito traduzida de forma até “clássica” como “dinamismo cultural”, apontada como a maior característica deste povo (UBIALLI, 2005; ZANNONI, 1999; GOMES, 2002) e mais recentemente, embricando outros aspectos cosmológicos, a categoria de *sagacidade* tentehar (ALMEIDA, 2019).

As relações entre os seres ora como/nos caminhos e ora como/nos caminhantes, ocorrem de formas visíveis e invisíveis nos caminhos *ka'a rupi* (pela mata). Zona onde encontram-se e adentram-se seres do céu, da mata e da terra, seja por presença visível e agente ou invisível, silenciosa, por força/expressão de pensamentos, intuições, sonhos. Os seres que vivem tanto para fora como para dentro dos Tentehar,

Alguns tem um papel importante, por serem criadores do mundo e dos homens, e por visarem o bem-estar dos seres humanos. Outros são menos responsáveis e preferem *brincar* com os seres humanos aos quais, as vezes, prejudicam com suas zombarias e gracejos. Apesar das diferenças, esses seres espirituais apresentam características comuns. Todos têm o poder de assumir diferentes personalidades, transformando-se em seres humanos, em bichos ou em outras representações. Todos transitam, constantemente, no mundo dos seres humanos, animais e vegetais. Eles mantêm com todos, de forma permanente, relacionamento e comunicação. A interferência desses seres invisíveis ou semi-invisíveis na vida dos seres humanos é constante e intensa (UBIALLI, 2005, p.45-46).

Os caminhos não são objetos dos caminhantes, há uma relação de sujeitos, os pés e a terra, árvores e suas sombras, galhos suspensos, quebrados, folhas no chão, frutos apodrecendo, sementes brotando, pegadas humanas e não-humanas, águas presas e correntes, luzes do sol, da lua, das estrelas, pingos da chuva e o orvalho tocando tudo, um mundo todo para fora e para dentro das *taw* (aldeias). Um Tentehar em movimento *wata pe rupi* (andar pelos caminhos) até a mata, vive *inter/intra-ações* com diversos seres que inevitavelmente, estão presentes: os *karowara*, espíritos bons e ruins, aparecendo ou não, interação entre eles e com os caminhantes (vice e versa) que respondem com medos, receios, respeito, descrédito ou desobediência, trazendo consequências boas e ruins em *intra-ação*. Nesse sentido, esses lugares desde sempre, existem porque estão incorporados nos seres que lhe constituem, agenciados no e pelo pensamento que os engloba, pois

Lugar-Pensamento é o espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados, porque eles nunca puderam ou podem ser separados. **Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos** (WATTS-POWLESS, 2017, p.252).

As ideias e exemplos do criador e dos heróis, Maíra e seus filhos, os gêmeos Maíra'yr e Mucura'yr, seguem orientando comportamentos na terra e na mata, segui-los ou não, traz consequências em vida, livramentos, conquistas ou problemas, doenças, desgraças e a morte. A ideia de caminho e caminhada persiste tanto na vida como no seu encantamento, o espírito de quem falece pode seguir errante, perambulando e preso na terra, na mata, sendo ameaça para os outros, os vivos, ou pode encantar e seguir livre para a morada junto aos criadores na aldeia eterna - *Karowara-Nekwahawo*. A criação da gente tentehar e de tudo que há no mundo, ocorreu através de uma grande caminhada, Maíra em busca da *Ywy Porang* (Terra Bonita) (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961). Os heróis gêmeos estabeleceram-se em suas histórias como exemplos de coragem, determinação, força de vontade e esperteza, justamente por suas sagas como caminhantes na mata, disputando, correspondendo-se e *inter/intra-agindo* com variados seres.

É muito pertinente para o povo Tentehar, o sentido de uma gênese atrelada aos caminhos percorridos pelos primeiros caminhantes, seus próprios criadores. Caminhar, assume o caráter de exemplo, dos primeiros passos, como caminhar pelo mundo, aprender com os ancestrais, os primeiros nessas experiências, os mais velhos, segui-los constitui o ideal de um bom Tentehar. Maíra como maior referência, um criador que caminha muito até encontrar o lugar ideal para gerar seus filhos e ensiná-los sobre tudo e depois segue

para sua morada eterna, remete a uma trajetória como exemplo, uma guia que assume inevitavelmente a *condição de caminho* que todos devem seguir e procurar não desviar. Na cosmologia tentehar, criar e caminhar são ações carregadas de sentidos polissêmicos que aparecem como constantemente relacionáveis, nesse sentido, é bem apropriado o título que Ubbiali (2005) dá ao seu livro *O Deus nômade*. Este autor associa Maíra-criador com o povo tentehar-criatura em suas ações no mundo, fala então de um ser dinâmico e mutável “[...] que assume mil rostos e se faz presente em mil lugares [...]” (UBBIALI, 2005, p.59).

Alguns exemplos dessa trama de *inter/intra-ação*, podem ser sintetizados em histórias de caça como as que me foram contadas na TI Cana Brava durante a pesquisa. Destaco as que Heraldo traz de seu sogro: quando se está na mata caçando e se escuta um estalo parecido com um barulho de tiro, é necessário abandonar a caçada imediatamente, é um sinal de algum espírito dono da mata/animais insatisfeito ou zangado. O caçador atendendo ou não, essa relação (física, auditiva, visual, sensitiva) acompanha *intra-ações* que por sua vez, mobiliza outras interações e segue assim por diante. É comum também, histórias de caçadores que viram animais de uma espécie se transformarem em outras ou em gente, há animais que são abatidos, mas gritam ou reclamam com voz humana. Zé Leão tem histórias da juventude nesse sentido, como a de que mirou na caça, avistou um veado (*arapuha*) que estava imitando um jaó (*tururi*), uma ave.

Nesses encontros entre caça e caçador, em tal interatividade carregada de nuances e elementos cosmológicos, há ainda o que numa conversa sobre caçadas com Heraldo e seu sogro Alcebíades, é entendido como *panema*. Tal fenômeno se refere ao fato de uma grave interdição, o caçador pode estar muito perto da caça, mirando corretamente e mesmo assim, *dá panema*, impossibilitado fica ele de alvejar o animal, falha miseravelmente frustrando-se a cada tentativa perdida. Tudo parte desse complexo interativo que se orienta pela reciprocidade e pela predação. Com os Tentehar-Tembé, Lima Coelho (2014) diz que

Esses mesmos tipos de relações se apresentam nas situações de caça, quando os caçadores evitam imitar o canto de pássaros para que não sejam transformados nestes ou quando não permitem que os ossos de suas caças sejam comidos por porcos, para não ficarem “ruins” de caça (*panema*). Some-se a esses, a reciprocidade que se dá quando os indígenas pedem permissão aos donos do mato para caçar (LIMA COELHO, 2014, p.27).

Francisco Leão também tem uma história de *inter/intra-ação* interessante: uma de suas caças preferidas é o tatu, havia tantos antes do *pe pihun*, o caminho preto, o asfaltamento da BR-226, que não precisava caminhar muito, logo, deparava-se com suas tocas sendo possível pegá-los até com as mãos enfiando os braços nos buracos. Seu Francisco conta que era comum encontrar os tatus de frente, da boca da toca para dentro, ou seja, com a cabeça na direção do caçador, mas certa vez, um tatu estava na posição contrária, com a cabeça para dentro e o rabo para fora da toca. Algum sinal ou alerta pode ter sido dado, alguma interação visível ou não, o mesmo para algum sentimento, tudo isso *inter-intra-agindo* entre caçador, caça, caminhante, caminho, buraco, dentro e fora. Entre usos e abusos na caçada, avisos e desavisos, acatos ou desacatos aos donos das caças, Seu Francisco concluiu que apenas agarrou o tatu e o levou, daquele dia em diante, nunca mais conseguiu pegar outro, não lhe foi mais permitido.

Heraldo é um Tentehar que conhece bem essas *inter-intra-ações*, como caminhante, viveu bons e maus encontros em certos caminhos. No meio das histórias de caça, sua experiência fora negativa, o que até lhe deu certo desgosto para continuar caçando. Logo na sua iniciação, cometeu o erro de comer o seu primeiro animal abatido, uma cutia (*akuxi*), desde então, nunca mais essa espécie lhe foi permitida, o que significa que por mais que tentasse, nunca conseguiu apanhar outra cutia. Mas também, tem encontrado algumas graças em seus caminhos, Heraldo como quase todo Tentehar, tem árvores, plantas preferidas, seja na mata ou no quintal de casa. Trata-se da relação que mantém com um pé de limão que mora atrás de sua casa. Sua tristeza era esse seu vizinho, o limoeiro não dar mais frutos, procurando ajuda, a encontrou vindo de uma anciã que lhe deu a solução: “*Meu filho, pegue alguns galhos do pé de limão e com eles bata no limoeiro, enquanto você bater, você reclama, peça limão, pergunte o motivo dele não querer mais dar frutos, peça, peça!*”. Heraldo me contou essa história um pouco constrangido, pois disse que mesmo sem acreditar muito, assim o fez, e com certa vergonha, estava lá batendo e falando com o limoeiro. Mas valeu muito a pena para ele, o pé de limão vive carregado, “*é botando direto*”, disse.

Esse limoeiro, como tudo/todo(a)s, tem relação com os *karowara*, tem donos, nessas relações entre humanos e não-humanos, não há diferenças ontológicas de natureza, mas de graus de humanidade apresentada de diversas formas. Assim, os Tentehar não se furtam de contatos recíprocos e diálogos numa evidente posição animista antagonizando com a cisão e dissociação entre humanos e natureza operada no naturalismo ocidental. Nesse sentido, “O referente comum das entidades que habitam o mundo não é, portanto,

o homem como espécie, mas a humanidade como condição” (DESCOLA, 1999, p.122). Nesse contexto, a relação com as plantas é um meio fecundo de intra-inter-ações em reciprocidade, humanos a cultivam mantendo-as saudáveis e tais vegetais retornam e forma de cura, proteção ou mediações em certas práticas como no caso do *mucuracá* e do *tajá* para os Tentehar-Tembé. São plantas que quando ministradas, ajudam o pescador e o caçador em suas respectivas atividades (LIMA COELHO, 2014).

Na Sabonete do Leão, as casas têm seus quintais repletos de árvores frutíferas e várias espécies de plantas que servem como remédios, guardando componentes cosmológicos dessa relação de cuidado recíproco entre plantas e pessoas. Ainda, para os Tentehar-Tembé,

algumas destas plantas possuem a habilidade de assumirem formas capazes de proteger os humanos. Para Pelé Tembé ‘a planta precisar ser curada’, nesse caso o curar significa uma personificação da planta em humanas para proteger residências na ausência de seus habitantes” (LIMA COELHO, 2014, p.143).

Kaboiting Guajajara depois de falar para Zannoni (1999) que entre os Tentehar, há espírito em tudo, estabelece que

Até para cortar uma árvore é preciso pedir licença. Se tu fica doente e precisa daquela árvore, tu conversa com ela dizendo que você tá doente, que só ela pode te curar. Aí sim a gente tira a casca, a folha ou a raiz. Tem vez que basta tu conversar com ela, não precisa tirar nada não, tu conversa, se encosta nela, vem um dia, dois dias, até ficar bom (ZANNONI, 1999, p.129).

Essa dinâmica de interdependência e comunicação beirando a negociação entre os seres, o diálogo entre humanos e não-humanos como Heraldo e o limoeiro, não é incomum entre os povos indígenas. Quando na pesquisa do mestrado, estive entre os Apinajé, povo Jê com terras no Tocantins, observei algo nesse sentido comunicacional explicitado pelo professor Odair Giralдин (2004) que encontrou

[...] informações das mulheres tratando suas plantas como se fossem seus filhos. E a recíproca também é verdadeira. Segundo elas, as plantas das suas roças tratam-nas como mães, e aos seus maridos, como pais. Por isso, quando vão preparar os terrenos das roças para plantar, cuidam de retirar todos os capins e gravetos para deixar o terreno limpo. É para ficar “como se fosse o terreiro da casa” [...] (GIRALDIN, 2004, p.11).

Para os Tentehar, tal zona de relacionamento com os animais e vegetais nas suas decorrentes afetações pelos caminhos, se faz muito significativa desde as origens de todos esses seres postos em convivência pelo criador, Maíra. Visto que o nascimento da agricultura para esse povo, está diretamente implicado no relacionamento da mulher com

a mandioca. Esses vegetais eram plantados sem o trabalho humano, os machados e outras ferramentas encantadas faziam todo o serviço, a mulher de Maíra só precisava ir colher no tempo certo logo após o plantio. Aconteceu que essa primeira mulher ficou doente e foi substituída por uma mais nova e inexperiente, a mando de Maíra, ela deveria buscar tais tubérculos plantados sempre na véspera, como a antecessora fazia com precisão e respeito ao demiurgo. “Mas a jovem mulher duvidou de que a mandioca já estivesse crescido, o que fez Maíra, zangado, falar: “Agora você vai todo o inverno (estação chuvosa) até a mandioca crescer” (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961, p.136). A partir desse fatídico dia, o povo Tentehar teve que trabalhar em suas roças, plantando as manivas e esperando todo o tempo de chuvas passar para colher a mandioca que não fica mais no ponto como antes, na véspera entre um dia e outro.

Figura 62. Heraldo Leão e o pé de limão no seu quintal. Aldeia Sabonete do Leão. T.I. Cana Brava. 18.04.2021



Fonte: Arquivos do autor.

Essa noção de *inter* e *intra-ação* está fortemente presente no cotidiano tentehar quando da sua tecelagem formando malhas, fios a fios, emaranhando-se linhas de vidas como se refere Ingold (2015), desde o que se compreende como *katu pe*, o *fora de casa*, os caminhos ao ar livre. Noto que a dinâmica espacial das minhas conversas com a família do Heraldo, iniciou na sala da casa do seu pai e sua mãe, o Cacique Francisco Leão e Dona Maria. Cadeiras de plástico, bancos de madeira, sem aparelho de TV, certificados e diplomas dos filhos na parede, uma porta e uma grande janela de madeira bem abertas. Quase sempre, nossas conversas eram acompanhadas de café e biscoitos doces ou de sal, as vezes somados aos bolos que eu levava e suco de alguma fruta⁷² dos pés da aldeia. Depois, ficaram mais constantes no lado de fora da casa, na palhoça que serve de garagem-cozinha-terraço-oficina e onde geralmente, Dona Maria faz alguma atividade como a produção de artesanato e o preparo de alguma comida. Num dos domingos em que os visitei, perguntei sobre como é um dia de folga como aquele, se ficam mais dentro de casa ou não? Heraldo logo exclamou: “*praticamente ficamos fora uns 90% do tempo*”. Só se fica em casa para descansar, dormir e fazer refeições, havendo preferência pelo *katu pe*, os bons caminhos ao ar livre. O Cacique Francisco Leão assim se expressou: “*eu tenho que sair por aí pelo mato, é muito bom andar por aí tranquilo, no meio da mata, olhar os bichos*”.

Sylvio Fróes Abreu que esteve entre os Tentehar da Cana Brava no final da década de 1920, relatou o que entendia como cotidiano nas aldeias, traz assim uma dinâmica que remete amplamente as falas do Seu Francisco e Heraldo:

Deixando a aldeia pela manhã, passam o dia na roça ou pelos mattos, e só voltam à tarde ou mesmo no cair da noite. Levam um sacco com farinha para comer durante o dia. No caminho da roça, vão espreitando tudo; nada lhes passa despercebido. Mettem-se pelo matto aqui e acolá. Sabem de todas as tócas, sabem onde um jacú está fazendo ninho, conhece um pé de angico que tem um bolo de resina, um mel que ainda não está bom de tirar, e todos os buracos de tatú ou de paca. Sabem de tudo (ABREU, 1931, p.133).

São indicações fundamentais de como o movimento por lugares abertos e o reconhecimento de tudo que vive em volta é tomado como parte não só dos caminhos, mas dos caminhantes. Em outra conversa, Heraldo falou que uma das coisas ruins no tempo que passou cursando a faculdade de Direito em Jataí, no Sudoeste de Goiás,⁷³ era

⁷² Caju, acerola, limão, goiaba...

⁷³ Heraldo cursou Direito na Universidade Federal de Jataí até o último semestre de 2020. Resolveu abandonar o curso para se dedicar ao cargo de Secretário de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Jenipapo dos Vieiras no Maranhão.

sua locomoção: “*Eu quase endoidei com tanto prédio, rua, praça, tudo trancado*”. Heraldo ficava meio perdido quanto a impossibilidade de andar com mais liberdade, a qual é acostumado na Cana Brava, disse que as ruas têm barreiras, há sempre uma calçada diferente, obstáculos, algum muro ou mureta, portões, grades, lugares permitidos e outros proibidos de passar. Com ar de graça me disse: “*você olha para um lado, tem parede, prédio, olha para o outro, mais parede, mais casa e prédio*”.

Quando Heraldo me falava sobre sua percepção do caminhar pela cidade, logo me conectei com minhas primeiras visitas a sua aldeia que tem nome de uma frondosa árvore chamada na região de *sabonete*⁷⁴ (ou saboneteira), na língua tentehar – *zamawryàkwen*. Seus frutos quando esfregados fazem uma espuma, usam para pele, para lavar roupas, as sementes pretas e esféricas podem ser usadas para fazer colares, brincos e pulseiras. Logo me fora apresentada como uma referência quando caminhava pela aldeia. Assim como outras árvores, animais e nomes de pessoas são referências de ancestralidade visto que a aldeia é a Sabonete *do Leão*, o fundador, seu centenário avô Zé Leão que chegou nessa área da Cana Brava em meados de 1970. Seu Francisco conta que era uma criança, lembra dos motivos da mudança para a nova morada. Seu pai vislumbrou nessa nova localização, melhores condições para escoar a abundância de seus cultivos:

O velho, meu pai, era muito trabalhador demais... ele tinha muito laranja, muita manga, muito abacate, tudo que é plantio ele tinha. Pois é. Tinha muita banana. Quando é no tempo de roça, ele colheu muito arroz, abóbora, era tanta coisa... Pra cuidar de... lá na época, era assim, porque não tinha ponte né. Aí, pra ele vim pra vender essas coisa em Grajaú, aí ele tinha que... por que só vendia lá mesmo em Grajaú né? Lá do Ipú pra Grajaú dá umas 6 léguas, aí pra vim pra Grajaú ele tinha que arrumar uns 8 a 10 jumento pra poder transportar as coisas dele pra Grajaú. Então, se ele tirava uns 20 jacá de banana, ele tem que atravessar pro outro lado. Levava uns 2 a 3 dias. Pra ajeitar os animal, pra atravessar também os animal, tinha que trazer... num tem no casco da canoa né? Mas era ruim pra gente, pra atravessar um jumento naquela canoa. Ele jogava o jumento dentro d'água, no rio, né? Aí é... muita gente mandando segurar no jumento. Até botar os 10 jumento lá pra fora. (Francisco Leão Guajajara. 10.09.2023).

Na região do Ipú na T.I Bacurizinho, Zé Leão não encontrava o controle das distâncias que atendesse a sua demanda, as dificuldades de transpor as águas do rio Mearim e depois vencer o caminho até Grajaú, fizeram-lhe movimentar-se no regime de *aproximação controlada*, mantendo-se ainda em terra indígena, contudo, com mais

⁷⁴ Na Terra Indígena Cana Brava – Guajajara, a Sabonete do Leão é uma dentre muitas aldeias com nomes de árvores, animais ou nomes de antigas lideranças (Coquinho, Sapucaia, Cajueiro, Macaúba, Cabeça de Onça, Sardinha, Mussum, Porco, Geralda, Marechico, Altamiro, etc). Algumas aldeias mais velhas, outras criadas mais recentemente, tem nomes com referências ao cristianismo como São Pedro, Santa Maria, Nova Jerusalém, El-Betel, Nova Moisés, etc.

facilidades para vender seus produtos na cidade. Heraldo, espiritualmente falou nesse contexto de uma aproximação cautelosa, com averiguações da área antes de uma mudança definitiva: “*Vieram olhar lá a terra, né? É. Aí chegaram dizendo, a terra lá, mana leite e mel. Igual diz lá na bíblia*”. Complementa dizendo que

Realmente, a terra é boa professor, tá entendendo? Aqui, um lugarzinho estratégico, perto do povoado Alto Brasil, dos comércio, perto de Barra do Corda e Grajaú, ou seja, dá pra se deslocar aqui pra três municípios, na verdade, pra quatro municípios ah eh... Itaipava, Grajaú, Jenipapo e Barra do Corda, bem centralizado tá entendendo? **Então, ele realmente veio pra um local estratégico...** (Heraldo Leão Guajajara. Aldeia Sabonete do Leão. 10.09.2023, grifo meu).

Não há como deixar de pensar em associações entre Zé Leão e o herói Maíra na gênese da história tentear, esse que como já dito antes, criou o mundo em suas andanças, essas que seguiam em busca de uma terra bonita e boa para seus filhos e sua gente com todos os recursos necessários a boa vida (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961). Estabelecidos na Cana Brava, um problema mantinha o modo Maíra sempre ativo, a escassez de água nos períodos críticos de estiagem, algo que deixava Zé Leão pensativo, planejando rumar para outras paragens com sua família. A localização estratégica da Sabonete do Leão as margens da estrada, colaborava com soluções paliativas da falta de água, aproveitavam os transportes para trazer água das cidades próximas.

Seu Francisco conta que seu pai com ajuda de um cunhado, buscava água armazenada em muitas latas de querosene. Junto com seu irmão Dadá, mesmo pequenos, também faziam essa tarefa: “*Rapaz, já fui as vezes. Trazendo de lá as latas de querosene. Dezoito litro em cada. E ela vinha, elas iam nos caminhão, nas Toyota, uns caminhão. Rapaz, eu de vez em quando ia, rodava uns Pau de Arara aí*” (Conversa na aldeia Sabonete do Leão, 10.09.2023). Tal problema foi solucionado quando da passagem dos linhões de energia da Eletronorte a partir da década de 1980, nas negociações com as lideranças e depois com regularizações de tal obra junto a legislação ambiental, definindo projetos de mitigação de impactos, poços foram perfurados, reservatórios foram construídos e açudes foram abertos como o que existe na Sabonete do Leão, um dos poucos que não seca. Sistemas de abastecimento hídrico foram conquistados no contexto de muita luta nas tratativas com a Eletronorte entre as décadas de 80 e 90 e com o asfaltamento da BR-226, as negociações voltaram-se para garantir a eletrificação das aldeias da Cana Brava.

Numa versão da história da cidade de Grajaú, notadamente colonizadora e evidentemente *karaiw*, Coutinho (2006) que publicou um livro que circula como influente

estudo histórico local, afirma equivocadamente e sem fontes que o nome “Sabonete”, deriva da íngreme e “escorregadia” ladeira que adentra a Cana Brava antes do asfalto e que Leão, é referente a Leão Leda⁷⁵, chefe político local envolvido em guerras por terra e domínio político na região, na transição do século XIX para o XX. Aqui, com a saga do Zé Leão partindo do Ipú em busca de uma boa morada para seus filhos, encontrando-nas sombras da árvore Sabonete, valoriza-se uma história tentehar contracolonial que faça frente a esse modelo de história única (ADICHIE, 2019) que define as margens que orbitam a partir do seu centro, a aldeia como apêndice na história da cidade.

Na cidade que na definição de Bispo dos Santos (2023), é o contrário da mata, as referências tendem a ser grandes construções, monumentos que não ou muito necessariamente, ocupam lugares onde antes/antigamente era “tudo mato/mata”.⁷⁶ Na convivência com as árvores poupadas, as que restaram ou as plantadas posteriormente como parte de projetos paisagistas, as fachadas, as marquises não podem ser obstruídas. Assim, essas árvores devem ser podadas ou mesmo cortadas de vez em decorrência das difíceis/outras relações de raízes e calçadas, galhos e rede elétrica, de humanos e não-humanos nas nossas cidades.

Com pensamentos e posturas contracoloniais, Bispo dos Santos (2023) enquadra as cidades como estruturas colonialistas, que antagonicamente aos quilombos e terras indígenas, são lugares onde impera o regime de desconexão com a natureza, de repulsa ou medo do cosmos. Portanto, esse pensador aponta o estado de cosmofoobia dos humanos nesse circuito de vida citadino, urbano e colonizador da vida. Nesse espaço, a vida é universalizada, estrita a uma forma de humanidade que se aparta de outras formas e

⁷⁵ Leão não é um nome indígena, assim como a maior parte dos nomes que os Tentehar assumem tanto no cotidiano como nos seus documentos. Pesquisei, consultei a família e nada foi confirmado. Mas não pode ser descartada a possibilidade do patriarca da Sabonete do Leão, José Leão Guajajara, ter adotado o nome Leão desse tal Leão Lêda, visto que pela sua avançada idade, teria vivido quando tal nome era mais vivo no começo do século XX na região ou tal nome tenha vindo de outra personalidade de nome Leão quando por contato e relações interétnicas, fosse interessante e estratégico usar esse nome. Algo semelhante no nome Lopes usado pela família do Vereador Arão Guajajara. Ver Gomes (2002). Ou então, não há nenhuma relação e tal nome foi escolhido por simples preferência mesmo.

⁷⁶ Troco aqui percepções com o Heraldo que passou um tempo na cidade como estudante e a partir de minhas próprias vivências em cidades brasileiras, tanto cidades pequenas e médias do interior e grandes capitais pelas quais passei ou morei. Evidente que há em inúmeros contextos, algumas boas e outras péssimas experiências de políticas públicas quanto ao paisagismo e urbanismo que até por pressão de legislações, incluem o “verde” nos projetos. Geralmente, temos zonas ou ilhas “verdes” nas cidades, um parque, uma praça, um jardim botânico, imperando um modelo de crescimento (desordenado) e urbanização das vias e logradouros que valoriza um certo ideal do concreto. Sobre essa lógica na cidade que moro atualmente, Grajaú que fica cerca de 60 km da aldeia Sabonete do Leão, já ouvi de vizinhos, de amigos em conversas sobre morar, construir na cidade, o status de ter “um quintal todo no cimento”, ou “uma área, um terraço todo na cerâmica”, sendo o quintal com terra, uma área com areia-chão “feia e ruim”, um “atraso” devido aos cuidados, as ervas daninhas, etc. E creio que remetem tal paisagem doméstica a uma estética julgada como pobre e de menor valor social.

modos de ser e viver. “Qualquer outra vida que tenta existir na cidade é destruída. Se existe é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p.18).

Em um certo domingo, estava eu com toda a minha família na Sabonete do Leão, a criançada brincava livre no terreiro de pés descalços, meus filhos dividindo brinquedos com a filha do Heraldo, a Taiâna. Estavam empolgados correndo atrás das galinhas, curiosos com a criação de porcos da aldeia. Nossas companheiras conversavam enquanto Dona Maria preparava o almoço na garagem-cozinha-terraço-oficina. O sogro e a sogra do Heraldo estavam presentes para almoçar. Pela tarde, iniciamos uma conversa no intuito de que eu cumprisse com uma atividade de pesquisa a tempos acertada: listar nomes de lugares que são importantes para o povo e orientam a localização na Cana Brava. Com ajuda do Heraldo, seu sogro, seu pai e sua avó: Alcebíades, Francisco e Maria Avelino, listamos mais de 30 localidades⁷⁷. As nomeações desses lugares dão conta da pluralidade de relações entre todos os seres caminhos e caminhanças que importam na socialidade tentehar da Cana Brava. São nomes derivados das dinâmicas de mobilidade, dos seres, seus sentidos e elementos que a compõe e do histórico das relações interétnicas na região.

Antes desse dia de elaboração da lista, eu só tinha conhecimento de dois lugares caros para a mobilidade e para história tentehar na Cana Brava, 1. A *yrypu* – cachoeira que fica mais para as bandas de Barra do Corda, situada na assim registrada aldeia Cachoeira, mas que é comumente chamada pelos Tentehar de *yrypu-uhu* – Cachoeira Grande, referente a atração que recebe muitos parentes e muitos *karaiw* como turistas. 2. A *Wyràhangpaw* (Lagoa das Bordunas) que fica na abrangência da aldeia São Pedro. Essa última aldeia citada foi o centro do conflito com invasores que tentaram uma subversão histórica e geográfica para justificar uma inexistente e falaciosa presença *karaiw* anterior na área, denominando o lugar como São Pedro dos Cacetes (ver capítulo 2). Mantendo relação com a área da aldeia São Pedro e seu histórico, nosso breve inventário segue com a famosa *Ladeira do Zé Balera*, um “branco” casado com uma parente e que tinha fama de ser valente e um ponto chamado de *Rei das Armas*, na época que a aldeia São Pedro era um povoado intrusivo na Cana Brava, tempo de muito conflito

⁷⁷ Além dos citados no texto, seguem esses nomes de lugares na lista resultante de conversa na aldeia Sabonete do Leão, no dia 11/09/2022: Juruparana (árvore cujos frutos são apreciados pelo veado); Campo de Avião/Aeroporto; Tapera do Piauí; Ladeira Vermelha; Projeto (lugar que recebeu um projeto agrícola); Lagoa do Sabonete; Pedra Grande; Yizàw (lagoa, ponto de referência para caçadores); Zapukay Ipy (caminho bifurcado como um “pé de galinha”); Baixão Zupyru; Ipawtinyg (Lagoa Seca); Itay Itay Pewrupaw (lugar que tem pedra chata); Yriptywygy (uma lagoa); No Cedro; No Vargem; Açudinho.

e violência. Tal trecho demarca a casa de um *Karaiw* que tinha muitas armas. Falando em tempos de conflitos na região, há um lugar de nome bem sugestivo chamado *Se quiser*, uma opção de caminho usado para refúgio temporário e estratégico dos Tentehar.

Nesse contexto de dispersão das aldeias por motivos de força maior, como no caso dos conflitos interétnicos da região, acompanhei uma fala do Arão Lopes Guajajara⁷⁸ na qual ele traz memórias dos mais velhos mencionando os parentes que bateram em retirada diante das consequências do levante tentehar na Guerra de Alto Alegre em 1901 (Ver capítulo 2). Embrenhados em correrias pelas matas e cursos de rios, numa dessas rotas de recuo, descendo dos limites da Cana Brava para os lados do Mearim, grupos progrediram até as atuais Ipú e Bacurizinho, onde há um lugar com o nome *Ha'u penaw* (*Lugar da Velha Quebrada*). Esse local faz alusão a uma senhora que no desespero da situação persecutória do seu grupo, se acidentou gravemente quebrando sua perna. Entre as aldeias Cacimba Velha e Alto Alegre, há também um lugar muito caro em importância na história desses conflitos, trata-se do *Lago Sumaúma* que guarda a memória de muitos parentes que foram mortos pelos Canela que tomaram parte junto as forças militares na perseguição aos Tentehar.

Outros lugares apresentam nos seus nomes, contextos do cotidiano como a *Rodoviária*, nada de automóveis ou ônibus, mas um estacionamento de motos, geralmente de parentes caçadores; há o *Sobe e desce* e o inusitado ponto da *Índia Mijada*, este que me foi explicado em meio a contagiantes gargalhadas. Esse lugar traz a memória bem humorada de uma mulher que não se conteve, a parente estava muito apertada, tendo que parar imediatamente para urinar, ela arribou como dizem, levantou a saia e ficou agachada num determinado ponto mais alto, um elevado bem visível para quem estivesse caminhando numa parte mais baixa da área, o jocoso nome pegou desde então e todos que passam por lá, lembram desse caso.

Há muitos lugares que são nomeados por referências não-humanas, temos *Pé de Sapucaia*, uma árvore que é centenária e testemunhou muitos acontecimentos na Cana Brava. Por mais que invasões para desmatamento e extração ilegal de madeira aconteçam, essa árvore é mantida e protegida, ela é sobrevivente de uma tentativa de derrubada frustrada de um madeireiro invasor. O mesmo para um ponto chamado de *Zutai Puruah*

⁷⁸ O Vereador Arão fez uma fala sobre a história tentehar no contexto das comemorações do aniversário da cidade de Grajaú e do Dia dos Povos Indígenas. Esse momento integrou a programação do Sarau Literário Indígena, promovido pela Secretaria de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Grajaú, ocorrido na noite de 21 de abril de 2023, na Academia Grajauense de Letras e Artes (AGLA).

(pequeno jatobá), esse lugar também é conhecido como *Árvore Buchuda*. Não se tratando da espécie, mas dessa arbórea em particular que tem no seu tronco uma grande saliência. Tal árvore é uma das referências importantes de orientação quando os Tentehar precisaram usar a movimentação como estratégia de luta se deslocando, afastando-se das ameaças *karaiw*, sem deixar suas terras ancestrais de vez, mantendo mais uma vez, o que estou chamando de *aproximações controladas* no *Modo Maíra*.

Outros lugares trazem referências animais: *Ladeira do Jacaré*; *Baixão da Capivara*; *Lagoa do Karão* (um pássaro); *Lagoa do Quati*, *Jacarezinho 1 e 2*; *Mamagaw Rukainaw* (lagoa que tem muitos besouros). Para os Tentehar da Cana Brava, os lugares que têm água são especiais não só pelo retrospecto de escassez desse recurso na atualidade, principalmente nos períodos de estiagem secando muitas áreas, mas também pelo caráter cosmológico desse elemento. Muitas histórias dos primórdios dizem que Maíra circulava por todos os lugares, mas que gostava muito de um certo lago. Muitas narrativas colocam pontos de água como lugares de criação e ao mesmo tempo, de perigo, sobretudo pela presença do seu dono, o Ywan (ZANNONI, 1999; WAGLEY; GALVÃO, 1949 [1961]). Para os Tentehar-Tembé, tal presença ostensiva e sempre perigosa nos contatos com a água é mais bem compreendida pela interação e domínio da Mãe d'água, um ser paralelo ao Ywan (LIMA COELHO, 2014).

Figura 63. Zutai Puruahu – Árvore Buchuda



Fonte: Arquivos de Heraldo Leão Guajajara

Heraldo e outros na Cana Brava, já mencionaram que há um lugar muito importante para história tentehar, repleto de encantados e este fica na T.I Araribóia, que não fica muito longe da Cana Brava. Creio que deve ser o mesmo *Lago Branco* registrado por Claudio Zannoni (1999):

O Lago Branco é definido pelos Tenetehara da região de Araribóia como o “Lago dos Encantados”. Situa-se na Área Indígena Araribóia, perto da cidade de Arame. Esse é, segundo informações, um “lago artesiano” sendo que não há entradas e saídas de águas. Está situado entre um vale estreito e tem o comprimento, segundo os informantes, de cerca de doze quilômetros. Na parte a dentro ele bifurca-se em dois braços. A profundidade ainda não foi medida. Narra-se de pessoas, que tentaram amarrar inúmeras cordas, mas que não conseguiram chegar ao fundo. Lá vivem muitas espécies de peixes, entre elas umas piranhas bem grandes, peixe esse de rio e não de lagoas. A água é muito limpa e na superfície não há plantas aquáticas, sinal de que esta se renova. Existem muitas referências míticas sobre o caráter encantatório desse lago: “lá se escuta sinos tocar, onças esturrar, gente falar e cantar etc...” Lá, teria um encantado, que de vez em quando, aparece em forma de um grande bicho provocando ondas nas águas (ZANNONI, 1999, p.128).

Levando ainda em consideração as relações de *inter-intra-ação* já mencionadas mais acima no capítulo, temos a localidade chamada de *No machado*, se referindo a um ser da mata que pode se apresentar na forma de um animal medonho. Nesse ponto, esse ser costuma fazer um barulho que parece com a batida de um machado percutindo nas árvores. Algo semelhante ocorre com o lugar chamado *Assobio*, área em que é comum ouvir um som emitido por algum outro ser da mata. Nessa mesma linha, há os *Baixão do Encontro* e o *Pyhàmà Àpyzahy (Baixão Fundo)*, lugares de contatos entre humanos e não-humanos. No primeiro, um *Karaiw* teve um encontro assustador com uma criatura, no segundo, um Tentehar travou uma luta violenta com um desses seres, um bicho como dizem. Estes seres podem ser tanto os *karowara* donos dos animais e da mata quanto os *azang* irritados com certos comportamentos humanos de desrespeito as suas presenças.

Tantos acontecimentos e tantas referências são recorrentes, como Heraldo se refere a vida, ao cotidiano intenso na TI Cana Brava: “*não há um dia que eu não ande por aí, sempre tem algo para fazer, alguém para visitar, histórias para contar e ouvir*”. Quando eu chego na aldeia, dirijo-me logo para casa do Seu Francisco que fica na frente da casa do Heraldo. Quase sempre, pai e filho não estão, sou recebido por sua mãe, Dona Maria Lucilene. As mulheres ficam mais em casa, dividem alguns serviços com os homens na roça, não escutei histórias de mulheres caçando, muitas meninas quando não estão em casa, estão estudando fora a exemplo das irmãs de Heraldo. Os homens podem

passar muitas horas e dias fora de casa quando caçam, estando em viagens ou nas reuniões que as mulheres também participam. A esposa de Heraldo também fica mais em casa cuidando da filha pequena. Lembrando dos filhos quando menores, Dona Maria fala desse tempo: *levava todos os filhos pequenos para escola, uma grande caminhada, tinha de subir uma ladeira enorme saindo da Terra Indígena até chegar no Povoado Sabonete [distrito de Grajaú].*

Dona Maria que é da Cana Brava, da aldeia Coquinho, casou-se ou se *ajuntou* (como costumam dizer) com Seu Francisco em 1991. Seu Francisco que chegou com a família ainda criança na Cana Brava em 1972, já adulto, ajudou a construir as primeiras casas⁷⁹ da aldeia Sabonete do Leão, em uma delas, passou a residir com Dona Maria que lembrou do dia e até da hora: “3 de agosto de 91, umas 4, 5 horas da tarde”⁸⁰. Essas memórias foram surgindo como que divididas em tempos de mobilidade, um mais longo no qual, andava-se muito a pé e no lombo de animais, compreendendo até os anos 90, passando para o tempo de aquisição de uma primeira moto, a qual Dona Maria tinha que pilotar levando as crianças para a escola no Povoado Sabonete, revezadas entre os turnos da manhã e da tarde.

Voltava para fazer o almoço e partia levando uns, depois voltava com outros, fazia esse percurso mais uma vez para buscar os filhos no fim do dia. Seu Francisco Leão, cacique da Sabonete do Leão, apesar de sérios problemas de coluna, é um homem de muitas atividades: professor, pastor evangélico, pedreiro, vaqueiro, tem roças e animais para cuidar, sempre há reparos na casa e no seu carro para fazer. Como liderança, tem muitas reuniões para participar, seja dentro da Terra Indígena ou nas cidades próximas. Heraldo está sempre muito ocupado como jovem e promissora liderança, foi ingresso do curso de Direito na Universidade Federal de Jataí-GO, atualmente responde como Secretário de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Jenipapo dos Vieiras, está sempre em movimento dentro e fora da T.I Cana Brava, participando de reuniões e de conselhos ou cumprindo outros compromissos de sua agenda.

Ao todo, a família de Heraldo possui três carros, até 2022, eram dois Fiat's Uno, um seu, o outro do seu pai, depois Heraldo vendeu seu Uno e comprou um Corsa. Em meados de 2023, Heraldo me fez uma visita abordo do seu Grand Siena branco, disse que

⁷⁹ Era um conjunto de três casas ligadas, dividas por paredes bem próximo da estrada que anos mais tarde receberia asfalto. Essas casas não existem mais, toda a aldeia foi recuada e outras casas foram construídas a partir de 1993.

⁸⁰ Seu Francisco e Dona Maria não seguiram a regra matrimonial tentehar de que ao menos, no início da vida de casados, a residência deve ser na aldeia do sogro (pai da noiva) que é o chefe da família extensa.

por conta da vida e dos parentes, precisa de um carro maior. No entanto, o preferido da família é mesmo o Uno, esse que Heraldo diz que ainda voltará a possuir, pois nas conversas que tivemos sobre os carros, esse tipo é considerado quase um “parente”, com certas qualidades não encontradas em outros modelos, um carro que no custo-benefício e principalmente na resistência, é um verdadeiro “carro de índio”. E há uma caminhonete Pampa, a Vermelhinha que é usada em trabalhos pesados como carregar estacas para fazer cercas e currais. Heraldo tem o costume de dar nomes aos carros, esse seu primeiro Uno era a Verônica e a Pampa (Vermelhinha) é também chamada de Véia. A família ainda conta com três motos, sendo uma do seu cunhado, Alcione (Cabeludo).

Nenhum desses veículos é novo ou “do ano” como dizem, são usados. Heraldo, Seu Francisco e Cabeludo são praticamente mecânicos qualificados, fazem quase todos os serviços e reparos, consertam e trocam peças, quando não podem, recorrem a oficinas nas cidades próximas. Cabeludo é um mecânico de motos bastante reconhecido nos povoados vizinhos, quando foi morar em Goiânia acompanhando a esposa Vigian, então estudante de Fisioterapia na Universidade Federal de Goiás, tratou logo de arrumar um emprego numa oficina. Os dois carros são usados pela família tanto para passear, resolver questões nas cidades, viajar, visitar parentes e prestigiar festas indígenas e cultos nas igrejas da região. Em muitas das festas da Menina Moça (Festa do Moqueado), nos cultos e festas dos templos em várias aldeias durante o ano todo, os carros se transformam em “lojinhas ambulantes”. Dona Maria, sua nora Neusilene, as vezes as suas duas filhas, Herian e Vigian quando estão em casa, fazem bolos, caldos, farofas e paçocas, produção caseira somada com refrigerantes, pipocas e uma variedade de doces, balas e confeitados. Todos participam montando esse negócio móvel como ponto nesses eventos e assim, complementam a renda familiar com essas vendas, tendo os parentes indígenas como principais clientes.

Há outros momentos importantes de reunião, presenciei um dos dias que costuma juntar toda a família. Entre 18 e 19 de outubro de 2021, observei um pouco da produção anual de *tyrà̃m* (farinha). Trata-se do que Bispo dos Santos (2015, p.82) chama de “estrutura orgânico social de uma casa de farinha”. O processo começa meses antes na roça da aldeia Sabonete que fica na margem oposta da BR-226, como ocorre na aldeia Cajazeiras, na grande roça do sogro do Heraldo, Seu Alcebíades. O mutirão que trabalhou plantando as manivas de mandioca nos meses de chuva, no segundo semestre do ano, se prepara para a colheita de macaxeira/mandioca que abastece as casas de farinha. Na casa

da Sabonete do Leão, conta-se com um motor a energia elétrica usado para triturar as raízes de mandioca, aquisição recente que dinamiza muito a produção.

Nesse dia, Dona Maria e sua mãe, Maria Avelino, estavam cuidando da farinhada enquanto Seu Francisco terminava de construir um banheiro para seu centenário pai, Zé Leão. O tacho estava bem quente e a *tamuz* (anciã) Maria Avelino contava com grande disposição mexendo e tostando a farinha. Os resultados da farinhada saem tanto no modo de *puba*⁸¹ ou a preferida na Cana Brava, a “farinha azedinha” que é excelente para fazer o *xibé*⁸². São ricas fontes de nutrição, essenciais na subsistência e na segurança alimentar do povo da Cana Brava, como na maioria das Terras Indígenas e de comunidades sertanejas no Maranhão. Tal produção em seu excedente, é compartilhada ou comercializada entre os parentes de aldeias cuja produção foi fraca ou mesmo, inexistente, como também para comerciantes não-indígenas dos povoados e cidades da região.

Figura 64. Heraldo Leão e Francisco Leão catando frutos da Árvore Sabonete. Aldeia Sabonete do Leão.



Fonte: Arquivos do autor

⁸¹ Depois de fermentada na água (*pubada*) num processo de dias, é triturada e a massa é peneirada e secada, os caroços ficam mais grossos diferenciando-a da farinha fina e industrializada.

⁸² Uma espécie de papa ou pirão feito da mistura da farinha com água. Na Cana Brava é consumido puro servido numa cuia de cabaça, mas em outros lugares, entre os não-indígenas dos sertões maranhenses, o consumo pode ser também puro ou acompanhado de peixe.

4.2. Os caminhos dos *Karowara* e do Pajé João atravessados pelo *pe pihun* (caminho preto).

Entre minhas andanças na Cana Brava, com o passar do tempo, observei o firmamento que os Tentehar têm nas relações com os *Karowara* que de uma forma abrangente ou geral, podem ser entendidos como espíritos ou seres dotados de muito poder. Diante dos potenciais que eles têm de fazer ou trazer o mal e o bem em suas vidas, não há Tentehar consciente de sua cosmologia que não oriente em maior ou menor grau, o teor e o reflexo de suas ações e condutas diante das relações com essas forças. Sendo o xamanismo um assunto recorrente, trata-se de uma esfera da vida sempre latente mesmo com o número de pajés reconhecidos diminuído drasticamente e suas práticas rituais cada vez menos frequentes. Nesse contexto, observei que a condição ontológica do povo Tentehar, encontra-se completamente imersa nas questões e pressupostos espirituais de sua cosmologia, fundamentando seus sentidos e suas agências nas tramas diárias de suas existências. Pois

A espiritualidade não vem dissociada do cotidiano. Desse modo, não há um esquema que se possa identificar como puramente religioso. O ambiente por excelência da prática espiritual é a vida. Isso significa que onde estiver uma pessoa tentehara ali há alguém vivendo a espiritualidade (ZANNONI, 2021, p.139).

Quase todo Tentehar tem muito medo ou respeito pelos espíritos, dos *donos de tudo*, carregam grande consideração pela existência e pelo poder desses não-humanos. São muitas as histórias de que *fulano jogou ou pegou karowara*. De forma geral, trata-se de não-humanos que podem ter variadas formas, inclusive a humana, muitas das vezes invisíveis para a maioria dos Tentehar. Contudo, o termo *Karowara* é genérico na T.I Cana Brava. Os Tembê, como são conhecidos os Tentehar ocidentais, habitando terras próximas ao Rio Gurupi, em menor número na margem maranhense, concentrando sua população na margem compreendendo o Estado do Pará, também promovem a circulação da categoria *Karuwara*⁸³ em sua vida cosmológica por lá. Lima Coelho (2014) fala que o conhecimento e uso dos Tentehar-Tembê acerca dessa categoria é fragmentado, sendo mais intenso em algumas aldeias/áreas, de maior manejo e compreensão entre os mais

⁸³ Encontramos entre as etnografias relacionadas aos povos Tupi diferentes grafias e nomeações: *Karowara* (WAGLEY; GALVÃO, 1949 [1961]; LARAIA, 1986; FAUSTO, 2014; GARCIA, 2010; ZANNONI, 2021).; *Karoara* (LARAIA, 1986); *Karawara*, *Karawá* (GARCIA, 2010); *Karuwara* (LIMA COELHO, 2014); *Karowara* (GARCIA, 2010)

velhos, portanto, superficialmente conhecido entre os mais jovens, ainda assim, utilizado. No geral, o pesquisador aponta que

[...] as karuwaras são espíritos que residem em espaços controlados pelos não-humanos [...]. Existem quatro espaços na cosmologia Tembé, sendo que três são controlados pelas karuwaras. Estes seres em seus espaços caçam, pescam e se organizam como os Tembé fazem nas aldeias e cidades. A interação entre karuwara e Tembé é constante. O ente mantém relações com os humanos principalmente no espaço da água, no mato e no espaço da terra. A observância de que as karuwaras são quatro tipos, distribuídos em espíritos de pessoas mortas, o dos animais, os espíritos dos donos do mato e água e Maíra (LIMA COELHO, 2014, p.39-40).

Para os Awá-Guajá, povo Tupi de muitos paralelos linguísticos culturais com os Tentehar, além da proximidade física já que convivem em Terras Indígenas no Centro-Sul do Maranhão, os *Karawara*

são seres ou forças que vivem nos patamares celestes e atuam na terra de diversas maneiras. São caçadores infalíveis ao mesmo tempo que espíritos auxiliares no xamanismo; são destino de todo ser humano (awá) após a morte, ao mesmo tempo que possuem uma existência independente, desvinculada da morte terrena. São também caça (pois estão relacionados diretamente à essa atividade), canto (por serem cantores magníficos), e cura (por serem a própria substância do xamanismo) (GARCIA, 2010, p.375).

Ao tecer comentários e considerações sobre a principal festa tentehar, em uma única passagem, Zannoni (2021) associa o termo *karowara* aos espíritos quando cita e comenta trechos da história do herói tentehar que aprendeu e ensinou ao seu povo todas as festas a partir daquela que é a fundante, a Festa do Mel ocorrida na aldeia dos encantados:

Aruwé, o irmão prudente, antes de empreender a viagem de busca ao seu irmão desaparecido fuma um cigarro enrolado em entrecasca de tawari: “Aruwê voltou para a maloca. **Ele era pajé e preparou um cigarrão com fumo e tawari para puxar karowara (espíritos).** Voltou novamente ao local, onde os rastros desapareciam e, transformando-se em uma formiga, penetrou no buraco.” (ZANNONI, 2021, p.138, grifo meu).

Contudo, Zannoni (1999; 2021) traz a expressão do *Karuwar* como o lugar dos encantados, o Lago Branco que no depoimento de Riwará Guajajara a Zannoni (2021), é o lugar onde os Maíra se recolheram e neste, os Tentehar que encantam são aguardados. Riwará narra a primeira leva de parentes que foi morar no lago, quando estavam cantando e dançando em um ritual, foram chamados por espíritos que emergiram das águas. Então

Todos estavam prontos e os seguiram em fila para dentro da água do lago. Este ficou encantado que ainda hoje se escuta boi berrar, galo cantar, tiros de espingarda, sinos tocar, onças esturrar e vozes humanas falando e cantando. Nessa lagoa há um encantado que, de vez em quando, aparece em forma de um grande animal provocando maresia. Nenhuma doença matou esses índios porque lá não tem nenhum cemitério, mas somente umas taperas (ZANNONI, 2021, p.186).

Fazendo um apanhado etnográfico da categoria *karowara* em seus vários contextos amazônicos tupis, tal termo é mesmo polissêmico, havendo concepções gerais, apresentando-o como agente nocivo a saúde com seus elementos patogênicos ao passo que também, integra quadros rituais xamânicos voltados para cura conduzidos pelos pajés. Por isso, tanto na T.I Cana Brava como em outras terras tentehar, há expressões correntes e comuns do povo se referindo a *jogar ou tirar karowara*. Ainda, nesse complexo polissêmico, há as referências como entidades xamã-míticas como no caso dos Maíras, acompanhados dos demais heróis e dos outros seres considerados protetores e donos dos variados não-humanos. Garcia (2010) em sua pesquisa com os Awá, registra oitenta e quatro diferentes *Karawara*, quantidade que o autor não define se é grande ou pequena porque como lembra, no mundo amazônico indígena, quase nada pode ter conclusão, há sempre abertura para o novo e depende muito do contexto etnográfico atual. Na minha experiência junto aos Tentehar, conversando com pessoas de considerável conhecimento cosmológico como Pedro Carvalho, é consensual o fato de que nenhum indígena, mesmo um pajé pode conhecer e esgotar em detalhes a população *karowara* no patamar celeste.

Os *Karowara* são forças, substâncias, energias, agentes ativos, indicando ação tanto para patologias como para suas curas, tanto para malefícios e benfeitorias em suas interações, principalmente com os pajés (LARAIA, 1986; GARCIA, 2010; LIMA COELHO, 2014). Portanto, são não-humanos transmutáveis adquirindo entre tantas formas e aparências, a humana também, seres menos visíveis do que sentidos, com grandes poderes e múltiplas capacidades e habilidades. São moradores de um lugar especial onde tudo lhe é encantado, onde a vida é semelhante à dos humanos na terra, mas abundante, onde ninguém trabalha porque a oferta de recursos é constante e autônoma, pois lá, os machados são animados e trabalham por conta própria (WAGLEY; GALVÃO, 1949 [1961]). Trata-se de uma ontologia espacial onde tudo está cosmológicamente encantado e os seres habitantes transmutam, se confundem e se mesclam com o habitado.

Em conversa com Pedro Carvalho Guajajara, professor e diretor escolar na Cana Brava, reconhecido cantor, conhecedor da cultura e da *fala boa e verdadeira - ze'egete*

(língua materna), mas também por ser filho do grande Pajé Argemiro já encantado, discutimos essa ideia comum de “jogar ou receber *karowara*”. Pedro diz que é um equívoco se expressar assim, pois os *Karowara* primeiramente, não são elementos ou objetos no sentido de serem lançados como feitiços ou algo similar, ele é muito crítico da circulação da categoria na Cana Brava como coisas que podem ser jogadas ou lançadas, recebidas e retiradas. No entanto, diz que há sim envolvimento dos diversos encantados como ele prefere designar, manipulando energias e matérias que tanto entram como saem dos humanos (pedras, pedaços de vidro, lascas de pau, etc), mas estes seres em si, não recebem essa classificação de *karowara*. Ele reconhece tal termo mais como um destino na qualidade de grande casa dos Maíra ou aldeia espiritual. Pedro se aproxima da noção distinta de *Karuwar* que Zannoni (2021) apresenta, como espaço cosmológico original e ancestral, destino de todo Tentehar quando desencarnar ou encantar. Juntando ao que me disse Pedro Carvalho, acrescento uma noção interativa, do *Karowara* como um *ser-lugar* de múltiplas formas e agências.

Assim, levando em consideração a amplitude e polissemia do termo *karowara*, mas tendo em vista a marcação de certas características gerais dentro da cosmologia tupi, os Tentehar assumem essa categoria em seus pontos básicos. Reconhece-se assim que na cosmologia tentehar, seus heróis criadores são *Karowara* por excelência, Maíra⁸⁴ e seus filhos gêmeos Maíra'yr e Mucura'yr, são os primeiros seres dotados de poderes que possibilitavam criar, viajar qualquer distância e dimensão, se comunicar e intervir na vida dos demais seres. Maíra mesmo, é tanto o Deus, herói criador como um termo para conferir grandeza a um pajé extremamente forte, um *Pazé-Maíra*. Importante salientar que tal demiurgo Tentehar “é apenas um ‘herói civilizador’, não podendo ser confundido com um ‘ser supremo’, preocupação esta que de fato não existe nos mitos Tupi, com a exceção dos Apopokuva” (LARAIA, 1986, p.236). Sendo assim, na cosmologia tentehar “não existem divindades, mas heróis culturais e espíritos” (BARROS; ZANNONI, 2008, p.174).

As relações com os espíritos não se fundamentam em algum regime de submissão das criaturas para com os criadores como estabelecem religiosidades não-indígenas de matriz ocidental, com seus cânones e planos dogmáticos de louvor e adoração. Nesse sentido,

⁸⁴ Há grafias e nomeações variadas. Os Tupinambá se referiam a Mairamonam, Laraia (1986, p.236) expõe que “Maire-monam é atualmente designado como Mahira, Bahira, Maira ou Mair”.

a questão que se coloca não é cultuar, mas respeitar. Maira pai e Maira-ira retiraram-se para muito distante depois de terem ordenado o caos na terra, porque não é com eles que os Tenetehara têm que se relacionar. É com a natureza de forma universal. É ela, através de seus diversos espíritos, que dita as regras. Assim, não há lugar para templos nessas culturas. Não há o que pedir em forma de oração, pois tudo está dado. As regras estão estabelecidas. Segui-las, ou não, é uma questão, literalmente, de vida ou morte (BARROS; ZANNONI, 2008, p.180).

Portanto, não há hierarquias rígidas e verticalizações na cosmologia tentehar, o que não implica nas ausências de temores e respeito entre os seres.

Outro herói referido como *companheiro de Maíra*, mas sem paralelo de poder com este, é também considerado um pajé excepcional para cosmologia tupi-tentehar, trata-se de Tupã, dono dos ventos, relâmpagos e dos trovões, criou a lua, o sol, a chuva e os animais. Esse *karowara* fora colocado numa condição de equivalência para com o Deus cristão, para fins colonizadores tanto por cronistas e pela catequese católica sobre os povos tupi, desde os tempos dos jesuítas, passando por outras ordens, como também, assim é assimilado por missões cristãs protestantes contemporâneas. O pensamento catequético equivocado e etnocêntrico, põe em correspondência Tupã e trovões numa leitura rasa da reação indígena diante deste fenômeno associando-o como divino e nessa mesma linha, põe em oposição, o Diabo ligado a Zurupari, uma entidade que compreenderia tudo que é ruim e nocivo (WAGLEY; GALVÃO, 1949 [1961]; TORRES E SILVA, 2018). No entanto, como lembra Laraia (1986), “[...] Tupã poderia ter sido melhor definido como um demônio, temido por controlar o raio e o trovão e, assim, conseqüentemente, a morte e a destruição. Dessa maneira os sentimentos dos indígenas para com esta entidade são mais de medo do que veneração” (LARAIA, 1986, p.234-235).

Há também outros *Karowara* de passagens heroicas importantes: Mukwani foi o responsável pelo roubo do escuro da noite, interferindo na vida das pessoas que dormiam à luz do dia e o herói Aruwê, este que conseguiu viajar até a aldeia das onças por um caminho subterrâneo, assistiu a Festa do Mel⁸⁵, aprendeu todos os seus cantos e elementos rituais, regressou e ensinou tudo aos Tentehar (WAGLEY; GALVÃO, 1949 [1961]; ZANNONI, 1999; 2021). Além dessa qualidade de *karowara ancestral, criador e herói*,

⁸⁵ A Festa do Mel é mesmo muito importante. Na Terra Indígena Cana Brava ela não acontece faz décadas, ainda acontece em outras Terras tentehar como na Araribóia. É uma festa muito potente e remosa como dizem, pois envolve muitos conhecimentos que devem ser seguidos e respeitados, caso contrário, mortes e doenças recaem sobre os Tentehar. Por isso ouvi de algumas pessoas na Cana Brava: *se for para fazer de qualquer jeito, é melhor não fazer*. Alguns conhecedores e ativistas da retomada de festas e rituais na Cana Brava, estudam reavivar a Festa do Mel. Mantive diálogos com o professor e cantor Pedro Carvalho nesse sentido, de fazermos um projeto dessa retomada.

mesmo que não sejam considerados nessa categoria, Zurupari, Ywan e Marana-ywa tem muito poder, criaram alguns seres e outros lhes foram designados para guarda e proteção, considerados assim seus legítimos donos. Zurupari é o dono de várias pragas, insetos e animais peçonhentos. Ywan é o dono das águas dos rios, igarapés, lagoas e cachoeiras juntamente com todos os seres que vivem nelas.

Já Marana-ywa, tem seu domínio sobre as matas e todos os animais e vegetais que a compreendem. Os espíritos dos tentehar que morrem e não conseguem fazer devidamente a passagem dos encantados, são chamados de *azang*, eles ficam errantes e são obsessores, malignos e danosos aos vivos que por sua vez, tem seus espíritos ainda consigo em seus corpos, são seus *ekwê*. Tratando-se dos animais, seus espíritos são chamados de *piwara*. O controle dos potenciais males ou a intervenção junto aos *karowara* é realizada pela figura do pajé (*pazé*) que diante de uma existência povoada por esses não-humanos, se destaca. Sua fama é medida pela quantidade de *karowara* que pode controlar ou chamar em suas práticas xamânicas.

Wagley e Galvão (1949 [1961]) relatam a dificuldade que tiveram como pesquisadores de contatarem os pajés. Mencionam a existência de apenas dois e um jovem aprendiz quando de sua etnografia realizada na década de 1940 na região do Pindaré. Mencionam somente alguns poucos pajés reconhecidos, cujas reputações por chamarem três ou mais *karowara* os precediam. Trata-se do Pajé Joãosinho que se comunicava com os *piwara* do lagarto, gambá, borboleta, sapo-cururu, do gavião, o *karowara* Ywan e os *azang*, já o Pajé Massá, recebia o Ywan, uns *azang* e o *piwara* do gambá. O Pajé Antoninho chamava variados *piwara* de animais, o Ywan e os *azang*. Carlo Ubbiali (2005, p.52) entrevista no final dos anos 90, um dos últimos de sua geração na região do Pindaré, o Pajé Paraipé que lhe disse: “o pajé canta para a vida dos outros, para o bem dos outros para que viva mais pra frente, para que possa ficar velhinho. É um trabalho de limpeza”.

Entre os Tentehar das áreas do Ipú e da Bacurizinho, Gomes (2002) cita um aprendiz de pajé por nome de Gentil, anos depois ele se tornou grande pajé e líder de várias famílias no Ipú. Menciona também que acompanhou uma Festa da Menina Moça na região da Araribóia, um “ritual tradicional de danças dirigidas pelos pajés [...]” (GOMES, 2002, p.100). Ainda na área da Bacurizinho, Torres e Silva (2018) traz a presença contemporânea de Carlos Janguito Guajajara que ao modo tentehar tupi, lidando

com alteridades de um cristianismo evangélico bastante prosélito na região, é apresentado contraditoriamente no “híbrido cosmológico” de *pajé crente*.

O que aos olhos e pressupostos ocidentais se apresenta como híbrido ou sincrético, como mestiçagem no plano do multiculturalismo, não encontra correlação na formação ontológica indígena em seus pontos de vista. O contraditório não é o mesmo que incompatível. Para os Tentehar, essas alteridades de matriz ocidental não lhes fundem, ficando a noção antropológica clássica de fronteira étnica deslocada para muitos povos indígenas que não dicotomizam certas diferenças concebidas como fronteiras (SURRALÉS, 2006). Portanto, não passa por um problema ontológico para uma identidade tentehar postulada na abertura para o outro (LÈVI-STRAUSS, 1993). Na mistura, não há uma concepção de fusão do que era separado, do *ser crente evangélico* sobre o *ser pajé*. Não há uma diferença ontológica do cristão para com o pajé, são formas distintas de uma humanidade comum, mas de conteúdos e elementos cosmológicos diferentes. O que há é uma relação da alteridade da forma cristã com a identidade da forma pajé. Não quero dizer aqui que tal relação ocorre sem confusões, contradições e sobretudo, violências epistêmicas e simbólicas. Parafraseando o título da dissertação de Almeida (2012) junto aos Tentehar da Araribóia: ser como o branco e crente, não é ser branco e crente.

Já pela alteridade de gênero, a fluidez cosmológica tentehar e a sagacidade ontológica possibilitam o cruzamento de limites tradicionais de alguma pretérita predominância masculina no xamanismo ou na chefia, passando a situar mulheres na pajelança ou em cargos de liderança, como ocorre na atualidade da T.I Araribóia (ALMEIDA; RAMOS, 2020). Durante essa pesquisa, orientei um trabalho de pós-graduação que tratou dos conhecimentos, da manipulação e uso de substâncias na T.I Morro Branco, assim, conheci a pajé Maria Egenia Guajajara (Geni) na vitalidade dos seus 103 anos (LOPES, 2023). Ainda nesse contexto do envolvimento das mulheres com a pajelança, temos o exemplo de Zilda Guajajara que assessora um pajé, Tomaizinho que é seu marido. Por vezes, ela assume a posição de pajé, já que a partir desse trabalho, manipula nos ritos seus elementos porque lhe foi “[...] permitido fazer contato com sobrenatural, com os ‘encantados’” (SANTANA DA SILVA; MARTINS, 2019, p.119).

Nesse sentido de manipulação espiritual, contudo, não havendo uma formação específica de pajé, Fausto (2014) traz uma semelhança cosmológica tupi dos Parakanã com os Tentehar. Os primeiros, tem um entendimento dos *karowara* não propriamente

como espíritos, mas agentes patológicos controlados pelos pajés ou por feiticeiros que entre eles, parece ser algo mais preocupante de ser revelado que nos Tentehar. As acusações e suspeitas de feitiçaria podem alcançar uma letalidade mais contundente.

Assim, “aqueles que vêm karowara são considerados fortes candidatos à feitiçaria, pois se o vêm os controlam, se os controlam os utilizam” (FAUSTO, 2014, p.242). Então, não há exclusividade do pajé nessas manipulações, embora seus conhecimentos e eficácia sejam inegáveis e superiores. É o caso dos Tentehar que tem poderes de pajé, mas não são pajés propriamente, essas pessoas são conhecidas como *ipaze*. Almeida (2019) cita várias mulheres, lideranças da Araribóia como Suelene, Maria Santana e Cintia que têm esses conhecimentos repassados pelos ancestrais para manipulação das forças espirituais evocando seus maíras.

Há nesse contexto o *uzegaraiw*, um canto/reza/mantra que serve para em momentos de tensão diante dos inimigos, aplaca-los e assim, fazê-los “sentar com a sua valentia”. Foi o que Suelene fez certa vez diante de uma contenda interétnica com os Gavião em questões de terra envolvendo as T.I’s Araribóia (Tentehar-Guajajara) e Governador (Pukobjê-Gavião). Numa reunião junto a FUNAI tratando dessa disputa, em meio ao maior número e força dos adversários, com a presença não esperada de um renomado pajé Gavião que estaria silenciosamente operando a favor de seu povo, Suelene não se intimidou e fez o enfrentamento espiritual. Diante do iminente risco, “Foi então que ela acionou os ensinamentos dos antepassados e convocou seus maíras para abrandar o adversário. Em suas palavras, ‘rezou’ para combater a ação do pajé rival e, assim, conseguiu reverter o quadro de ‘derrota’ que parecia certo” (ALMEIDA, 2019, p.82).

Esses cantos, tanto o *uzegaraiw* como os *momum* e *zaze momog* (ver capítulo 3), tem um jeito certo de executar, nem todo mundo sabe entoar de forma eficiente. Mas as pessoas que sabem, não são consideradas pajé por fazê-lo, mas definitivamente, tal conhecimento está nos domínios da pajelança. Na área que compreende a atual T.I Cana Brava, no final da década de 1920, Abreu (1931) menciona pajés como diretores de rituais com muita dança. Fala que o mais requisitado e conhecido na região, morava na Aldeia Coco e que pessoalmente, só conheceu um, o Pajé Paulo Velho da Aldeia São Pedro. No final da década de 1970, Diniz (1994) registra quatro pajés, sendo três homens e uma

mulher na área da Bacurizinho, na abrangência da Cana Brava, ele localizou dez pajés, oito homens e duas mulheres⁸⁶.

Nesse contexto do xamanismo feminino, temos a multiartista Zahy Tentehar⁸⁷, poetisa, fotógrafa, ativista e atriz de grande projeção⁸⁸, nascida na Aldeia Colônia, na T.I Cana Brava. Em um depoimento, fala da sua mãe Elzira (*Azira 'i*): “Minha mãe hoje é evangélica, mas continua a ser pajé da tribo. Eu tenho a minha fé. O nome do meu deus é Tupã. Meu deus é um cacique e usa um cocar imenso na cabeça” (KUSUMOTO, 2017). Nesse sentido de quebra de uma pretensa rigidez nas divisões dentro das relações de gênero, na aldeia de Zahy não há diferenças substanciais ou funcionais entre mulheres e homens.

⁸⁶ Na maioria dos registros etnográficos, a pajelança remete a figura masculina. Não há nenhuma determinação cosmológica expressa, restritiva de gênero que fundamente uma exclusão das mulheres do xamanismo. Como afirmam Wagley e Galvão (1949 [1961] desde a década de 1940, a atividade de pajé pode ser exercida tanto por homens como por mulheres, no entanto, não há menção de mulheres pajés na sua pesquisa. Entretanto, há uma interpretação de Zannoni (2002) que entende que as mulheres não sabem lidar com os espíritos pelo fato de no mito da criação realizada por Maíra, no início, não havia necessidade de plantar, só colher o alimento que crescia autonomamente por encanto de Maíra, mas que por algum desacato da sua mulher, fora imposto o trabalho de roça considerado próprio para as mulheres. Contudo, na contemporaneidade, Cintia Maria Santana da Silva que é uma influente intelectual e liderança tentehar, afirma há um movimento de mulheres em papéis que a tradição indica como masculinos, incluindo a pajelança (SANTANA DA SILVA; MARTINS, 2019).

⁸⁷ Na sua conta do Instagram, em uma postagem de 12 semanas atrás, Zahy faz um comunicado: “Venho por meio deste post comunicar que estou mudando meu nome “artístico” de Zahy Guajajara para Zahy Tentehar como já está no meu @. Não se conhece ao certo a origem do nome Guajajara, mas provavelmente foi dado aos Tenteharas pelos Tupinambás. Atualmente, tanto entre os próprios indígenas quanto na literatura científica, a denominação Guajajara acabou sendo mais usada que Tentehar. Guajajara (os donos do cocá) além de ser um nome dado ao meu povo, passou a ser o nosso sobrenome. Assim como eu, muitos parentes Tenteharas o levam como sobrenome em seus documentos. No entanto, é muito comum entre nós identificarmos-nos como Tenteharas (as pessoas reais). Assim, como forma de validar o nome pelo qual me identifico e me sinto representada atualmente, decidi mudar o meu nome artístico, usando o nome original do meu povo como sobrenome: Experimente ‘as pessoas reais’. A partir de agora sou Zahy Tentehar (emoji de coração). Conto com ajuda de vocês, quando me citarem de qualquer forma usando Tentehar em vez de Guajajara. Isto vai me ajudar os algoritmos/procurar o meu nome. Muito grata/katuahy. (emoji de mãos para o alto). PS: Estou mudando meu nome artístico porque também entendo que o meu nome é também minha imagem e a minha imagem é o enxergam de mim e o que eu quero que enxerguem sobre mim é no que eu acredito e o que eu acredito atualmente é que sou tentehar kuzà (emoji de coração)”. @zahytentehar no Instagram. Acessado em 19/05/2023.

⁸⁸ As artes de Zahy Guajajara: conheça a arte da atriz, videoartista, fotógrafa, ativista e poeta indígena. **Quatro cinco um**, 2 de junho de 2022. Arte e fotografia. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/webstories/arte-e-fotografia/as-artes-de-zahy-guajajara> . Acesso em: 15, setembro de 2022.

Figura 65. Postagem de Zahy Tentehar divulgando espetáculo (musical de memórias). 14/09/2023



Fonte: Instagram @zahytentehar

Há também na Cana Brava o registro de um pajé aclamado por todo Maranhão entre os anos de 1990, ele era muito conhecido e requisitado entre indígenas e não-indígenas. Trata-se de Argemiro Carvalho Guajajara da Aldeia Santa Maria. Conversando com seu filho, Pedro Carvalho conta que a pajelança do seu pai era bem abrangente de outros saberes cosmológicos, dialogando com elementos da umbanda por exemplo. Sobre a atuação do seu pai, Pedro traz memórias de criança como essa: certa vez em sua casa, o poderoso Pajé Argemiro tratou um parente que lhe chegou desacordado, praticamente em estado de coma, sua família estava quase cedendo aos pedidos e pressões dos funcionários da FUNASA⁸⁹ para imediata hospitalização do paciente,

⁸⁹ A Fundação Nacional de Saúde era o órgão junto ao Ministério da Saúde responsável pela saúde pública dos povos indígenas até o ano de 2009. Desde 2010, tal atribuição está sob coordenação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), ligada ao Sistema Único de Saúde (SUS).

Mas o pai do indígena pediu parar primeiro na casa do meu pai. Então meu pai conversou com pai do enfermo, daí pediu que os que não era da família, saíssem dali. Colocaram o paciente em uma rede que ficava em outra casa, onde meu pai atendia seus pacientes, meu pai começou a cantar, baixo e falando algumas palavras que dizia, **“emor amo nekàgaw ihewe mair, taé ne xo nekàg neà xe.”** Na tradução para o português fica, **me dê um pouco do seu poder Mair, porque só você tem poder.** Começou a cantar, dançar e fumar, assoprando a fumaça do cigarro para o alto, em pouco minutos, fez um jeito como se estivesse engasgado com alguma coisa, e ficou com uma voz diferente, mas logo olhou para o paciente e falou, “aipo ereker we erezuz ty? Tyrytykaí ereme putar ty!”, no português, ainda está dormindo rapaz? Já que você irá acordar? Começou a passar a mão nele e cantar. Alguns minutos depois o paciente começou a mexer os dedos, o pajé, meu pai, começou a cantar mais alto ainda, e pelo braço o levou. O paciente começou a perguntar onde ele estava, o que havia acontecido, e falou estava com sede e fome (CARVALHO, 2022, p.7, grifo meu).

Acima, temos um fragmento expositivo das décadas de intensas atividades do Pajé Argemiro, de tão pujantes, suas experiências xamânicas ainda repercutem. Na Cana Brava, em certas rodas de conversa sobre importantes nomes tentehar, é corrente escutar que Argemiro seria o grande e último pajé dessa região. Na Cana Brava, há outro de grande poder e que fora ensinado justamente por Argemiro, algo raro visto que pajelança não se ensina, trata-se do Pajé Sacota que terminou seus dias na aldeia Sumaúma II, era bem conhecido do Heraldo e bastante íntimo de sua família. Sua história começa na área da Bacurizinho, morava por lá junto ao seu pai que era vítima constante de *karowara* que lhe provocavam muitas doenças. Ficou muito zangado ao saber que alguns dos *karaowara* que faziam tanto mal ao seu pai, advinham de pajés da região. Diante dessa situação, Heraldo conta que ele tomou uma decisão:

Ele falou assim, rapaz, agora se eu se eu fosse um Pajé também, eu duvido se se o povo faria isso com meu pai de novo. Aí vem a ideia na cabeça dele e falou assim, sabe de uma coisa, eu vou virar é pajé daqui pra frente, ou seja, não é uma coisa que nasceu com ele, porque boa parte deles... aí é como se nascesse já com... um dom... (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Não foi fácil, não bastou a decisão de querer ser um pajé, tinha que convencer outro pajé de ensiná-lo, algo que não é comum. Assim que o Pajé Argemiro entra nessa história, foi procurado por Sacota sendo dispensado várias vezes, até que a sua insistência passou a demonstrar que talvez, seu dom tinha ficado adormecido e só agora despertara dando a impressão de aquisição, mas era algo que já estava com ele desde sempre.

Aí depois de um longo tempo de conversa e tudo, o Seu Argemiro explicou lá pra ele o que que ele tinha que fazer, né... pra adquirir esse dom, esse... esses poderes de ser um pajé. Aí diz que o Seu Argemiro não deu qualquer dia também não, falou assim: eu vou te dizer um dia específico que tem a possibilidade de acontecer isso que você procura. Falou lá uma data, um dia e

a hora da noite, tá entendendo? A hora da noite que ele tinha que fazer isso. E tem que ser no cemitério fulano de tal, aí diz que ele foi lá nesse cemitério, altas horas da noite. É no que ele faz, mas só que a ideia que deram pra ele, você tem que entrar de costas tal dia, tal hora, tá entendendo? É como se... é como se o nosso tempo tivesse mais próximo com o tempo do mundo espiritual (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Sabendo que poderia ficar confuso o entendimento, Heraldo tenta uma alegoria:

É como... é como não tem aquele, aquele negócio que os cientistas sempre dizem que os planetas tal, vão se alinhar esse dia tal, é como se no mundo espiritual dele lá, acontecesse isso naquele momento É como se o tempo se cruzassem. Do mundo espiritual e desse mundo nosso aqui terreno. E aí ele foi. Hora tal, dia tal. Aí disse que ele virou de costas. No que ele vira de costas pro rumo da porteira do cemitério, é como se ele já tivesse... já sido teletransportado num outro... numa outra dimensão, tá entendendo? (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Nas cosmologias indígenas é comum essa compreensão de que o pajé tem poderes de transitar e cruzar mundos e dimensões diversas, trata-se de um grande viajante no cosmos. Ao falar de estampidos e barulhos de outra dimensão, Heraldo aprofunda a concepção de Sacota em pajé definitivamente:

A zoada... era porque lá, era um lugar, um local calmo, tranquilo que não tinha zoada, mas na hora... no momento que ele vira, ele já tava já em um outro tempo, aí escutou zoada de cachorro latindo, de gente batendo caneca, de gente conversando, gritando e assobiando, uma zoada danada de cidade grande e no que ele conta que era realmente uma cidade muito grande. Aí ele vai caminhando de costas sem olhar pra trás. Tá entendendo? E realmente tinha prédios, tinha construções, tinha... tinha coisa que cidade grande realmente têm. Aí diz que quando ainda de costas, ele viu que vinha gente pra cima dele. Acho que apalpando e fazendo lá as orações, o ritual que tinha que ser feito em tudo, um longo tempo já nesse lugar lá, tá entendendo? Aí fizeram lá tudo que tinha que ser feito, aí quando ele sai na mesma posição que ele entrou, ele percebeu que já tinha acontecido algo de diferente, tá entendendo? E aí, começou a sentir que realmente ele tinha ganhado os poderes de pajé. Aí de lá pra cá, nunca mais parou, até o dia que ele morreu (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Compreendo que a existência latente ou não dos pajés, como também dos grandes cantores e demais conhecedores da cultura e saberes da cosmologia tentehar, para além dos atravessamentos de dogmáticas religiosas como a do velho e persistente projeto de colonialidade do cristianismo, não reside o ponto fulcral para uma relação de extinção da pajelança, de abandono ou baixa significativa do número desses agentes, da circulação e demanda nas aldeias, de suas correspondentes práticas e saberes. Evidente que não se pode negar ou desprezar os choques e os impactos, o teor da violência epistêmica cristã em seus contatos, o que ele provocou e ainda provoca. Contudo, para os povos tupi principalmente, o contato com o diferente, com o externo, com o diametralmente

antagônico, com os outros e suas alteridades, suas cosmologias outras, não se reduz a plena “aculturação” ou assimilação como etnografias clássicas já determinaram.

Pois os Tentehar em suas agências, buscam ou quando inevitável, fazem contatos com essas alteridades quebrando uma chave de entendimento reduzida a uma submissão ou passividade, visto que a conclamada “plasticidade” tupi-guarani tem seu consistente teor de manipulação das *outridades*. Trata-se de uma marca, uma característica de diferentes povos mantidos em proximidade linguística levando a certa homogeneidade, mas que variam elasticamente na sua morfologia social, heterogeneidade que justamente, advêm pelos mais variados contextos interétnicos e ou coloniais, os quais demandam “adaptações diferenciais a meio-ambientes específicos, e a influências culturais diversas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.106). A linguagem se mantém em detrimento das configurações sociais fluidas, implicando num mesmo princípio cosmológico previsto nos códigos simbólicos, pressupostos ontológicos que pelo complexo linguístico, fazem-se o sustentáculo de uma base conceitual tupi, de uma metafísica muito própria dos povos tupi-guarani.

Assim, para além de uma inconstância da alma tentehar diante da evangelização, fugidia ao mesmo tempo que temporariamente ou convenientemente flexível e aderente ao cristianismo, a característica basilar da pessoa tupi-guarani em seu trânsito constante, entre mundos cosmológicos e sociais, entre humanos e não-humanos/*karowara*, entre agentes do céu, da terra e da mata, leva o *ser tentehar* para uma permanente zona do *ser outro*, ser “branco”, ser “cristão”, ser “evangélico”. Contudo, tal predação do outro e ou dos elementos que os constitui, acarreta um processo no qual consumir não é o mesmo que ser/virar o outro de forma estanque, mas uma forma elementar da metafísica canibal tupi de tornar-se a si mesmo predando o *Outro*. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; 2002b; 2015).

Portanto, a primaria característica ontológica genérica dada pela etnologia aos Tupi, é a ambivalência, Viveiros de Castro (1986, 2002b, 2015) partindo dela, aperfeiçoa sua compreensão na noção de devir imbricada num complexo de “identidade ao contrário”. Assim, a pessoa tupi-guarani “[...] não propriamente ‘existe’: enquanto devir, ela não é; enquanto relação móvel entre dois termos, ela é um ‘entre’ (um entre-dois), não um ente [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.118). No caso do pajé, como diplomata dessas zonas do *devir-outro*, tal faceta e fato sócio cosmológico tentehar é deveras acentuado, pois nessa relação, “é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e

reciprocamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.173). Para lembrar tal dinâmica do devir, lembremos um fragmento da narrativa dos tempos de Maíra que traz o início do contato entre Tentehar e portugueses e a troca transmuta de posições ontológicas. Depois de Maíra percorrer muitas distâncias, acha um bom lugar para fazer moradia:

[...] Constroem uma casa grande, caiada de branco, e convidam os índios a virem morar com eles fazendo um grande povoado. Lá fabricam de um tudo: espingarda, roupa, sabão, facão, querosene, fósforo, enfim, bens manufaturados, ‘mercadorias’ de toda sorte, e fazem uso do dinheiro. **Isto é, eles são os próprios civilizados. Maíra-yr vira São Pedro, Mykura-yr fica sendo Joãozinho, e o velho Maíra vira o Governo** [...]. O lugar que isso acontece é o Rio de Janeiro. Daí começam a chegar os *màzàn* (portugueses) de Portugal. Vêm, tomam conhecimento do lugar e voltam ao seu país. Depois retornam, pedem licença para fazer morada, mas não são aceitos. Uma vez mais aparecem, desta vez para brigar. Os Tenetehara lutam e perdem a disputa pelo Rio de Janeiro, **abrindo mão de tudo para os portugueses invasores, inclusive trocando de língua. Isto é, deixam de ser civilizados e passam a ser índios, enquanto os portugueses, que eram como índios, passam a ser civilizados, donos agora da espingarda e das demais mercadorias.** Os Tenetehara ficam com os arcos e sua cultura indígena e se retiram do Rio de Janeiro, da sede do Governo, sob uma condição, que é um acordo solene, uma concordata, segundo o qual o Governo [...] deve protegê-los para sempre, bem como lhes dar as coisas (que eles não sabem mais fazer) de que precisam. Então os Tentehara vêm para o Maranhão [...] (CIPRIANO *apud* GOMES, 2002, p.57 grifo meu).

Os pajés têm essa capacidade da transmutação que Maíra, o primeiro e maior pajé Tentehar possuía. Quando perguntei a Heraldo sobre os pajés da Cana Brava, notei certa resistência, desconfiança ou desconforto para falar dessa questão. Tratei desses interesses de pesquisa sobre xamanismo de forma muito introdutória e até apressada. Minha relação com o povo da Cana Brava foi sendo destravada aos poucos e só depois de dois anos, Heraldo confessou que minha presença na aldeia Sabonete, em sua casa, deixou de ser estranha e passou a ser “normal”. Ainda, que entre eles, havia certas coisas que não queriam falar na minha presença por costumeiro receio. Havendo sempre certas questões que para além da desconfiança, diante de um *karaiw*, um Tentehar não deve tratar. No primeiro momento, pensei haver alguma restrição sobre o xamanismo pelo atravessamento evangélico em sua família, mera impressão. Pois Heraldo, entre outros que mantenho contato, adicionam ontologicamente elementos do cristianismo, não sendo esse, um substituto ou agente de aculturação plena e total. O que não significa a ausência de conflitos e contradições nesse enquadramento cosmológico.

Penso que depois de uma certa leitura de como conversar, para tratar de algo no campo do xamanismo, percebi alguma segurança na nossa relação, logo, entendeu-se que

uma abordagem do *mundo da pajelança*⁹⁰ como Heraldo se refere, não seria distorcida a ponto de eliminar ou enfraquecer sua condição de evangélico. Principalmente diante do mundo exterior, na produção de uma imagem nociva tomando-os como “índios da BR-226”, onde tal identidade cristã positivada é também usada como estratégia política nas relações interétnicas. Pelo contrário, no contexto que eu estava sendo inserido, como pesquisador, um antropólogo, a expectativa dos colaboradores e interlocutores é que no meu trabalho, essas identidades deterioradas sejam desmontadas, equívocos e discriminações de versões *karaiw* sejam contrastadas e combatidas pela realidade tentehar da T.I Cana Brava. Essa que se apresenta como dinâmica, ambígua, ambivalente e complexa, mas sobretudo, indígena.

O xamanismo é um assunto um tanto quanto interdito para os Tentehar, há uma certa consciência cosmológica das consequências advindas das relações com os *karowara* suscitando em maior ou menor grau, temor e respeito. Ao passo que há sempre um receio de como e com quem falar sobre esse assunto. São muitos os melindres para tratar dessas questões. Heraldo foi se abrindo comigo nesse tema desde quando me contou da experiência de seu diálogo com o pé de limão do seu quintal, orientado por uma senhora que no dizer dele: “*sabia dessas coisas*”. Pedi então que me atualizasse as referências de pajés na Cana Brava, ele mencionou o já citado Pajé Argemiro lembrando de sua fama, trouxe a memória de algumas senhoras que poderiam ser consideradas pajés no passado e o caso de um jovem que nasceu com uma deficiência mental e que tinha muito poder, mas não poderia usá-lo ou aperfeiçoá-lo por conta da sua condição. Escutei relatos em algumas aldeias da Cana Brava ou com alguns indígenas que tive contato na cidade de Grajaú, envolvendo pessoas doentes e que em primeiro ou em último caso⁹¹, recorreram a pajelança.

Acertamos para a pesquisa de ir conversar com ao menos um pajé na Cana Brava, Heraldo indicou que haveria um muito conhecido na Aldeia Coquinho. Fomos lá de moto, ao chegar no fundo da aldeia, uma das últimas casas, um senhor estava passando macaxeira num moedor para fazer farinha e sua esposa estava tecendo uma rede, interromperam os trabalhos imediatamente com a nossa chegada. Paramos a moto, ao descer, Heraldo disse em voz baixa que era ele o pajé. O senhor e sua esposa estavam bem desconfiados, Heraldo tratou com ele em tupi e eu fiquei observando a conversa que

⁹⁰ Às vezes, usava o termo macumba para xamanismo de forma genérica.

⁹¹ Quando recorrem primeiramente ao pajé e não surte efeito, procuram a “medicina dos brancos”, quando recorrem primeiramente a assistência médica e não há êxito na cura, correm para o pajé.

me parecia desconfortável para ambos. Heraldo me apresentou como costuma fazer: *“Esse é o professor, tá fazendo uma pesquisa da nossa história com a estrada, etc...”*. Disse que eu queria conversar para entender como é a relação entre o pajé, os *karowara* e o *pe pihun* (caminho preto) – Rodovia BR-226. O clima de desconfiança só aumentou e percebi na conversa a negativa. Agradecemos e partimos em retirada, na saída da aldeia, paramos e Heraldo me confirmou: *“ele não tá à vontade, tava desconfiado, disse que não mexia mais com pajelança, agora é evangélico”*.

Essas ambivalências e ambiguidades fazem parte do que estou chamando de *modo Maíra*, esses trânsitos entre *ser e não ser* ou *ser outro sendo o mesmo* não são incomuns. Nesse contexto, diante de um estranho notado como potencial ameaça, o controle dessa proximidade veio na definição evasiva: estávamos diante de um “ex-pajé”, de um evangélico agora. A esse despeito, no interior das relações comunitárias da Coquinho, a identificação de pajé deve ser menos dissolúvel para sua gente. Como no exemplo do reconhecido evangélico Janguito que *“ainda mantém a designação de pajé na aldeia Bacurizinho. Não obstante, o mesmo invoca o nome do Messias cristão, Jesus, ou mesmo Deus, para pedir cura aos enfermos”* (TORRES E SILVA, 2018, p.138).

Nesse sentido inter e/ou transcossmológico, temos o caso de um famoso cantor das festas e rituais tentehar, reconhecido por sua vibração vocal dentro e fora da Terra Indígena. Portanto, tratamos aqui de um protagonista na espiritualidade contemporânea da Cana Brava, de um agente cosmológico muito experimentado visto que as performances dos cantores estão profundamente ligadas aos *karowara*. Essa personagem trocou o maracá pelo microfone e atualmente é presença disputada nos cultos evangélicos que repercutem cada vez mais entre as aldeias da região. De tão requisitado, há uma agenda das suas participações dentro de um calendário apertado, suas apresentações precisam ser marcadas para ser garantida nos eventos no decorrer do ano. Heraldo que circula junto com sua família entre “festas da cultura” tentehar e cultos evangélicos, como tantos outros da Cana Brava, disse que era realmente um espetáculo ouvi-lo e vê-lo cantar: *“era de emocionar todos os presentes”*.

O Manin, como é conhecido, fez sua “última” cantoria com Heraldo de espectador antes da “exclusividade” evangélica. Orgulhoso, me contou que recebeu de presente o potente maracá do Manin, guardado com cuidado até hoje em sua casa. Já ouvi de alguns que o maracá *“não é pra qualquer um”*, é um objeto/instrumento de muito respeito devendo ser manejado corretamente, algo que não deve ser usado por qualquer pessoa, em qualquer lugar e em qualquer momento. O som e o movimento do maracá são

marcadores de uma comunicação, de uma linguagem apresentada nas vozes dos espíritos, sendo profunda a sabedoria e o conhecimento acumulados pelos pajés, mestres nessa interlocução. É perceptível uma certa veneração pelo maracá, pela associação da importância, da posição de quem pode manipulá-lo.

Só depois de um tempo que Heraldo me conta algo muito especial sobre esse maracá que fora do Manin e agora, está em sua posse. Esse instrumento foi consagrado pelo Pajé Argemiro e que antes dele, veio de outras linhagens de pajés:

Nessa consagração que ele falou que... aquele que tivesse a posse do maracá, teria determinados talentos pra certas coisas, tá entendendo? Iria sobressair bem diante de certas coisas. E aí esse maracá é todo diferente, todo personalizado. Ele falou que aquele que um dia se desfizesse também daquele maracá, teria que se desfazer também de algo... ou gostasse de fazer, tá entendendo? Vamos supor que eu gostasse de fazer uma determinada ação aqui na região, por exemplo, algo que pra mim, tivesse importância, assim, um apego, aí eu teria que me desfazer disso também um dia, de alguma coisa. Era o que ele fez no ato da consagração desse maracá. Esse maracá, ele entregou pra esse rapaz, esse cidadão (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

O maracá que foi do Manin, potencializou sua cantoria fazendo-o despontar como cantor na Cana Brava e região, Heraldo sabe que o que está sob sua guarda é algo de grande valor:

Eu deixo ele num quartinho pra cá, mas só que assim, eu deixei de viajar com ele depois que eu descobri que era um maracá que tinha anos, ele deve ter mais ou menos uns 100 anos já. Então, quando me falaram isso, quer dizer que o maracá pertenceu a outros pajés anteriores ao Seu Argemiro. E aí, quando esse rapaz lá, eu falando com ele, as palavras que eu falei no dia foi isso aqui: rapaz, você canta muito bom, você canta bem demais. Aí ele falou: é, mas sabe de uma coisa? Falou assim: é a última vez que eu tô cantando aqui nessa festa da menina moça, é a última vez, daqui pra frente, eu vou virar cantor evangélico agora e eu tô me desfazendo agora do dom de cantar com perfeição e eu tô lhe entregando esse maracá porque nunca mais eu vou cantar na festa da menina moça, ou seja, ele se desfez disso que ele gostava de fazer e nunca mais cantou mesmo na festa da menina moça, nunca mais (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Sendo assim, diante de tal relação, Heraldo não soube o motivo do Manin ter lhe escolhido para ficar com o maracá, não lhe foi dita a razão, ele simplesmente o recebeu. E o que tal maracá lhe trouxe de especial, o que potencializou em sua vida? Como já me disse em outros contextos, nessas questões, Heraldo tem suas desconfianças, mas elas não lhe impõem limites ou bloqueios nessas experiências:

Eu acredito que... meio que desconfiado professor. Porque assim, Ele me deu num período que eu não era conhecido, ele me deu num período que eu não era liderança, que eu não tava estudando, ele me deu num período que eu era miserável de mais, tá entendendo? E comparado a hoje, eu ganhei um assoprador de 3 mil reais a poucos dias atrás professor. Ou seja, ontem eu liguei

aqui pra um rapaz falando assim: rapaz me ajuda a fazer uns tanques pra criação de peixe, a gente divide na porcentagem, eu falando pra ele né. Ele respondeu assim: tu tá doido é? – desse jeito. Nós vamos fazer e te entregar rapaz e aí professor, são coisas que custam dinheiro. Pra esses amigos, essas pessoas que me dão isso, tá entendendo? E aí eu fico pensando assim: mas como é que pode alguém do nada aparecer... no dia que eu ganhei o assoprador, eu tava falando aqui: rapaz, eu tô indo pra São Luís pra conseguir lá com alguém um assoprador pra gente combater os incêndios aqui porque melhora muito na hora do combate. Aí ele falou assim: eu lhe dou rapaz. E aí, o meu pai sempre diz, como é que os outros não tem essa facilidade de que a coisa venha, tá entendendo? (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Para Heraldo, o maracá marca um divisor em sua vida como jovem e emergente liderança da Cana Brava e o dom da fala, da persuasão e do convencimento no plano das ideias e das realizações políticas, é algo que lhe foi dado ou potencializado pelo maracá:

[...] nas negociações porque nas reuniões que geralmente eu enfrento, as vezes até o próprio indígena quando vem contra... tá entendendo? E com argumentos seguros meus ali, eu consigo com muita facilidade achar uma brecha pra fazer com que prevaleça a minha. Em lutas nas questões da política indígena também, a maioria pode tá de um lado e eu ficando como minoria, como é o caso da saúde naqueles dias que o senhor tava por aqui... (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Apegado ao poder conferido pelo maracá, antes de guardá-lo mais em casa, Heraldo o carregava em certas viagens políticas e em momentos de negociação e numa dessas confirmou com um pajé de outro o povo a singularidade do maracá, fazendo diminuir suas dúvidas quanto a eficácia da relação com o instrumento:

A confirmação aconteceu na Conferência Nacional de Saúde Indígena, estivemos lá no Santuário dos Pajés, estivemos lá também na sexta conferência nacional, de lá, a gente foi pra conferência. Aí lá, um pajé de outra etnia que eu nem conheço, quando olhou assim pro maracá, ele segurou o maracá assim: - Tu é pajé? Desse jeito. Eu falei: não. – Pois é, esse maracá, só quem usa... se for pajé. Desse jeito. – Esse maracá, quem te deu... é especial esse maracá. Desse jeito. Ou seja, ele conseguiu identificar que aquele maracá não era maracá igual aos outros que tavam ali, como os maracás normais né. Dessa forma (Heraldo Leão Guajajara. 21.05.2023).

Figura 66. O maracá na casa do Heraldo.



Fonte: Arquivos de Heraldo Leão Guajajara

Há muitas crianças pequenas, meninos com uma miniatura desse instrumento na Cana Brava, recebem de sua família nos primeiros dias de vida, cria-se uma expectativa de que aquele futuro adulto torne-se um cantor ou um pajé. Sobre o maracá, há mesmo algumas restrições pelo seu caráter cosmológico, sua

confecção e uso são privativos de homens iniciados. A razão para isso é que, sendo instrumento usado por pajés na mediação com o mudo paralelo e também por chefes de ritos, função essa exclusiva de homens iniciados, as mulheres e os homens não iniciados não podem manipulá-lo (ZANNONI; BARROS, 2012, p.28).

Depois desse dia no qual o pajé de outro povo, reconheceu o poder do maracá, Heraldo passou a deixá-lo mais em casa, utilizando um outro maracá quando viaja ou em eventos na Cana Brava. Não comparados aos pajés em poder, alguns cantores são importantes canais de comunicação com os *karowara*, em suas cantorias, o maracá é indispensável, essenciais nos rituais e nas festas. Essas pessoas sabem manipular muitas forças e energias, equilibram-se entre as alteridades que aos olhos de fora, podem parecer

contradições. Eu vi o Manin se apresentar como cantor evangélico na Aldeia São Pedro. Estava ele de sapato social bico fino marrom, calça social cinza e uma camisa de manga longa amarela fechada em todos os botões até no pescoço, ensopada pelo suor. Era impressionante seu vigor físico embalado por sua voz potente, característica que ele trouxe do seu tempo de maracá.

Nesses cultos, há músicas do começo até o fim, cantores acompanhados de instrumentos como teclado (com percussão eletrônica), as vezes violão também, podem durar muitas horas, virando um dia ou até mais. Havia um palco montado com um som profissional com grandes caixas, jogo de luz, muitos hinos foram cantados na língua tentehar, dinâmica semelhante a que vemos nos templos neopentecostais não-indígenas, há muitos momentos de baixa dos espíritos ou incorporações, muito choro e gritos emocionados. O que pode aparentar incoerência e exclusão, diferença como separação e hierarquia, entre os pajés, cantores e *karowara*, as relações podem apontar regimes de inclusão, reciprocidade e complementariedade diante de mediações cosmopolíticas no trato com as espiritualidades envolventes.

Tratando então de cosmopolítica, quando eu, um *karaiw* estranho naquela parte da aldeia Coquinho, interessado em saber, conversar sobre xamanismo com o “(ex)pajé” indicado por Herald, um alarme deve ter disparado. Os pajés são tanto admirados e respeitados como também são temidos. Assim como os *karowara*, seus conhecimentos e poderes podem tanto curar como ferir. Nesse complexo cosmológico de comunicação e relação do povo junto aos pajés, confiam um nos outros desconfiando, ninguém pode garantir ao certo quem é de fato um pajé ou mesmo quem aprendeu ao menos alguma artimanha de feitiçaria. A definição de Kaboting Guajajara registrada por Zannoni (1999) é esclarecedora dessa questão quando ele diz que

Ser pajé é um dom: ninguém aprende. Ele já nasce com aquilo. A pessoa descobre porque é segredo. Não pode ser pajé qualquer um. Um pajé não prepara outro. O parente nosso aqui aprendeu por conta dele, ninguém lhe ensinou. Ele conseguiu da natureza. O pajé canta essas coisas; ele tem compromisso com vários mistérios, com vários espíritos: espírito da água, de mata, tudo ele conhece. Espíritos de pássaros, de pessoas, de pajé que continua por aí ainda, espírito de tamui que está por aí, espírito dos mortos. Então pajé celebra essa pessoa para defender os que estão aqui. Ele também conhece o espírito mau, e resolve da parte do espírito mau, faz feitiço. Isso porque quando está zangado, faz feitiço para outro e mata. Ontem uma mulher adoeceu. Foi o pajé que botou feitiço pra ela e o outro curador foi lá e o tirou. Mas se não tiver outro que tire, adoece mesmo, e às vezes pode até matar (ZANNONI, 1999, p.133-134).

Conversando certa vez com Dona Maria, mãe do Heraldo, ela disse categoricamente que independente de qualquer outra crença, “*essas coisas do pajé, do mundo dos karowara*”, são levadas muito a sério pelo povo: “*se você chegar na casa de um parente e ele tiver comendo alguma coisa, te oferece logo com medo de receber algum karowara*” (Maria Lucilene. 28/10/2021). O mesmo ocorre do outro lado, o parente ficará cismado em receber aquela comida, as desconfianças são vias de mão dupla. Heraldo assim especulou dizendo que o desconforto do “(ex)pajé” que fomos visitar, dava-se entre outras coisas, pelo fato dele nunca ter me visto antes, não saber então se estava diante de um outro pajé ou similar. Poderia também se tratar de algum tipo de teste no qual o próprio Heraldo, mesmo um parente, estaria envolvido.

Nesse sentido, a “nova” identidade de evangélico sobrepondo-se a “velha” de pajé, passa a ser estratégica também, um desarme diante de possíveis armadilhas e emboscadas espirituais. A constante desconfiança nessas relações internas, entre parentes, desenvolve ainda mais o censo de *aproximação controlada* na vida tentehar, parte instrumental do complexo do *modo Maíra*. Diante de todas as alteridades, é necessário cautela na comunicação, medindo e ponderando distâncias, esperando sempre o pior e o melhor que possa decorrer. Zannoni (1999) em sua pesquisa nas regiões das T.I’s Araribóia e Cana Brava, fala que

Em algumas aldeias não existem mais pajés. Perguntados sobre isso, a maioria preferiu desconversar. Na verdade, o Tenetehara tem medo dos pajés, porque eles podem provocar o mal. Assim, onde há algum, qualquer desgraça, morte ou doença, é atribuída a ele, mas também, para qualquer cura, é a ele que se dirige (ZANNONI, 1999, p.134).

Esse censo aguçado dos Tentehar, de aproximação sempre controlada diante das ameaças, dos inimigos potenciais ou das alianças colocadas em suspensão, coloca como uma zona de alerta, situações onde falar sobre ou demonstrar conhecimentos ligados ao xamanismo, sejam encaradas como patentemente perigosas. Uma zona que expõe quem enuncia mesmo que indiretamente a condição de pajé ou feiticeiro dentro de um contexto que inevitavelmente se impõe como negativo. Para os Parakanã, outro povo Tupi, tratar dos *Karowara* ou de qualquer referência das práticas xamânicas é uma seara que deve ficar no domínio dos pajés, mesmo para estes, trata-se de assunto minado de riscos. Para quem não é pajé, trata-se de um assunto oculto, guardado intimamente, incomunicável na vida comum. Pois o medo e as desconfianças que os Parakanã assumem tal como os Tentehar, demanda que “ninguém se dirá *karowara-jara*, ‘um senhor dos agentes

patogênicos’, nem discorrerá sobre suas características, pois estaria demonstrando um conhecimento suspeito” (FAUSTO, 2014, p.242).

Ao inteirar-me dessas questões na Cana Brava, muitas foram as evasões dos interlocutores, ocorre que o número de pajés nas aldeias, antigos, novos, quem é ainda, quem não é mais, é algo sempre indeterminável. Escutei muitas vezes não haver mais pajés como havia antes na Cana Brava, que há poucos agora ou quase não existem mais, embora aqui e acolá, o acesso a pajelança continue, há histórias tanto antigas como recentes de parentes recorrendo aos pajés, tendo sucesso ou não. Ser pajé é uma posição muito difícil, de constante ambivalência nas aldeias em que vivem, são referências de salvação e cura, mas doenças e mortes não deixam de ser associadas a eles e não obstante, podem sofrer perseguições e agressões. “Já houve casos em que o pajé foi eliminado fisicamente ou ameaçado de morte porque considerado um perigo por não conseguir controlar seus poderes e extrapolar os limites impostos pelo grupo” (UBBIALI, 1997, p.40). Nesses contextos, podemos dizer que os pajés são tanto flechas como alvos na convivência com os seus.

No que se refere a relações com pajés, um acontecimento está marcado na memória da família de Heraldo, um de seus cunhados quando criança, tinha uma debilidade muscular no pescoço, falam como se a cabeça não pudesse ser sustentada, chamam de *pescoço mole ou quebrado* na região. Ao que parece, é o mesmo que hipotonia. Acometido de uma forte e constante febre, a família ficou no impasse de levá-lo ao médico primeiro ou recorrer de imediato a algum pajé. Heraldo já havia me contado essa história antes de nossa busca por um pajé, segue um trecho da conversa com o único que conheci e tive acesso:

Heraldo Leão - antes de começar a conversa aqui professor, eu vou citar um fato aqui com ele.

Heraldo Leão e Pajé João – [conversam em tupi tentehar].

Heraldo Leão - aí eu tava citando pra ele, a minha sogra, o meu cunhado um tempo, disse que quebrou o pescoço na época, aí levaram pra Grajaú, acho que não teve jeito, aí trouxeram e acho que a criança era pequena ainda, só engatinhava. Aí ele na época falou, tava contando que acendeu uma velinha sem triscar na criança, aí quando essa vela terminar de queimar é o tempo que a criança fica boa. E até hoje...

Pajé João - huhu hum, há, há [risos.]

Heraldo Leão - até hoje o menino ficou bom, na hora assim na vista da minha sogra e até hoje.

Dhiogo Rezende - é isso aí!

Heraldo Leão - então eu tava comentando com ele que a minha sogra diz que o único Pajé que ainda tem aqui na região, que ela acredita, que tem fé e que tem, só ele aqui.

Pajé João - huum hum! [confirmação]. (Pajé João/Heraldo Leão Guajajara. 12.11.2021).

Depois da primeira tentativa em conversar com um pajé na aldeia Coquinho, seguimos pela BR-226 dentro da Cana Brava sentido Barra do Corda, paramos na Nova Moisés, uma pequena aldeia as margens da rodovia. Apenas duas casas, três mulheres e uma dúzia de crianças, Heraldo tratou de perguntar pelo pajé que tinha notícias de que vivia por lá, apontaram para o fundo da mata indicando que na parte mais próximas das torres de energia que cortam a terra indígena seguindo o caminho da estrada. Seguimos de moto passando por trilhas estreitas e cheias de subidas e descidas até chegar numa parte um pouco íngreme. Paramos diante de uma casinha de palha e um homem franzino, descalço e trajando apenas um calção branco, sozinho e acorado na entrada, numa parte coberta, próximo à um pequeno fogareiro. Olhando na direção contrária, avistava-se a rodovia como uma linha acinzentada escura margeada por tons amarelos da terra e verdes da mata. Bem diferente da recepção anterior, encontramos um homem muito sorridente, parecia alegre com nossa presença, Heraldo logo nos apresentou em tupi tentehar e declarou que ele não falaria em português comigo. Em meio aos sons estridentes e ruidosos da BR-226, zunidos dos insetos, grunhidos e o gorjear de animais acompanhavam a nossa conversa:

Heraldo Leão - Ele disse que deixou de botar roça esse ano, disse que só teve essa plantação bem aqui de milho. Disse que não teve semente para plantar.

Dhiogo Rezende – Só isso?

Heraldo Leão - Tem muito caso assim professor.

Dhiogo Rezende – Pois é, falta de assistência né, política pública, assistência mesmo.

Heraldo Leão - Às vezes o que os parente sente na pele, eu mesmo as vezes não sinto, embora já tenha passado por várias... Aí passa batido. (Pajé João/Heraldo Leão Guajajara.12.11.2021).

Estávamos diante de um homem solitário, morava sozinho nessa casinha, no meio da conversa, alguns jovens da aldeia se aproximaram e sentaram como nós, em alguns tocos para nos ouvir. Ele tinha pouquíssimos utensílios em casa e como Heraldo destacou, não há cobranças pelos atendimentos que ele realiza, as pessoas lhes dão algumas coisas e ele aceita humildemente. Zannoni (1999, p.134) a esse respeito, diz que ser pajé “não o exime da necessidade de produzir seu alimento. Não é considerado um serviço religioso remunerado. Cada um é plenamente Tenetehara e como qualquer pessoa trabalha na sua roça, caça, etc”. Fala também que um pajé pode ser agraciado pela cura que realizou, “agrado esse que pode ser uma espingarda, umas ferramentas de trabalho, etc. As vezes

a pessoa, ou família não pode dar algo ao pajé pela cura; no entanto, acredita-se que, se não der alguma gratificação, o feitiço pode voltar” (ZANNONI, 1999, p.134).

Sua estatura e físico lhes renderam o apelido de *zu'i miri* (um sapinho, uma rã), por João ele é menos conhecido na Cana Brava. Heraldo era o nosso tradutor, depois de explicar o propósito de nossa conversa, disse ao pajé que ele ficasse à vontade para falar das questões espirituais, dos *karowara* nas relações com o *pe pihun* (caminho preto) – Rodovia BR-226. Ao compreender nosso interesse pela estrada, ele iniciou falando algo muito intrigante traduzido por Heraldo: *“Rapaz! Muito bom, interessante isso que ele falou professor. Aí disse que quando tá passando um macumbeiro, alguém que entende de coisa espiritual também, quando tá passando ali, ele aqui sente também”*.

Ele estava se referindo a estrada, João sente as forças e as energias como uma espécie de sinais ou ondas que viajam e chegam até a sua casa, comentei fazendo uma analogia com Heraldo que logo concordou que a forma como ele descreveu, assemelha-se a um sinal de celular ou algo que segue “piscando” em movimento. Uma vez conectado, é possível acessar, se comunicar e fazer leituras sobre quem está na rede. Esse reconhecimento dos sinais pelos pajés, converge para as relações de (des)confiança diante de visitas como já mencionado, o que diz muito sobre as diferenças de potência na capacidade de sentir que pode ser mais ou menos aguçada, incorrendo no tratamento e reciprocidade que tivemos com o pajé João que não viu ameaça com a nossa chegada. A conversa seguiu com apontamentos e demonstrações do poder do pajé João. No campo ainda das suas habilidades sensoriais, *“disse que quando a criança tá na posição errada, diz que ele vê e ajeita. Aí quando a mulher nem descobriu ainda que tá grávida também...”*.

No meio da conversa, João se levanta gesticulando como quem pede uma pausa, entra na sua casa e volta com uma moeda e diz que a extraiu do corpo de uma mulher dias atrás, disse que a retirou da região entre a barriga e os seios. Mencionou que é comum receber pessoas com esses tipos de *karowara* e que eles podem ser retirados em variadas formas como pedaços de vidro ou metal, lascas de madeira, pedras, etc. Além da moeda, ele trouxe um livreto com muitas gravuras com imagens do que parecia ser deuses ou divindades, era talvez um livro sobre religiosidade indiana. Heraldo traduzindo, disse que ele vive buscando mais conhecimentos entendidos como uma atualização que ele faz sobre outras espiritualidades.

A conversa dirigiu-se de forma mais direta, para relações com a rodovia, perguntamos se o pajé costumava andar muito por suas margens, de aldeia em aldeia e

em seguida, se ele tinha medo das energias que podem vir do *pe pihun* (caminho preto). Ele afirmou que como todos, se locomove pelas margens da estrada, mas que não tinha medo porque sabia se proteger, tinha poder para se defender. Na tradução de Heraldo: “*aí disse que ele se protege, disse que não pega não. Mesmo que um outro Pajé mandar alguma coisa de lá pra cá, um karowara de lá pra cá*”. Perguntamos mais especificamente sobre a relação dos espíritos com a rodovia, o comportamento deles, se eles também transitam por esse caminho. Ao compreender essa pergunta, ele deu algumas risadas e respondeu que os *karowara* não gostam muito da BR-226. Contudo, disse que há espíritos vagando pelo *pe pihun* (caminho preto), os *azang* das pessoas que morreram.

Heraldo Leão - ele disse que tem, tem espírito vagando... [fala na língua tupi tentehar]. Diz que tem espíritos vagando...

Pajé João – [na língua tupi tentehar].

Heraldo Leão - aí diz que quando é recente assim a morte, diz que ainda tá lá a alma

Dhiogo Rezende - e por ser uma morte violenta, porque um atropelamento é uma coisa feia né, violenta, isso tem alguma diferença nesse tipo de morte para o espírito?

Pajé João – [risada].

Heraldo Leão – [na língua tupi tentehar].

Pajé João – [na língua tupi tentehar].

Heraldo Leão - interessante isso que ele falou professor. Aí diz que nesse mundo de purificação, acho que dos espíritos, essas mortes violentas assim, aí diz que fica vagando por aí, se transformando em bicho, em animal, cobra, peçonhentos. (Pajé João/Heraldo Leão Guajajara. 12.11.2021).

Os *azang* são mesmo espíritos errantes, para completar o encantamento, as almas em desencanto devem passar por um processo de limpeza e o vagar, andar pelo mundo constitui uma etapa desse trânsito que o levará a morada celeste. Perambulam em busca de salvação que pode ser dada por Maíra que “[...] vai procurando as almas que ficam vagando, para purificarem-se. Essas são dos que foram mortos, dos que morreram de fome, de sede, de acidente, de desgosto etc.; ficam penando, esperando que Maíra venha socorrê-las” (ZANNONI, 1999, p.128). O pajé João sobre esse caminho para purificação,

aí diz que nesse processo de purificação daquela alma, aí diz que tem uma espécie de fornalha né. Aí diz que a pessoa anda numa varinha, tipo dessa largura, aí se a pessoa se não tiver nada de errado aí passa. Quem ainda não é puro ainda e tudo, não passou por todo um processo de transformação daquela alma, aí diz que a tábua gira e ele cai na fornalha. (Pajé João/Heraldo Leão Guajajara. 12.11.2021).

Diferente dos grandes donos das matas e dos animais que nem pisam no chão, ou seja, quanto ao caminhar para esses seres, a existência física da rodovia é indiferente.

Entretanto, o pajé João afirma que a rodovia é um agente de muitas interferências tanto na conexão com os *karowara* como entre esses e seus domínios vegetais, animais e minerais. Pois a estrada é fator de provocação e perturbação dos espíritos, sobretudo na sua contemporaneidade de asfaltamento significando mais invasões, desmatamentos, roubos de madeira, morte de animais e de parentes atropelados ou vítimas de criminosos e não esquecendo, o barulho intenso sobretudo dos caminhões e a fluidez dos demais automóveis. Nesse contexto, Davi Kopenawa em suas primeiras viagens para falar da floresta aos brancos nas suas cidades (Paris e Nova York), relata o desconforto na sua sensibilidade de xamã interrelacionada aos distúrbios dos *xapiri* (espíritos) nesse caos que para ele é uma cidade. Impactante não somente para ele, mas para os brancos que desconectados há tempos, não sabem mais sonhar com os espíritos.

Menciona o quanto essas viagens para as cidades são perigosas para os espíritos que lhe fazem companhia, pois lá, a vida é construída sob o fascínio por mercadorias numa dinâmica cotidiana na qual

[...] trens correm o tempo todo debaixo da terra, carros no chão coberto de cimento e aviões atravessam sem trégua o céu encoberto. As pessoas vivem amontadas umas em cima das outras e apertadas, excitadas como vespas no ninho. Tudo isso causa tontura e obscurece o pensamento. O barulho contínuo e a fumaça que cobre tudo impedem de pensar direito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.435).

Significativa a menção ao *chão coberto de cimento* onde passam os carros, o asfalto substituindo a terra, bloqueando vidas que dela nascem e os sentidos dos contatos diretos com ela. Heraldo não é pajé, mas há muitos pontos de convergência do relato de Davi Kopenawa com a experiência que ele teve como estudante morando um tempo fora de casa e da Cana Brava. Já ouvi também muitas críticas aos parentes que estão morando nas cidades, imputando que estes *não pensam mais como índios ou querem ser brancos*. O *pe pihun* (caminho preto) – Rodovia BR-226 acaba trazendo elementos obscurantistas para o pensamento indígena sendo um ramal dessas energias que emanam das cidades e desorientam as vidas em toda sua diversidade ontológica e cosmológica na Terra Indígena atravessada por esse caminho.

Conversando em outubro de 2021 com o cacique da aldeia Jericó e agente da FUNAI, Seu Domingos pouco antes de encantar⁹², me disse algo interessante no sentido

⁹² Pouco tempo depois dessa conversa na aldeia Jericó, em menos de um mês, Domingos adoeceu e faleceu deixando esposa, filhos e netos. Entre a nossa conversa e sua morte, estava tentando agendar outras entrevistas tanto para a pesquisa como para um documentário que Heraldo e eu produzimos.

dos impactos da rodovia para além da chave ambiental. Reconhecido como grande contador da história da Cana Brava, falou-me que com a chegada da estrada, de fato, ocorreu um grande movimento de parentes para próximo das suas margens e o surgimento de inúmeras aldeias. No entanto, ele esclarece que para muitos parentes de aldeias mais afastadas, quando estão de visita ou de passagem nas aldeias das margens da BR-226, o *pe pihun* (caminho preto) provoca algo nessas pessoas. Elas ficam *bestas* com a estrada, “*ficam aqui contando os carros*”, desorientadas, depois disse que eles “*andam perdidos na estrada, cegos*” e fez uma comparação dos parentes com as galinhas que espantadas, correm na direção errada, no sentido da ameaça, na direção dos carros e caminhões.

Com minha permanência na Cana Brava, observei que o cotidiano para a população na relação com a BR-226 é mesmo de muita ambiguidade e ambivalência, ao passo que há mesmo essa desorientação e perturbação, há empenhos e esforços no sentido de dominar a estrada. Exercícios de controle e autonomia na atividade dos bloqueios em protestos, pelas três ou quatro pequenas aldeias no trecho central da extensão da rodovia na T.I, com mulheres e crianças puxando cordas em “pedágios”, sistemas de sinalização com placas feitos pelos próprios indígenas, iniciativas de fiscalização e vigilância da rodovia com rádios e câmeras instaladas em árvores, o fluxo diário de famílias inteiras transitando entre aldeias pelo acostamento ou de carro, moto, pessoas esperando para pegar conduções que problematicamente, resistem em parar na Cana Brava para embarque ou desembarque de passageiros indígenas.

A despeito de tantos perigos tão bem evidenciados como na expressão que Heraldo já usou para se referir a BR-226: “*essa arma*”, a vida as margens do *pe pihun* (caminho preto) segue e por vezes, há quadros com a cena não tanto incomum de jovens brincando e conversando sentados no chão, justamente no asfalto de frente para suas aldeias e de costas para a rodovia. A aldeia de Domingos fica com as casas a menos de 100 metros do asfalto e na outra margem logo à frente, há uma placa da Aldeia Kitara com uma seta apontando para mais distante da rodovia. Ele explica que aldeias inteiras como essa, eram como a dele, na beira da estrada, mas em consenso, mudaram radicalmente de lugar. Pois a vida muito próxima do *pe pihun*, para muitos parentes não é suportável e segura. Heraldo, em uma das visitas que me fez em Grajaú, contou-me que quando era criança e depois entrando na sua adolescência, sentiu muito com as mudanças a partir do estabelecimento da BR-226 asfaltada:

A gente se tornou meio que refém de toda essa situação, professor. Por exemplo, na minha aldeia, eh... a diferença que tem aí ó hoje, eu fico analisando a situação de que teve uma época aí pra... há alguns anos atrás professor, que a gente brincava ali no asfalto, ali. Recentemente asfaltado, a gente deitava, ficava alguns minutos deitado, tá entendendo? No finalzinho da tarde, eu lembro que a gente fazia, a gente corria todo dia de tardezinha, a gente corria uma média de 1 km a 2 km todos os dias, a gente corria. Corria por exercício. Eu, meus primos e outros. A gente fazia, a gente gostava de fazer isso. A gente andava livremente de bicicleta, a pé, as margens da BR. De uns dez anos pra cá que todo esse cenário com asfalto, mudou. Porque no início do asfalto, a gente... E aí professor, de uns dez anos pra cá que a gente sentiu né! Uma mudança... um impacto muito grande né! Com a realidade de hoje, com aquela nossa, quando a gente era rapazinho, tá entendendo? E aí, hoje em dia, não podemos mais andar de bicicleta, porque um tio meu já morreu de acidente andando de bicicleta, caminhão... ele tentou sair da frente do caminhão, o caminhoneiro foi pra cima dele e matou (Heraldo Leão Guajajara. 03.06.2023).

Quando escutava esses relatos de transtornos ao modo de vida tentehar diante daquele caminho que os atravessava, sentia que havia algo além dessas desorientações do cotidiano que passou a ficar alarmado com os perigos que rondam a relação do povo com o *pe pihun*. Tal relação, não está restrita na ordem: humanos/margens – asfalto – motoristas/veículos. Nesse sentido, trago o final da conversa com o pajé João, quando coloquei para tradução do Heraldo uma última questão: - Uma coisa que eu fico intrigado é essa coisa dos espíritos, da floresta, da mata aqui. Porque assim, os homens fazem reunião pra autorizar estrada, pra fazer estrada. Se os espíritos participassem dessa reunião, eles iriam autorizar ou não as obras da estrada? Heraldo e João passaram uns minutos falando em tupi e o pajé balançava a cabeça no sentido de afirmação e dava risadas, a resposta veio um pouco seca, simplesmente disse que “*acha que não, pra eles não*”. Os *karowara* não autorizam, mas como já dito antes, a existência física da BR-226 para eles não é algo relevante. Pois “*pra eles, diz que eles não andam pelo chão, pra eles não interessa muito também. Interfere na vida deles do lado de lá, mas...*” (Pajé João/Heraldo Leão Guajajara. 12.11.2021).

Francisco Apurinã (2022) fala de uma diplomacia cósmica entre os variados seres humanos e não-humanos vivendo em lugares comuns, com interações e agências visíveis e invisíveis, negociam e compartilham modos e recursos nas suas existências. Para os Apurinã, o protagonista dessas negociações com o cosmos é o *kusanaty*, para os Tentehar e tantos outros povos indígenas, são seus pajés ou xamãs. Francisco em sua tese, discute os percalços e entrecruzamentos de duas dimensões distintas e antagônicas, tratando das terras apurinã atravessadas pela BR-317 no Acre: o licenciamento ambiental e a licença dos espíritos. Sua pesquisa demonstra a incompatibilidade dessas duas dimensões, da liberação em processos administrativos e jurídicos de obras em terras indígenas e a licença

dos espíritos diante dos impactos e dos afetos de suas relações com os povos. Francisco defende concepções que cruzam a razão ocidental e apresentam as terras indígenas com seus lugares sagrados, sendo desconsiderados como tais porque não são visíveis, sentidos e compreendidos para determinados ordenamentos jurídicos, presos a lógicas que os restringem ao campo do “mítico”, fora do “real”.

Nesse sentido, o autor diz que

Partindo desse pressuposto, é importante expressar o que os Apurinã pensam em relação aos lugares e às agências desses espaços. Para esses espaços, existem normas e procedimentos, que são regras de etiqueta básica para uma boa convivência; de seus visitantes ou invasores, são exigidos pedido de licença e proteções. Quando esses princípios são desrespeitados, também essas localidades e seus moradores são desrespeitados e prejudicados. Seus guardiões, então, imediatamente reagem contra a vida de pessoas ou de sociedades inteiras (APURINÃ, 2022, p.210).

Na Terra Indígena Cana Brava, a mobilidade é constituída envolvendo-se, entrelaçando-se dimensões diferentes dos contatos interétnicos e cosmopolíticos entre humanos e não-humanos, entre outros povos indígenas na região, entre os não-indígenas, destacando para a mobilidade tentehar, suas agências, negociações e enfrentamentos das frentes de expansão, invasão e ocupação que cercaram a área que ao custo de muitas lutas e vidas, foi demarcada definitivamente na década de 1990. A primeira advogada da Cana Brava, Elany Rosa Guajajara, respondendo-me sobre essa incompatibilidade entre a licença ambiental e a permissão dos *karowara* em sua terra, iniciou dizendo que

Cada povo indígena tem sua visão de mundo ou de como tudo se deu início nesta terra. O meu povo Tentehar tem sua cosmovisão, ela que rege nossa relação com a natureza e nosso modo de vida. Somos um povo animista, ou seja, tudo que existe tem vida e se tem vida, tem um guardião, tem um protetor. Eis a razão que a nossa forma de explorar o meio ambiente deva ser feita de forma cautelosa e respeitosa, isso é uma atitude de gratidão a tudo que compõem o ambiente – fauna e flora (Elany Rosa Guajajara. 28.02.2023).

Elany Rosa associa respeito e gratidão por tudo que foi criado para seu povo, algo muito comum na Cana Brava, agradecer sem necessariamente expor com palavras, mas internamente, expressam-se pedidos de licença e intimamente, agradecem pelas concessões espirituais dadas. Ela segue falando do mínimo que se espera no caso dessas obras, pela lei dos *karaiw*:

Quando se fala em licenciamento de obras em terras indígenas ou que ao menos parte desta seja utilizada, deve-se junto criar mecanismos que amenizem os impactos a povos tradicionais, considerando todos os elementos como língua

materna, cultura, costumes e toda forma de organização do povo indígena (Elany Rosa Guajajara. 28.02.2023).

Ao falar mais especificamente sobre o caso da BR-226 na Cana Brava, Elany Rosa é incisiva:

Adentrando para a questão da BR-226, observa-se uma vantagem econômica imensa aos cofres do governo brasileiro, em contrapartida, o meu povo vive o descaso de uma omissão estatal e, por seguinte, sofre a violência dos impactos ambientais. O que saiu barato para a união em construir a rodovia, o meu povo suporta o alto preço de se submeter a madeireiros ilegais, prostituições de meninas indígenas, doenças que atingem velhos e jovens, alimentos culturais por alimentos industrializados, atentados e mortes de parentes indígenas as margens da BR-226, facilidade de entrada de instituições religiosas, o que praticamente dizimou os pajés e nossas crenças (Elany Rosa Guajajara. 28.02.2023).

Para Elany Rosa, como para muitos de seus parentes, a permanência da rodovia é uma realidade com a qual devem lidar e assim, como pensa a maioria ao tratar desse assunto, ela faz questão de expor: *“Quero deixar bem claro que eu não sou contra progredir, queremos avançar, mas nossa visão neste sentido não deve agredir a natureza como se ela servisse unicamente para o hoje, ela deve perpetuar para servir outras gerações”* (Elany Rosa Guajajara. 28.02.2023).

A mobilidade tentehar foi se transformando, caminhos e caminhantes diante das mudanças socioambientais que ocorreram numa escalada de graus que tem como último nível, a relação com o *pe pihun* (caminho preto), a Rodovia BR-226. Na língua tentehar, não há nenhuma palavra que diferencie “caminho” em níveis estruturais, numa hierarquia de dimensões e utilidade, como os não-indígenas assimilam em: picadas no mato, trilhas, estrada de piçarra ou carroçais, estrada asfaltada ou estruturada incorrendo em rodovias, ferrovias e até, as hidrovias pensando nesse contexto da engenharia dos transportes e da viação. Esses últimos níveis dessa “evolução infraestrutural”, estão imersos numa visão economicista e desenvolvimentista que não encontra paralelos na mobilidade indígena em seus próprios termos, usos e sentidos.

O campo das mobilidades, dos movimentos nas relações de caminhos e caminhantes, continua mergulhado nas dinâmicas da zona da *ka’a* (mata), com intersecções entre céu e terra. Aos caminhantes, os caminhos podem variar muito, seja pelas atividades de caça ou de coleta por rumos muito distantes, não necessariamente limitados aos 137 mil ha da Terra Indígena Cana Brava, das médias distâncias até os cursos dos rios (Mearim e Corda), até algum açude, há roças (*ko rupaw*) mais ou menos

distantes dependendo das aldeias, até as distâncias curtas ou mínimas, compreendendo dentro da aldeia, entre as ruas (ou apenas uma rua)⁹³, ao redor das casas nos quintais. Há as distâncias entre as aldeias, os caminhantes usam a Rodovia BR-226 como via de comunicação, é muito comum tal caminhada para a maioria da população que não tem carro ou moto, e muito perigosa para famílias inteiras que andam nas margens do asfalto de uma aldeia a outra.

A cena comum é a de mulheres⁹⁴ carregando seus bebês no *xipoz* (uma tipoia de tecido), as vezes com o marido, seguida por mais filhos em fila. Os Tentehar costumam dispor as aldeias numa organização espacial de ruas a partir da sede, a casa do chefe da família extensa, esse pai/sogro consolida sua chefia no prestígio junto as famílias dos filhos/filhas e genros como agregadas. Os casais recém formados moram algum tempo na casa do sogro, o genro presta serviços a este enquanto já pode construir sua futura casa na aldeia, ou como no caso de Heraldo, ter a sua casa na aldeia do seu pai.

Na linguagem tentehar da mobilidade, tem-se a terra onde se pisa (*ywy*) em suas várias formas de terreno (duro, argiloso, arenoso, acidentado, com pedras, íngreme em montes, morros, planaltos). O conceito *pe* (caminho) é central na socialidade tentehar, quando compreendido já a partir dos seus corpos constituídos de vasos e veias como caminhos de sangue – *huwyrape*. Os caminhos se distinguem em *hape* (caminho possuído), o caminho de alguém, que alguém está fazendo e *pe* (não possuído). Todo caminho em si é um lugar, não se trata apenas de uma via que liga um ponto A ao ponto B. Para se referir “aquele lugar”, “ali” ou “acolá”, usa-se a expressão *’a pe*, de forma que o caminho não se limita a inícios e términos, não é apenas um percurso que leva a um lugar determinado, todo ponto/lugar é também caminho. A expressão que pode ser entendida como “parada”, “fim”, “fim do caminho” é também “fim dos tempos” – *iahykaw*. Isso dá a dimensão na qual os caminhos como linhas de movimento, dão sentidos a própria vida em seu constante deslocamento e fluxo.

Na abrangência da mata/floresta, há aquele lugar reconhecido como anteriormente de floresta íntegra, não sendo mais, trata-se então da *ka’a kwer*, diferente da *ka’a ete* (mata virgem, mata de verdade). As veredas pela mata são chamadas de *ka’a haw*, áreas

⁹³ A aldeia Sabonete do Leão tem apenas uma rua, como a maioria das aldeias na T.I Cana Brava. O que não significa necessariamente um número pequeno de moradias, pois essa única rua pode ser grande e com muitas casas. A aldeia Coquinho que é uma das maiores, tem uma grande rua cruzada com outras três ruas menores. Há registros etnográficos que dão conta de que antigamente, as aldeias tentehar eram circulares como é comum nas aldeias dos povos Jê. Ver Gomes (2002).

⁹⁴ Por vezes, meninas mais velhas, mas ainda assim crianças ou adolescentes, carregam seus irmãos menores.

com mata muito densa, fechadas, são *ka'a iànam màe*, o mato alto – *ka ahu*, o mato baixo – *ka' akyr* e o mato quebrado abrindo pequenos caminhos – *ka' ihaw pyrer*. Na língua tentehar, os caminhos podem ser largos – *pehu*; pequenos e ruins – *pe a'i*; podem ser tortuosos – *pe apar*; podem ser retos – *pe hy'ygatu*; podem ter um lugar de travessia – *peahapaw*; podem ser curtos – *pe iaikwera'i*; tem suas beiras – *wanupe*; podem ser bons de andar, muito usados – *pe ata haw*. Contudo, não há palavras tentehar que façam distinção entre caminhos elevando-os a classificação de rodovia como estrada de chão ou asfaltada.

O que antes era *pe* – caminho (entendido como de grande extensão, cortando o território), ganhou o nome de *caminho preto* – *pe pihum*, a denominação da BR-226, o preto em referência ao seu asfaltamento (a cor do piche). O *pe pihum* na T.I Cana Brava se apresenta como o atual desafio das relações interétnicas no século XXI, depois de dois grandes conflitos travados com a sociedade regional/nacional no século XX: o Levante de Alto Alegre e a Resistência contra o povoado de São Pedro dos Cacetes (GOMES, 2002; COELHO, 2002). Em meio a tantas batalhas na luta pela terra e pelo modo de vida tentehar, esse povo enfrentou a pandemia de covid-19. Essa imbricada correspondência entre movimento e cosmos para os Tentehar é muito sentida em situações como essas de isolamento diante de um vírus tão mortal, principalmente pelos anciões e todos os que na terra indígena, promovem a circulação da palavra falada e cantada, dos sons dos maracás nas festas que compreendem reunião, o respiro do mesmo ar e o pisar no mesmo chão.

Como Lirian Monteiro e Taynara Guajajara trazem em pesquisa em tempos pandêmicos com os Tentehar na região da T.I Rio Pindaré, demonstram que

os anciões destacaram seus anseios pelas festas da criança e da menina moça, trazendo no olhar a tristeza por não poder realizar esses rituais tão importantes para o povo Guajajara, pois estes consistem na relação com o território ancestral, com a proteção do corpo, do espírito e do território contra todos os tipos de males (MONTEIRO; GUAJAJARA, 2020, p.253).

Essa doença trouxe grande impacto para essa vital mobilidade indígena dentro e fora da T.I Cana Brava que também ficou sem as anuais festas da Menina Moça em várias de suas aldeias, logo num período de retomada tentehar de outras festas e rituais. A vida por meio dos movimentos no *katu pe* (bons caminhos) e os necessários encontros entre os seres que convivem, entre caminhos e caminhantes como vimos, foi perturbada no compartilhamento de todos os elementos pelo *pe pihun*. Há um tumulto de tudo que vai e volta entre organismos e espécies nas e pelas energias criadoras de suas existências, como

Bispo dos Santos (2015) pensa o conceito de *biointeração* e que eu venho chamando aqui de *inter/intra-ação*. A pandemia também afetou essa pesquisa, fiquei um bom tempo sem ter contato presencial com a família do Heraldo e com outros colaboradores.

Lembro-me de ser contatado por telefone por Heraldo e Magno Guajajara para ajudar na cidade de Grajaú, no contexto de uma campanha de arrecadação de máscaras, álcool em gel e alimentos. Jovens como eles, se expuseram ao vírus circulando pelas aldeias, prestando assistência aos parentes, recebi relatos dramáticos de pessoas com crises respiratórias agonizando. Pacientes que foram socorridos com todas as dificuldades de acesso e tráfego para ambulâncias e carros da SESAI nos trajetos da Cana Brava para hospitais nas cidades. Frequentes, são as reclamações das lideranças, que ao contrário dos rótulos de “índios da BR” promotores do seu “caos”, a existência da BR-226 é uma realidade na qual, melhorias nas suas condições estruturais, desde que regularizada em seus processos de licença ambiental com projetos mitigatórios, são reivindicadas para que um dia, tal obra possa servir de fato, ao povo de suas margens. A partir de suas próprias ambiguidades ontológicas, os Tentehar lidam com as ambiguidades do “mundo *karaiw*” através da rodovia, entre a cura pelas mãos dos pajés e a emergência de um tratamento médico, entre os impactos da BR-226 e as necessidades de locomoção e comunicação com o exterior que necessitam de uma boa estrada.

Nesse período, a morte que surgia com maior frequência no asfalto da rodovia, avançou aldeias a dentro, principalmente entre os anciãos, fiquei sabendo de alguns que encantaram nesse período. Contudo, o povo contou com os seus, formou-se uma grande rede de parentes voluntários, colaborando esforços com as equipes de saúde indígena da SESAI tão carente naquela altura, desmontada pelo governo Bolsonaro em um momento tão crítico. Na Sabonete do Leão, quase todos testaram positivo para covid, menos o ancião da aldeia, Zé Leão com mais de 100 anos, ficou isolado em sua casinha, avisos de distância e proibição de visitas foram afixados na sua porta. Suas refeições eram deixadas na sua janela. Portanto, a pandemia que assolou o mundo obrigando cidades e populações a pararem suas atividades, o que de certa forma, significou respiros para biomas e terras como as indígenas, também interferiu dramaticamente nas suas mobilidades e socialidades por um tempo.

Muitos na Cana Brava se precaveram como puderam, tomaram remédios da mata, isolaram-se, reclamaram vacinas enquanto outros as rejeitavam com medo de que ela fosse parte de algum projeto de extermínio. Na garagem-cozinha-terraço-oficina da família de Heraldo, havia um feixe de cascas de pau (quina e jatobá) usadas para fazer

um chá amargoso na intenção de fortalecer os corpos contra o vírus. Muitos passaram ilesos, outros adoeceram e se recuperaram. Para esses povos como reflete Kopenawa (2023), essa foi uma epidemia depois de tantas outras que vieram dos “brancos”. A fumaça de epidemia *xawara*, advém da sua sanha e cobiça pelos metais essenciais a sua “civilização” que estão juntos aos espíritos debaixo da terra que eles insistem em garimpar. Ao que pareceu, os Tentehar não estavam tão preocupados quanto os *karaiw* das cidades colapsando em meio as discussões entre salvar vidas ou a economia, bem no encalço das palavras xamânicas de Kopenawa (2023, p.164) quando adverte: “É assim. Se os grandes homens dos brancos continuarem a maltratar desse jeito a terra e a floresta, no caminho desse ‘coronavírus’ virão muitas outras doenças, ainda mais perigosas, que devorarão de novo uma grande quantidade deles”.

Todos esses conflitos e problemáticas de velhas e novas epidemias sobre populações indígenas, interagiram com as mobilidades tentehar, com dispersões e interdições de movimentos, mas sendo a caminhada, um recurso de resistência política mediando as distâncias e estabelecendo um perímetro estratégico nas *aproximações controladas* diante das ameaças, das interferências intrusivas dos povoados e cidades. Francisco Leão conta que nesses tempos de luta, comissões de lideranças marchavam para São Luís e Brasília para negociar e reivindicar direitos. A BR-226 traz muitas ambiguidades em novas relações tentehar com o seu próprio lugar de viver e de conviver com os parentes entre as aldeias e com os *karaiw*, como também, com todos os seres não-humanos. De forma que a mobilidade tentehar integra o *modo Maíra* e se estabelece dinamizada nos usos e abusos da estrada dentro de um processo de luta e resistência na pacificação e domesticação da rodovia como vetor de destruição em meio a sua face desenvolvimentista como “integradora dos índios” ao “progresso”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta desta pesquisa, tratou de compreender as relações do povo Tentehar-Guajajara que vive na T.I Cana Brava, no contexto de uma terra indígena cortada pela Rodovia Federal BR-226 em um trajeto de 23km. Ou seja, a pergunta norteadora dessa pesquisa, consiste em responder como as vidas indígenas em suas dinâmicas próprias, correspondendo a sua formação ontológica e epistêmica, lidaram com o desenvolvimento de uma estrada em seu território, passando de um caminho aberto na década de 70 até seu asfaltamento iniciado no final dos anos 90 e concluído nos anos 2000. Nesse sentido, iniciei com pesquisas bibliográficas e documentais buscando estudos etnográficos e etnológicos com povos Tupi e com os Tentehar-Guajajara. Essa primeira fase da pesquisa deveria se juntar a pesquisa de campo concomitantemente, mas essa última foi descontinuada, adiada em decorrência da pandemia de covid 19.

A leitura de obras clássicas “sobre” os Tentehar, produzidas no paradigma antropológico da “aculturação” (WAGLEY; GALVÃO, [1949] 1961; GOMES, 2002), cruzada com leituras antropológicas contemporâneas, me fez compor uma hipótese inicial, a de que os Tentehar rejeitavam a existência de uma rodovia em seu território pela obviedade dos impactos que empreendimentos e projetos como esses causam nas vidas dos povos indígenas. Com a pesquisa de campo possível a partir de 2021, após avanços nas campanhas de imunização contra a covid 19, principalmente das populações indígenas, calibrei essas primeiras leituras bibliográficas do exercício etnográfico como experiência junto aos Tentehar da Cana Brava.

Através de maiores aproximações com alguns interlocutores e suas famílias, em especial, a família de Heraldo Leão Guajajara, foi possível compreender melhor em suas variáveis e ambiguidades, a relação do povo da Cana Brava com o *pe pihun* – caminho preto (BR-226). O histórico de lutas tentehar na região, tomado pela leitura isolada de uma experiência nessas margens, pode induzir qualquer pesquisador inexperiente ou em formação (meu caso), indo ao campo informado por algumas etnografias e documentos como o que Gomes (1981) produziu, relatando a perseguição empreendida pelos *karaiw* (não-indígenas) aos Tentehar no contexto da Guerra de Alto Alegre (1901), onde o autor diz:

Em várias tentativas de furar o cerco que os Tenetehara havia formado na estrada que ligava Barra do Corda a Grajaú, essas tropas foram rechaçadas.

Até que as autoridades locais resolveram recrutar 42 índios Canela, tradicionais inimigos dos Tenetehara (GOMES, 1981, p.55, grifo meu).

Tal estrada no início do século XX, provavelmente, em partes da mesma, trata-se do caminho que no final desse século, será asfaltado como rodovia compreendendo a BR-226. Esse antropólogo, assim como apresenta em sua tese (GOMES, 2002), nesse texto da década de 80, indica essa disposição tentehar para o enfrentamento cruento dos inimigos e das ameaças externas a terra e ao seu povo. Envolto nessas leituras etnográficas pensei inicialmente em hipóteses que supervalorizem a face guerreira desse povo em seus quatro séculos de contatos com a colonização e a formação da sociedade nacional.

Contudo, certas teorias e fundamentos etnológicos que colocam os povos tupi entre os de outras matrizes, em sua abertura para o outro, suas relações com as alteridades em regime de predação ontológica na formação de inimigos e aliados (LÈVI-STRAUSS, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 1986; FAUSTO, 2014), foram imprescindíveis para rever ou ajustar a hipótese inicial. Assim, a partir das experiências com os interlocutores no presente, lideranças como Heraldo Leão levaram-me para outras alternativas de análise e compreensão. Os Tentehar, em suas ações e reflexões sobre e na estrada e para além dela, apontaram todo o contexto das relações interétnicas, mostrando suas leituras diante do que lhes apresentam como a “questão indígena” na região e no Brasil.

Abriram-se caminhos na pesquisa formando uma base para pensar a relação povo indígena – rodovia. Assim, assimilei por tais vias, uma forte fundamentação cosmológica, assentada na estrutura dos mitos da origem tentehar, dinamizados em suas ações no presente, pelo retrospecto histórico do seu criador e dos seus primeiros heróis: Maíra e seus filhos gêmeos Maíra’yr e Mucura’yr, seus maiores exemplos ancestrais. Então através de um estudo histórico antropológico levando em consideração as ações tentehar mobilizadas por suas estruturas mitológicas/históricas diante das conjunturas da colonização que se apresentavam sempre nas formas mais adversas e ofensivas a sua existência: tempo de Alto Alegre; tempo de São Pedro dos Cacetes e o atual tempo do *pe pihun* (a rodovia) (SAHLINS, 2003; 2008; 2011).

Assim, ao longo dessa jornada acompanhei momentos de crise como a pandemia da covid19, algumas reuniões e audiências públicas com agentes e órgãos dos governos, instituições como a FUNAI, IBAMA, DNIT, prefeituras, membros dos legislativos e executivos municipais e estadual do Maranhão, bloqueios e protestos na BR-226, acidentes com mortes na rodovia, assassinatos de lideranças indígenas, conflitos nas redes

e mídias sociais promovendo uma deterioração da imagem e da identidade tentehar na região. Em todas essas situações, pude observar como os Tentehar como povo vai à luta, respondendo cada ameaça, recuando para logo em seguida, aproximar-se, mantendo posições, pontuando sua presença nesse cenário adverso.

No macro ou num contexto mais amplo das lutas indígenas no Brasil, seja dentro ou fora do movimento indígena organizado, os Tentehar somam forças com centenas de outros povos, suas formas de resistência assemelham-se e podem ser sintetizadas como Gersem Baniwa (2022) descreve:

Na atualidade ocorrem outras formas diversificadas de resistência e alteridade sociocultural, tais como: autonomia e protagonismo das aldeias, povos e organizações indígenas, fortalecimento do movimento indígena articulado ativo e criativo, mobilizações, marchas, acampamentos, ocupações de espaços, organização e participação política, autonomias etnoterritoriais, produção artística e acadêmica, projetos próprios de educação, saúde e autossustentação, apropriação e uso de mídias e outros meios de comunicação, interação com a opinião pública nacional e internacional, acionamento constante do Ministério Público e do Poder Judiciário e participação ativa da vida nacional” (BANIWA, 2022, p.271).

Os Tentehar constituem um povo ativo e deveras participativo nessa fase atual do movimento indígena, vide a presença inédita da Sônia Guajajara ocupando a chefia de um ministério dos povos indígenas, entre outros parentes inseridos em vários espaços de poder. Nessa tese, considera-se algumas especificidades da resistência e das formas de luta desse povo. Os Tentehar forjam suas estratégias dentro de um regime de *aproximação controlada* diante das alteridades produzidas nos contatos e relações com a BR-226 em seu trecho de 23 km dentro da TI Cana Brava. Tal regime está inserido em pressupostos de ordem cosmológica que são ativados diante de ameaças, promovendo um modo de ser e fazer indígena com características ontológicas e cosmoepistêmicas peculiares, como a flexibilidade e a sagacidade, o multifacetismo e a manipulação da mistura e da diferença para contornar situações ameaçadoras e dramáticas, por meio de gestos dos mais simples e objetivos até pelos movimentos beirando o extraordinário.

Assim, pude compreender que esses indígenas não são contrários a rodovia como elemento alienígena em si, pois a reivindicam em suas vidas como recurso necessário, também necessitam dessa estrutura em suas melhores condições de tráfego, inclusive para sua segurança. Mostram-se na verdade, contra a sua forma dentro de uma ideia de “desenvolvimento” e “progresso” que não contemplam a população da Cana Brava. Pois tal rodovia, não respeita a diferença de operação em uma Terra Indígena, fazendo-se

colonizadora das relações humanas e até não-humanas, tornando seus impactos inmensuráveis e de difícil resolução, incompatível com projetos de mitigação ou indenização financeira que no caso em tela, encontra-se inconclusivo, passivo desde o primeiro asfaltamento no começo dos anos 2000.

Algumas estratégias de resistência mais frequentes, consistem em interferir no fluxo cotidiano e no funcionamento, na operação da rodovia como forma de chamar atenção e de jogar politicamente com os não-indígenas, produzindo imagens ambivalentes: mais enérgicas em relação a garantia dos direitos indígenas e mais diplomáticas através de reuniões, audiências públicas e debates com agentes governamentais, buscando também construir uma imagem positiva da realidade indígena, combatendo as deteriorações da identidade indígena nos níveis regional e nacional. Este modo de ser-fazer tentehar que venho chamando de *modo Maíra*, congrega toda a plasticidade desse povo no desenvolvimento de uma política de relações interétnicas, transitando entre afastamentos e *aproximações controladas*, observadoras dos limites junto aos *karaiw* – não-indígenas em várias situações históricas.

Manifestam-se assim, entre recuos e enfrentamentos como estratégias que vão da negociação as tentativas de pacificação. Movimentam-se organizando formas de luta multifacetadas, utilizando-se de recursos dos mais persuasivos e simbólicos até as medidas mais ríspidas com demonstrações de força como resposta as potenciais violências nas relações com a sociedade nacional e com o Estado. Principalmente quando as ameaças se apresentam como novas investidas a integridade dos direitos sobre a Terra Indígena Cana Brava, secularmente defendidos. As Estratégias de luta que são agenciadas no *modo Maíra*, fundindo aspectos e elementos humanos e não-humanos entrelaçando tanto uma política ecológica das lideranças tentehar e uma cosmopolítica por parte dos pajés e dos *karowara* (espíritos) na Cana Brava. Trata-se de uma diplomacia cósmica como se refere Francisco Apurinã (2022), estabelecendo assim, certos marcos distintivos entre o licenciamento ambiental dessas grandes obras e a licença dos espíritos.

Nesse contexto, os Tentehar apontam reflexões para além da relação que mantêm diretamente com a rodovia em seu território. Chamam atenção para um problema que deveria ser compreendido como de vital importância, pertinente a todos, indígenas e não-indígenas. Requerendo compromissos e mudanças substanciais diante da metamorfose climática apresentada como resposta do planeta ao modelo de vida e da proposta de civilização correlata, na qual, uma ideia universal de humanidade insiste em sustentar. A

permanência desse modelo de “desenvolvimento” no qual a rodovia dentro de terras indígenas, é um imperativo para sua manutenção e expansão repercute em diversos outros problemas nas vidas de populações não indígenas pelo mundo afora. Em tal modelo, mesmo quando se depreende que há um grande problema em seu *modus operandi*, forçando a pensar em noções inócuas de “desenvolvimento sustentável”, não alcança que o cerne da questão está na forma do modelo em si, não no seu conteúdo: sustentável ou responsável ambientalmente.

As catástrofes ambientais que inevitavelmente levam a eventos que podem ser chamados de acidentes ecológicos, falseiam que as enchentes, deslizamentos de terra, maremotos, terremotos, erupções vulcânicas, calor e frio excessivos, chuvas e estiagem irregulares, desertificação, desaparecimento da biodiversidade, são reações desses seres não-humanos agredidos, violentados por tal modelo de humanidade. Corroborando com Apurinã (2022), diante de tais ocorrências cada vez mais frequentes, parte dos cientistas, governantes, população em geral,

[...] não pensam é que há uma grande possibilidade de que esses fenômenos sejam ocasionados por agências espirituais, as quais reagem contra aqueles que, nocivamente, invadem seus espaços. Para muitos pensadores e intelectuais indígenas, está claro que tais catástrofes são consequências dessas reações (APURINÃ, 2022, p.210).

A realidade dos povos indígenas está dada nesse contexto de capitalismo tardio e certamente, revela-se numa multiplicidade de agências e modos de combate e resistência diante dessas grandes obras e projetos, esses apêndices do antropoceno ou como Francisco Apurinã chamou as rodovias numa conversa que teve comigo: *essas serpentes do capital*. Os Tentehar diante da BR-226 no Maranhão, assim como os Apurinã frente a BR-317 no Acre, erguem-se transbordados nas margens impostas pelas rodovias conjecturados na espacialidade física remetida a exclusão, deslocam essa condição meramente geográfica da dicotomia periferia-centro para uma configuração mais ontológica de margem entendida como lócus insubmisso no qual, a luta se faz e refaz no cotidiano.

Invertendo o sentido de margem/marginalidade, desprezível e inferiorizado em detrimento do centro, justamente pelas defasagens e deficiências impostas por tal modelo, nas suas ruínas, há *inter/intra-ações* que possibilitam a resistência por humanos e não-humanos, caminhos e caminantes, pessoas, animais, plantas e árvores, *karowara*, rádios e câmeras de vigilância para monitoração da BR-226, celulares, mídias sociais, áudios,

fotos, filmes, aparições em jornais e reportagens, papéis, documentos, bricolagens e gambiarras. Tudo em coexistência manipulado pelos Tentehar que assim como tantos outros povos, mobilizam suas existências tecendo artes e técnicas de criar mundos, reinventá-los em meio ou diante da destruição, e então, refazê-los (ZUKER, 2022). Assim, os Tentehar, as margens como povo e o povo como margens, vão à luta.

Portanto, esta pesquisa trata de uma relação que não foi abordada focalmente por outros trabalhos, até porque há poucos estudos junto aos Tentehar da Cana Brava comparando com os que existem nos contextos de outros povos de outras terras tentehar. Considero que ainda estou em pleno processo de metamorfose desde que iniciei esta pesquisa, mutando como pessoa e como estudante, como militante das causas indígenas e professor que foi aceito primeiramente, com todas as formalidades dos termos de aceite para depois, ser predado pelas relações com o povo da Cana Brava. Espero atender um dos anseios dos que comigo, tornaram essa tese possível, sua publicação em qualquer meio que visibilizem a luta travada pelas margens.

Então, apresenta-se por meio desta tese uma perspectiva de contribuição para (re)pensar as relações dos povos indígenas diante de grandes obras e projetos como as rodovias, considerando suas especificidades e distinções para outras experiências de impactos sobre vidas e sociedades indígenas, como também, a relação do “modelo de desenvolvimento” dominante face a própria existência da vida na terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRANCHES, Dunshee de. **A esfinge do Grajaú**. São Luís: Alumar, 1993.
- ABREU, S. Fróes. **Na terra das palmeiras**. Rio de Janeiro: Estudos brasileiros, 1931.
- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.
- ALBUQUERQUE, Mariana. Correio Brasiliense. Manifestações indígenas contra o marco temporal fecham rodovias no país. 7 jun. 2023. **Brasil**. Disponível em: <https://www.correiobrasiliense.com.br/brasil/2023/06/5100164-manifestacoes-indigenas-contra-o-marco-temporal-fecham-rodovias-no-pais.html>. Acesso em 5 set. 2023.
- ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. “**Ser como o branco, não é ser o branco**”: dinâmicas de controle e transgressão nas relações interétnicas. 2012. 150 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciências Sociais, PPCS, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2012.
- ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **A política vai à festa**: sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas. 2019. 230 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, DAN, Universidade Brasília, Brasília, 2019.
- ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; RAMOS, Alcida Rita. Mulheres Tentehar transgridem, inovam, lideram. **Espaço ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 21-45, 2020.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ALVES, Amélia. Terra. Justiça derruba liminar que interrompia obras e condenava Eletronorte a indenizar indígenas. 5 mai. 2023. Disponível em: <https://www.terra.com.br/economia/dinheiro-em-acao/justica-derruba-liminar-que-interrompia-obras-e-condenava-eletronorte-a-indenizar-indigenas,cea62c30e9064c0d7cd999c2452f93d138u0exnr.html> . Acesso em 10 abr. 2023.
- APURINÃ, Francisco. Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos: os "limites" da Rodovia Federal BR 317 e os povos indígenas. Rio Branco: Nepan Editora, 2022.
- ATHIAS, Renato. Etnocinema, cinema indígena e antropologia visual: notas sobre estratégias metodológicas sobre o fazer audiovisual. In: LANDA, Mariano Báez; ALVAREZ, Gabriel O. (Org.). **Olhar in(com)formado**: teorias e práticas da antropologia visual. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017. p. 195-210.

AZANHA, Gilberto. **A Forma timbira**: estrutura e resistência. 1984. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

BALDUS, Herbert. Comunicação e comércio entre os índios do Brasil: sugestões para pesquisas etnográficas. **Sociologia**: Revista Didática e Científica, [S.I], v. 6, n. 3, p. 237-249, 1944. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:baldus-1944-comunicacao>. Acesso em: 03 abr. 2021.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. P.206-227.

BANIWA, Gersem. História indígena no Brasil independente: da ameaça do desaparecimento ao protagonismo e cidadania diferenciada. **Araucaria**: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, [s. l.], v. 25, n. 51, p. 263-290, 2022.

BAPTISTA, Ângela Maria; SILVA, Maria Fernanda Paranhos de Paula e. **Relatório Tenetehara-Guajajara**. Brasília: Ministério Público Federal, 1998.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Bolsonaro, Meio Ambiente, Povos e Terras Indígenas e de Comunidades Tradicionais: uma visada a partir da Amazônia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 2, p.1-9, dez. 2020.

BARROS, Maria Mirtes dos Santos; ZANNONI, Claudio. O natural e o sobrenatural: aspectos da religião de dois povos indígenas. **Outros Tempos**, [S.L.], v. 5, n. 6, p. 173-185, dez. 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Unesp, 2011.

BELIK, Daniel. Caminhos indígenas: espaços de movimentação pela Amazônia. **Revista Espacialidades**, [S.I], v. 15, n. 2, p.133-161, 2019.

BEMERGUY, Telma de Sousa. Etnografando estradas e caminhos da “conquista”: sobre a presença colonial e a gramática bolsonarista na Amazônia. In: SOUZA, Candice Vidal e; GUEDES, André Dumans (Org.). **Antropologia das mobilidades**. Brasília: ABA Publicações, 2021. p.179-213.

BENITES, Tonico. Rojeroki hina há roike jevy tekohape. In: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (Org.). **Antologia afro-indígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Piseagrama/Ubu, 2023. p. 45-58.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEGRAMA, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI/UnB//INCT/CNPq/MCTI, 2015.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978. p.41-78.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio. O “desenvolvimento” versus os povos indígenas. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2014. Brasília: CIMI, 2014. p.20-25

CABALLERO, Indira Viana. Os sentidos e a importância do movimento entre os andamarquinos. In: SOUZA, Candice Vidal e; GUEDES, André Dumans (Org.). **Antropologia das mobilidades**. Brasília: ABA Publicações, 2021. p.248-275.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e cultura**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 117-131, jul. 2003

CARDOSO, Ciro Flamarion. História e paradigmas rivais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 1-26.

HARRISON, Carl; HARRISON, Carole. **Dicionário Guajajara-Português**. Anápolis: SIL, 2013. 475 p.

CARVALHO, Pedro Ribeiro *et al.* Biografia: Cacique Kaxai (Virgulino Cabral). In: MUSEU NACIONAL-UFRJ (Rio de Janeiro) (coord.). **Os Brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional**. [S. l.], 18 maio 2018. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/cacique-kaxaivirgulino-cabral/>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CARVALHO, Pedro Ribeiro. **Pajelança dos Tentehar da Terra Indígena Cana Brava**. 2022. 19 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Ciências da Linguagem, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022.

CASTRO, Ricardo Campos; GUAJAJARA, Pedro Carvalho. Izipi mehe: cibercaminhos linguísticos e literários para a preservação da cultura Tenetehára. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, [s. l.], v. 12, p. 251-282, 2020.

CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso: verdade e política na era digital**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2012

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2014

CLASTRES, Pierre. Copérnico e os selvagens. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p.25-45.

CLASTRES, Pierre. O retorno das luzes. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014b, p.185-196.

CLASTRES, Pierre. O último círculo. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014a, p.27-52.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Territórios em confronto**: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão. São Paulo: Hucitec, 2002.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **A política indigenista no Maranhão Provincial**. São Luís: SIOGE, 1990.

COMARROF, Jean; COMARROF, John. Etnografia e imaginação histórica. **Proa**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 1-72, 2010.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2015. Brasília: CIMI, 2015.

CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. “Quadrados burros”, “espinhas de peixe” e outros caminhos no meio rural amazônico. In: SOUZA, Candice Vidal e; GUEDES, André Dumans (Org.). **Antropologia das mobilidades**. Brasília: ABA Publicações, 2021. p.330-348.

COUTINHO, Márcio. Grajaú: um estudo de sua história. São Luís: Editora Gráfica do Maranhão, 2006.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **LETALIDADE BRANCA**: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio. 2021. 219 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b. p. 311-374.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a. p. 235-244.

CUXY, Joel; HERBETTA, Alexandre. A imagética mehi: reflexões iniciais sobre ritmos e imagens cupe e krahô. In: LANDA, Mariano Báez; ALVAREZ, Gabriel O. (Org.). **Olhar in(com)formado**: teorias e práticas da antropologia visual. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017. p. 361-378,

DAMATTA, Roberto. **Fé em Deus e pé na tábua**: ou como e por que o trânsito enlouquece no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2010. Disponível em: [https://asdocs.net/3sTwL~epubviewer#epubcfi\(/6/26\[Creditos.html\]\)/4/2/2/1:0](https://asdocs.net/3sTwL~epubviewer#epubcfi(/6/26[Creditos.html])/4/2/2/1:0). Acesso em: 18 ago. 2023.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?**: ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, 2017.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. p. 7-96.

DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.107-124.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional**: flexibilidade cultural e persistência étnica. Belém: Universidade Federal do Pará, 1994.

ESTRELA, Igo. Indígenas do Maranhão usam remédio de jenipapo e maconha contra a Covid-19. **Metrópolis**, Brasil, ano 2020, 11 out. 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/indigenas-do-maranhao-usam-remedio-de-jenipapo-e-maconha-contr-a-covid-19>. Acesso em: 6 ago. 2023.

ÉVREUX, Yves d'. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Tradução: César Augusto Marques. Brasília: Senado Federal, v. 94, 2007.

EVERTON, Carlos Eduardo Penha. **“HOJE E AMANHÃ CELEBRAI A HISTÓRIA PARA ENCARNAR-VOS NO POVO”**: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre. Orientador: Alan Kardec Gomes Pachêco Filho. 2016. 192 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Anpocs, 1991.

FARIAS, Elaíze. Amazônia Real. Mal enterraram seus parentes, Guajajara sofrem ameaças de morte pelas redes sociais, no Maranhão. 09 dez. 2019. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/mal-enterraram-seus-parentes-guajajara-sofrem-ameacas-de-morte-pelas-redes-sociais-no-maranhao/> . Acesso em 18 abr. 2021.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.251-282.

FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FAUSTO, Carlos. Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2014. Disponível em: <https://vdoc.pub/documents/inimigos-fieis-historia-guerra-e-xamanismo-na-amazonia-4odmchav5to0>. Acesso em: 15 fev. 2022.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de Campo, n. 13, 2005. p. 155-161.

FERRAZ, Iara; LADEIRA, Maria Elisa. Os povos indígenas da Amazônia Oriental e o Programa Grande Carajás: avaliação e perspectivas. In: HÉBETTE, Jean (Org.). O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991. p.130-142.

FERREIRA, Rodrigo Siqueira. Cinema de lutas dos povos originários no Brasil e processos colaborativos interculturais: autorias indígenas e narrativas audiovisuais contra-hegemônicas. In: DELGADO, Paulo Sergio; JESUS, Naine Terena de (Org.). Povos Indígenas no Brasil: Perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual. Curitiba: Brazil Publishing, 2018. p.183-202.

FORTES, Carolina. Sonia Guajajara denuncia tentativa de associá-la ao tráfico de drogas. **Fórum**, Brasil, 27 out. 2021. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2021/10/27/sonia-guajajara-denuncia-tentativa-de-associa-la-ao-trafico-de-drogas-105287.html>. Acesso em: 6 ago. 2023.

FRANKLIN, Adalberto. Breve história de Imperatriz. Imperatriz: Ética, 2005.

FUJIGAKI, Alejandro. Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios. Tarahumaras: el camincho, el hilo, la palabra. **Revista-Libro Artes del México**. México, D.F, Março de 2014. p.30-37.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Coordenação Geral de Monitoramento Territorial. Memorando nº 86, 17 de janeiro de 2011. TI Cana Brava - impacto ambiental da BR-226. **SEI Processo nº982/98**. Brasília-DF, ano 2011.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Adm. Exec. Reg. de Barra do Corda. Memorando nº192, 13 de setembro de 1999. Informações em torno das negociações para implantação da BR 226/ TIMON - PORTO FRANCO, os projetos em execução, aspectos ambientais e sócio políticos. **SEI Processo nº982/98**. Brasília-DF, ano 1999.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. Gestão e Proteção Ambiental. Despacho nº 101/COEP/CGLIC/12, 8 de fevereiro de 2013. Processo de Licenciamento Ambiental da Rodovia BR-226: Terra Indígena Cana Brava. **SEI Processo nº982/98**. Brasília-DF, ano 2013.

G1. Dois índios morrem atropelados por caminhão pipa na BR-226, no MA. 14 out. 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2015/10/indigenas-morrem-atropelados-por-caminhao-pipa-na-br-226.html> . Acesso em 17 abr. 2021.

G1. Índio suspeito de roubo é capturado por outros indígenas na BR-226 no MA. 9 abr. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/04/09/indio-suspeito-de-roubo-e-capturado-por-outros-indigenas-na-br-226-no-ma.ghtml> . Acesso em 18 ago. 2023.

G1. Maranhão ocupa a 2ª posição no ranking de estados com maior número de queimadas, diz Inpe. 26 jun. 2023a. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/06/26/maranhao-ocupa-a-2a-posicao-no-ranking-de-estados-com-maior-numero-de-queimadas-diz-inpe.ghtml> . Acesso em 20 jul. 2023.

G1. Maranhão ocupa o 4º lugar no ranking de assassinatos de lideranças indígenas. 19 abr. 2023c. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/04/19/maranhao-ocupa-o-2o-lugar-no-ranking-de-assassinatos-de-liderancas-indigenas.ghtml> . Acesso em 10 set. 2023.

G1. Polícia apreendeu mais de meia tonelada de maconha em Terras Indígenas do MA em 2020. 5 jan. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/google/amp/ma/maranhao/noticia/2021/01/05/policia-apreendeu-mais-de-meia-tonelada-de-maconha-em-terras-indigenas-do-maranhao-em-2020.ghtml> . Acesso em 10 set. 2023.

G1. Polícia Federal descobre 15 mil pés de maconha cultivadas dentro de florestas no MA. 23 ago. 2023b. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/08/23/policia-federal-descobre-15-mil-pes-de-maconha-cultivadas-dentro-de-florestas-no-maranhao.ghtml> . Acesso em 23 ago. 2023.

G1. Mais de 7,5 toneladas de maconha são destruídas na zona rural de Grajaú, no Maranhão. 11 nov. 2023d. Disponível em: https://g1.globo.com/google/amp/ma/maranhao/noticia/2023/11/11/cerca-de-750-kg-de-maconha-sao-apreendidos-em-povoado-no-ma.ghtml#amp_tf=De%20%251%24s&aoh=16998335622045&csi=0&referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com . Acesso em 14 nov. 2023.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos nos Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara: a caça e o mundo dos awá-guajá**. 2010. 456 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GIRALDIN, Odair. “Os filhos plantados: a relação apinajé com as plantas cultivadas”. Simpósio Temático proferido no II Encontro Regional de História – Núcleo da Bahia, 28 de julho de 2004. 20 p.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GOLDMAN, Márcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de ilhéus. **Mana**, Rio de Janeiro, v.7 n.2, p.57-93, 2001.

GOMES, Dhiogo Rezende. **MÊ IXUJARÊNH - AUSÊNCIA, PRESENÇA E BUSCA: O ENSINO DE HISTÓRIA NA ESCOLA INDÍGENA TEKATOR DO POVO PANHĨ - APINAJÉ**. Orientador: Cleube Alves da Silva. 2016. 185 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ensino de História, PPGEHIST, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2016.

GOMES, Mércio Pereira. **Guajajara bloqueiam BR 226**. 2007. Disponível em: <https://merciogomes.blogspot.com/search?q=bloqueio> . Acesso em: 4 jun. 2021.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, [1977] 2002.

GOMES, Mércio Pereira. Porque índios brigam com posseiros: o caso dos índios Guajajara. In: DALLARI, Dalmo de Abreu; CUNHA, Manuela Carneiro da; VIDAL, Lux (Org). **A questão da terra indígena**: cadernos da Comissão Pró-índio/SP. Nº2. São Paulo: Global Editora, 1981. p.51-56.

GONTIÈS, Bernard; ARAÚJO, Ludgleydson Fernandes de. Maconha: uma perspectiva histórica, farmacológica e antropológica. **Mneme**: Revista de humanidades, [s. l.], v. 4, n. 7, p. 47-63, 2003.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 139-150.

GOW, Peter. **An Amazonian Mith and Its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRAHAM, Laura R. Citando Mario Juruna: Imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 271-232, 2011.

GROS, Frédéric. A vergonha revolucionária. In: GROS, Frédéric. **A vergonha**: um sentimento revolucionário. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 160-172.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu editora, 2022.

HÉBETTE, Jean (org.). **O cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

HENMAN, Anthony Richard. A guerra as drogas é uma guerra etnocida: um estudo do uso da maconha entre os índios Tenetehara do Maranhão. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 37-48, nov. 1983.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2000/inicial>. Acesso em 25 ago. 2023.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/inicial>. Acesso em 25 ago. 2023.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Brasileiro de 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2022/inicial>. Acesso em 25 ago. 2023.

ÍNDIOS armados interditam rodovia que cruza reserva. Gazeta de Cuiabá, Cuiabá, 29 mai. 2005. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/15786>. Acesso em: 18 ago. 2023.

ÍNDIOS libertam Delegado em B. do Corda. O Estado do Maranhão, São Luís, ano 1992, 16 mai. 1992. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/indios-libertam-delegado-em-b-do-corda>. Acesso em: 18 ago. 2023.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Repensando o social. In: INGOLD, Tim. **Antropologia**: para que serve?. Petrópolis: Vozes, 2019b. p. 46-59.

INGOLD, Tim. Sobre levar os outros a sério. In: INGOLD, Tim. **Antropologia**: para que serve?. Petrópolis: Vozes, 2019a. p. 7-19.

IPRI - INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS INTERNATIONAL; APIB - ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena**. Brasil: Indigenous Peoples Rights International, 2021. 168 p. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2021/05/UMA-ANATOMIA-DAS-PRA%CC%81TICAS-DE-SILENCIAMENTO-INDI%CC%81GENA-1.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2022.

RAPPAPORT, Joanne. **Utopias Interculturais: Intelectuais Públicos, Experimentação Cultural e Pluralismo Étnico na Colômbia**. Durham: Duke University Press, 2005.

KOPENAWA, Davi. De uma epidemia a outra. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p.157-164.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adir o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Ideias para um mundo em desencanto. In: OLIVEIRA, Antonio Leal de; RIBEIRO, Marcia; REY, Laura del. **Cajubi: ruptura e reencantamento**. São Paulo: Incompleta, 2021. p. 100-108.

KRENAK, Ailton. Nossos ancestrais. In: KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do bem viver**. [S.I.]: Cultura do Bem Viver, 2020. p. 27-30.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.23-32.

KRENAK, Ailton. Discurso na Assembleia Nacional Constituinte 1987. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros: Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p.30-35.

KRENAK, Ailton. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo Luiz de Oliveira. (Org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG**. Belo Horizonte: UFMG - Faculdade de Educação, 2012. p. 114-131.

KUSUMOTO, Meire. Na minha aldeia, as mulheres são iguais aos homens. **Veja**, São Paulo: Abril, 4 fev. 2017. Disponível em: <https://complemento.veja.abril.com.br/primeira-pessoa/na-minha-aldeia-as-mulheres-sao-iguais-aos-homens.html#:~:text=Na%20aldeia%2C%20fazemos%20as%20mesmas,%C3%A0s%20vezes%20pelo%20pr%C3%B3prio%20namorado>. Acesso em: 5 mai. 2021.

LANDA, Mariano Báez; ALVAREZ, Gabriel O. (Org.). **Olhar in(com)formado: teorias e práticas da antropologia visual**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LARAIA, Roque de Barros. **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. **Revista de Antropologia - USP**, São Paulo, v. 57 n. 1, p.11-31, 2014.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?:** como se orientar politicamente no antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LEONEL, Mauro. O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. **Estudos avançados**, [s. l.], v. 40, n. 14, p. 231-250, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Como morrem os mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Ubu, 2017b. p. 270-238.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Ubu, 2017a. p. 13-38.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Lévi-Strauss nos anos 90:** voltas ao passado. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 107-117, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O tempo reencontrado. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 2008. p.243-272.

LIMA COELHO, José Rondinelle. **Cosmologia Tenetehara Tembê:** (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no alto rio Guamá. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado) Curso de Antropologia Social, PPGAS, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz:** poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

LOLLI, Pedro Augusto. A história reintroduzida: temporalidade e ação humana. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 18, p. 181-190, 2009.

LOPES, Heliabe Coelho. Diálogos e reflexões: o manejo de substâncias naturais pelos Tentehar-Guajajara da T.I Morro Branco. Orientador: Dhiogo Rezende Gomes. 2023. TCC (Especialização) - Curso de Gestão e Educação Ambiental, Universidade Federal do Maranhão, Grajaú, 2023.

MA– Povos indígenas da TI Alto Turiaçu cansam de ameaças à sua segurança e a seu território e desistem de esperar a atuação do poder público. 2023. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ma-povos-indigenas-da-ti-alto-turiacu-cansam-de-ameacas-a-sua-seguranca-e-a-seu-territorio-e-desistem-de-esperar-a-atuacao-do-poder-publico/>. Acesso em: 14 set. 2023.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; ANDRADE, José Agnello de. **Uma experiência de etnologia urbana:** a presença indígena em cidades da Amazônia. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (Orgs.). Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. Terceiro Nome, 2013. p. 45-74.

MARTÍNEZ, Isabel. Crear un mundo caminando. Tarahumaras: el camino, el hilo, la palabra. **Revista-Libro Artes del México**. México, D.F, março de 2014. p.38-49.

MARTÍNEZ, María Isabel Ramírez. **Teoría etnográfica**. Crónica sobre la antropología rarámuri, edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020 (Serie Antropológica 28). Disponível em www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/717/teoria_etnografica.html

MARTINS, Larissa dos Santos. **Os filhos de Maíra**: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”. 2019. 128 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a. p.191-335.

MAUSS, Marcel. Técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017b. p. 419-444.

MBEMBE, Achille. Existe um só mundo. In: MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018a. p. 309-315.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, Estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018c.

MBEMBE, Achille. O devir-negro do mundo. In: MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018b. p. 11-26.

MELATTI, Júlio César. Resenha de GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca de liberdade. Petrópolis: Vozes, 2002. Revista de Antropologia-USP, São Paulo, V.46, n 2003.

MELO, Vanice Siqueira de. **Cruentas guerras**: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII. Orientador: Rafael Chambouleyron. 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lúcia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; URBANO, Elisa; PATAXÓ, Genilson dos Santos. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, set. 2019.

MIRANDA, Nice Hellen Mateus Oliveira; CORRADI, Analaura. A utilização das mídias sociais on-line pelo povo indígena Tembé-Tenetehara durante a Festa do Moqueado. **Contra corrente**, [s. l.], n. 17, p. 148-167, 2021.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida**: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. 2017. 205 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.237-249.

MONTEIRO, John Manuel. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994b. p. 105-120.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994a.

MONTEIRO, Lirian Ribeiro; GUAJAJARA, Taynara Caragiu. Cantoria Guajajara: resistência em tempos de pandemia. **Vukápanavo**: Revista Terena, [s. l.], n. 4, p. 251-260, 2020.

MOTT, Luiz. A inquisição no Maranhão. In: SEMANA DE HISTÓRIA, 1993, UFMA. Anais [...]. São Luís: ANPUH, 1993. p. 45-73, Disponível em: http://snh2017.anpuh.org/resources/download/1245522207_ARQUIVO_luizmott.pdf. Acesso em: 10 ago. 2023.

NAVARRO, Cristiano. Tratados como agressores, Guajajara convivem com terror e morte anunciada. **Porantim**, Brasília: CIMI, ano 2005, n. 276, p. 8-9.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário tupi antigo**: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global, 2015.

NETO, Carlos de Araújo Moreira. Apresentação. In: GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, [1977] 2002.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora/Edusp, 2022.

NEVES, Gabriel Cavalcanti. **Procedimentos de aproximação e o conceito de aproximação estabilizada**. 2020. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Aeronáuticas, Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2020.

OLIVEIRA, Aline Ribeiro de. Maricauá, liamba e dirijo: práticas criminalizadas em torno das substâncias psicoativas no pensamento social no Amazonas (1950-1970). 2022. 122 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus (AM), 2022.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. "**A caneta é nossa borduna**": um estudo etnográfico sobre as experiências indígenas Tenetehara/Gujajajara no ensino superior no Maranhão. 2018. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. "**O nosso governo**": os Ticuna e o regime tutelar. Brasília: Marco Zero, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: MEC/LACED/Museu Nacional, 2006.

PACHÊCO FILHO, Alan Kardec Gomes. **Varando mundos**: navegação no Vale do Rio Grajaú. São Luís: Editora UEMA, 2016.

PALMEIRA, Moacir. Eleição municipal, política e cidadania. In. PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César (Org.). **Política no Brasil**: visões de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004. p.137-150.

PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César. Introdução. In. PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César (Org.). **Política no Brasil**: visões de antropólogos. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004. p.9-24.

PATRIOLINO, Luana. Correio Brasiliense. Caciques ‘levam bolo’ da Eletronorte após suspensão de obra em terras indígenas. 27 abr. 2023b. Justiça. Disponível em: <https://www.correiobrasiliense.com.br/politica/2023/04/5090477-caciques-levam-bolo-da-eletronorte-apos-suspensao-de-obra-em-terras-indigenas.html> . Acesso em 2 mai. 2023.

PATRIOLINO, Luana. Correio Brasiliense. TRF-1 suspende obra da Eletronorte em comunidades indígenas. 25 abr. 2023a. **Justiça**. Disponível em: <https://www.correiobrasiliense.com.br/politica/2023/04/5089996-trf-1-suspende-obra-da-eletronorte-em-comunidades-indigenas.html>. Acesso em 2 mai. 2023.

PEIRANO, Mariza. Antropologia política, ciência política e antropologia da política. **Série Antropologia**: Três ensaios breves, Brasília, v. 231, p. 15-26, 1997.

PEREIRA, Dayane Renata Silva. “Temos que juntar o conhecimento”: professores indígenas e interculturalidade. 2015. 122 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

PEREIRA, Laudovina Aparecida; CASTRO, Darlene Teixeira. Povos indígenas: violência na mídia, violência da mídia. In: JR, Gilson Pôrto. (Org.). Comunicação e ensino: experiências e discussões. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 63-85.

PIAGET, Jean. **O estruturalismo**. São Paulo: Difel, 1979.

PISSOLATO, Elizabeth. Marshall Sahlins (1930-). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (Org.). **Os antropólogos**: de Edward Tylor a Pierre Clastres. Petrópolis: Vozes, 2015. p.265-281.

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena**: 500 anos de luta. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

RAPPAPORT, Joanne. Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralismo in Colombia. Durham: Duke University Press, 2005.

RAPPAPORT, Joanne. MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA: la epistemología de la etnografía en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 43, p.197-229, dez. 2007. Anual.

REIS, José Carlos. História da história (1950/1960): história e estruturalismo - Braudel versus Lévi-Strauss. In: REIS, José Carlos. **Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: FGV, 2012. p. 171-184.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

RIBEIRO, Florbela Almeida. **Política Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena**. 2009. 172 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2009.

RODRIGUES, José Carlos. Lévi-Strauss (1908-2009). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina. **Os antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres**. Petrópolis: Vozes, 2015. p.167-180.

ROSA, J. G. Primeiras estórias. 15. ed., 3. impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001 (edição digital). Disponível em: <https://www.osaberdigital.com.br/wp-content/uploads/2023/03/Primeiras-Estorias-Joao-Guimaraes-Rosa.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SÁ, Maria José Ribeiro de. **Na escola da floresta: pedagogias tentehar**. Orientador: Maria da Conceição Xavier de Almeida. 2021. 204 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Centro de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SÁ, Maria José Ribeiro de; ALMEIDA, Maria Conceição de. Mito e educação na ancestralidade tentehar. **Rev. FAEEBA: Ed. e Contemp**, Salvador, v. 67, n. 31, p. 127-142, 2022.

SAAD, Luísa. **"Fumo de negro": a criminalização da maconha no pós-abolição**. Salvador: EDUFBA, 2019.

SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SAHLINS, Marshal. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

SANTANA DA SILVA, Cintia Maria; MARTINS, Marci Fileti. A mulher Tenetehára contemporânea: identidade étnica, gênero e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 101-128, jul. 2019.

SANTOS, Lucas Keese dos. **A esquiva do xondaro**: movimento e ação política Guarani Mbya. São Paulo: Elefante, 2021.

SARMENTO, Ismatônio de Castro Sousa. **TA’P? CUHE MEHE HETA TETEA’U MY’AR, ZE’ENGAR, TENTE HAR CURY**: memórias do tempo da aldeia entre os Guajajara em Barra do Corda - MA. 2018. 159 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2018.

SCHRÖDER, Peter. Guajajara - Povos Indígenas no Brasil. [S.l.]. Instituto Socioambiental, 2002. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara#Demografia>. Acesso em: 16 jan. 2022.

SCHRODER, Peter. **União e Organização**. Bonn Holos-Verl, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. **Cadernos de Campo**, Campinas, p. 126-133, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SENA, Wagner Pereira. **Relatório de viagem**. Brasília: FUNAI, 2003.

SILVA, André Brasil da. **PESQUISA E ENSINO DE HISTÓRIA LOCAL**: vivência de ensino e aprendizagem na Escola Unidade Integrada Enoc Vieira em Barra do Corda-MA. 2020. 142 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ensino de História, PPGEHIST, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2020.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. **Terras indígenas no Brasil**: Terra Indígena Cana Brava. 2021. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3637>. Acesso em: 14 ago. 2021.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. **Terras indígenas no Brasil**: Terra Indígena Alto Turiaçu. 2023. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3575#direitos>. Acesso em: 14 set. 2023.

SOUZA, Renato. Correio Brasiliense. Dois indígenas morrem em atentado no Maranhão. 7 dez. 2019. Brasil. Disponível em: <https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/12/07/interna-brasil,812361/dois-indigenas-morrem-em-atentado-no-maranhao.shtml>. Acesso em 5 mai. 2023.

SOUZA MARTINS, José de. **Frenteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

SMITH, Linda Tuhwai. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SURRALÉS, Alexandre. ¿Es posible el mestizaje sin humanidad?: a propósito de las diferencias ontológicas en la Amazonia indígena. In: OLLER, Montserrat Ventura i; VIDAL-FOLCH, Ariadna Lluís i; CORTE, Gabriela Dalla. (Org.). **La frontera**: entre límits i ponts. Barcelona: Casa Amèrica Catalunya, 2006. p. 175-186.

TORRES E SILVA, Isabela Cristina. **De Tupã a Jesus**: a influência do cristianismo entre os Guajajara da aldeia Bacurizinho - Grajaú/MA - (1949-2018). 2018. 153 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Memória: Linguagem e Sociedade, Programa de Pós-Graduação em Memória, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2018.

TSING, Anna Lowenhaupt. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. In: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (Org.). **Antologia afro-indígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Piseagrama/Ubu, 2023. p. 179-192.

TV GLOBO. Jornal Nacional. Edição do dia 15 de maio de 1992. Vídeo: 3min33s. 31 jan. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FGhjDO_nDBA&t=36s . Acesso em: 10 dez. 2022

TV MIRANTE. JMTV. No rumo do caos: as péssimas condições da BR-226. Vídeo: 5min58s. 12 mar. 2021a. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9345302/> . Acesso em: 15 abr. 2021.

TV MIRANTE. JMTV. No rumo do caos: BR-316 e a situação crítica entre Santa Inês e Zé Doca. Vídeo: 5min04s. 11 mar. 2021b. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/9341860/> . Acesso em: 15 abr. 2021.

UBIALLI, Carlo. **O Deus nômade**: o mundo espiritual dos Guajajara. São Luís: Associação Carlo Ubialli, 2005.

UBIALLI, Carlo. **O filho de Ma'ira**. Quito: Abya-Yala, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. Caminhos e descaminhos da história. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 441-450.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIEIRA, Suzane de Alencar. **Entre risos e perigos**: Artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada**. Aceno, [S.I], p. 247-264, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. **Sopro**: panfleto político-cultural, [s. l.], n. 51, p. 3-10, mai. 2011 Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n51.html>. Acesso em: 11 jul. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo [palestra]. Ciclo UFMG 90 Anos. Belo Horizonte. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_PfE54pj1wU. Acesso em 24 de set. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. Mana. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os Índios Tenetehara**: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: MEC/Serviço de Documentação, [1949] 1961.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WATTS-POWLESS, Vanessa. LUGAR-PENSAMENTO INDÍGENA E AGÊNCIA DE HUMANOS E NÃO HUMANOS (A PRIMEIRA MULHER E A MULHER CÉU EMBARCAM NUMA TURNÊ PELO MUNDO EUROPEU!). **Espaço ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, 2017.

ZANNONI, Claudio. A mulher e as plantas. **Tellus**, Campo Grande, v. 2, n. 2, p. 73-91, abr. 2002.

ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão**: o dinamismo tenetehara. Brasília: CIMI, 1999.

ZANNONI, Claudio. **O dinamismo social do povo Tenetehara**. São Luís: Edição do Autor, 2021. Prefácio e contribuição de Cintia Guajajara. Disponível em: https://www.academia.edu/70457366/O_dinamismo_social_do_povo_Tenetehara_Claudio_Zannoni . Acesso em: 08 set. 2022.

ZANNONI, Claudio; BARROS, Maria Mirtes dos Santos. A voz dos espíritos: uma abordagem sobre o maracá em sociedades indígenas do maranhão. **Cad. Pesq.**, São Luís, v. 19, n. 2, p. 27-32, maio 2012.

ZUKER, Fábio Osias. **Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los:** ensaios de antropologia política no Baixo Tapajós. Orientador: Renato Sztutman. 2022. 385 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.