

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ISMATÔNIO DE CASTRO SOUSA SARMENTO

**TA'P? CUHE MEHE HETA TETEA'U MY'AR, ZE'ENGAR, TENTEHAR CURY:
MEMÓRIAS DO TEMPO DA ALDEIA ENTRE OS GUAJAJARA EM BARRA DO
CORDA-MA**

Teresina, 2018.

ISMATÔNIO DE CASTRO SOUSA SARMENTO

**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**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Dr.^a Jóina Freitas Borges

Teresina, 2018.

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S246m Sarmento, Ismatônio de Castro Sousa.
Ta'p? cuhe mehe heta tetea'u my'ar, ze'engar, tentehar
cury: memórias do tempo da aldeia entre os Guajajara em
Barra do Corda-MA / Ismatônio de Castro Sousa
Sarmento. – 2018.
158 f. : il

Dissertação (Mestrado em Antropologia) –
Universidade Federal do Piauí, 2018.
Orientação: Profa. Dra. Jóina Freitas Borges.

1. Indígenas. 2. Guajajara. 3. Memória. 4. Identidade.
5. Barra do Corda. I. Título.

CDD 980.41

ISMATÔNIO DE CASTRO SOUSA SARMENTO

TA'P? CUHE MEHE HETA TETEA'U MY'AR, ZE'ENGAR, TENTEHAR CURY:
MEMÓRIAS DO TEMPO DA ALDEIA ENTRE OS GUAJAJARA EM BARRA DO
CORDA-MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia da Universidade
Federal do Piauí, como requisito para a
obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Dr.^a Jóina Freitas Borges

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Jóina Freitas Borges (UFPI/PPGANT – Presidente)

Prof.^a Dr.^a Márcia Leia de Castro Pereira (UFPI/PPGANT – Membro Interno)

Prof. Dr.^a Elizabeth Maria Beserra Coelho (UFMA – Membro Externo)

“O material etnográfico sobre o qual a Antropologia trabalha é quase sempre o resultado da atividade singular do pesquisador no campo, num momento específico de sua trajetória pessoal e teórica, de suas condições de saúde e do contexto dado, e essa atividade é exercida sobre um grupo social que se encontra num certo momento de seu próprio processo de transformação. O contato é comumente difícil para ambas as partes, e se a Antropologia pode reivindicar qualquer validade dentro da contingência da pesquisa de campo na qual se baseia, isso se deve apenas à dificuldade do trabalho e à dedicação a uma teoria e a um método por parte do pesquisador, e a muita paciência por parte do grupo com o qual está trabalhando”

(Anthony Seeger).

DEDICATÓRIA

Para mim, esse é o momento em que faltam as palavras. Talvez, pelo valor que possui cada palavra dita ou não-dita, pois como afirmou o poeta Victor Hugo, “as palavras têm a leveza do vento e a força da tempestade”. Sendo assim, desejo que todas as palavras escritas ou silenciadas neste trabalho, falem ao coração dos leitores, seja na leveza que acalenta, sensibiliza a alma, seja na intempestividade que desperta, retirando as certezas do lugar comum. Espero, sinceramente, que essas palavras formem rizomas, fluam como um rio, escoem por afluentes e, ao pôr do sol, encontrem o horizonte intangível dos oceanos, seu devir infinito.

Dedico esta dissertação aos três seres humanos mais especiais de minha vida: minha mãe, minha esposa e minha filha, que está por nascer.

Thunnas Castro, minha mãe, obrigado por me ensinar a caminhar, a aprender com os erros, a valorizar a vida, amar ao próximo; obrigado por acreditar em mim, nos meus sonhos, sempre me transferindo a sua força inabalável de mulher guerreira. Tudo que sou, tudo que consegui até aqui e alcançarei amanhã, devo a sua existência em minha vida.

Cristiana Brandão, eu te amo, e não canso de dizer e repetir isso, nunca, por toda a eternidade. Obrigado por superar comigo a cada dia os momentos mais difíceis em nossas vidas. Obrigado pela compreensão nas noites e madrugadas que passei a fio por este mestrado. Obrigado pela dedicação, pelo seu companheirismo, pelo seu amor, pelas palavras de uma mulher amiga, confidente, psicóloga, que está comigo para tudo e em todas as horas.

Maria Alice, eu te amo mais que tudo, e com todo o sentimento que preenche o meu corpo. Você vale cada lágrima que derramo agora. Você é um milagre. Eu e a sua mãe lutamos tanto para te ter, por longos cinco anos. Foram tantos médicos, tratamentos ineficazes, testes negativos. Nunca me esqueço do médico, que disse que a chance de te termos era menor que 0,1 por cento. Filha, quando te vi pelo exame de ultrassom, no ventre da sua mãe, foi a maior felicidade da minha vida; ter ouvido seu coraçãozinho bater, foi lindo, emocionante. Amada filha, antes de você, se alguém me perguntasse quem era Deus, eu não saberia dizer quem é ou dar forma a este ser transcendente. Quando tu nasceres, poderei dizer que vejo Deus através dos teus olhos. Eu e a sua mãe vamos te amar, infinitamente, e cuidar com muito carinho de você. Serei para você o pai que nunca tive presente.

Faço menção, também, aos meus irmãos: Ismael Júnior e Állin Láuren. Aos meus sogros: Maria Nilda e José Ribamar. Aos meus cunhados: Ribamar Filho, Daiane Brandão, Daiana Brandão, Ana Brandão. À minha comadre Adriana, ao meu compadre Gene, aos meus afilhados e sobrinhos.

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas a quem agradecer, então com certeza não irei contemplar a todos, os que direta ou indiretamente, contribuíram para a conclusão do mestrado e para esta dissertação. Um trabalho que, afirmo veementemente, não é sobre os Guajajara, mas feito pelos Guajajara. Uma pesquisa dos sujeitos Guajajara, para o povo indígena Guajajara. São a eles quem devo os meus mais sinceros agradecimentos.

Raimar Pompeu, meu amigo e futuro padrinho da minha filha. Muitíssimo obrigado por ter aberto a mim estas portas. Eu que era até então um desconhecido para ti. Sem você, tal pesquisa seria algo impensável. Saiba que sempre poderás contar comigo. Ao mesmo tempo, agradeço à sua esposa e também minha amiga, Carla, pelos afetos gratuitos, que sempre cultivou por mim e pela Cris. Obrigado ao sr. João e a dona Veré, pai e mãe da Carla, por terem sido tão prestativos e me recebido com tanto carinho na sua residência em Barra do Corda. Me senti em casa. Enfim, a vocês a minha dívida eterna, impagável.

Agradecimentos especiais à dona Maria de Lourdes Pompeu, sr. Zequinha Pompeu e à Amalho Pompeu, o “Portuga”, ou “Indinho Maranhão”, como gosta de ser chamado. Dona Maria, que carinhosamente me chama de “meu filho”, o “Mardônio”. Muitíssimo obrigado por estarem ao meu lado em Barra do Corda e por terem comigo construído este trabalho. Foram momentos inesquecíveis. Sr. Zequinha, o que dizer sobre ele? É um guardião da cultura tentehar. Portuga tornou-se um grande amigo. As rotinas de trabalho de campo transformavam-se em momentos de grande descontração, com Portuga e o seu bom humor, sempre ao meu lado. Fiel escudeiro. Esta pesquisa é de vocês e para vocês. Espero que o nosso laço se estenda por muito tempo.

Agradecimentos especiais, também, a Edijar Guajajara. Um sábio Tentehar. Sempre muito alegre, esfuziante, Edijar Guajajara me deu o prazer de, com ele, compartilhar ricos momentos de aprendizado. Seus cantos serão lembrados por toda a minha vida. Edijar, tu és um patrimônio do povo e da cultura tentehar.

Agradeço muito aos demais sujeitos, que comigo escreveram esta etnografia: Alzira Guajajara, Lindalva Amorim, Regiane Amorim, Emília Amorim, José Virgulino Pompeu, Rosa Faustino Guajajara, Maria Rita Amorim, Lindonesa Amorim, Kalwiro Pompeu Guajajara, Alderico Pompeu, e tantos outros que tive a oportunidade de conhecer. Gratidão.

Agradecimento, mais que especial, à minha amiga e orientadora Jóina Freitas Borges. Por ter acreditado em mim, por ter me apontado os caminhos certos a seguir, não apenas na pesquisa, mas na minha vida. Serei eternamente grato, e espero que a nossa amizade perdure.

RESUMO

A cidade de Barra do Corda compreende um dos principais núcleos de população indígena da região Norte-Nordeste do Brasil. A presente etnografia tem como pretensão refletir sobre o papel desempenhado pelas memórias dos sujeitos da etnia Guajajara nos processos identitários, que se constroem sob o terreno das relações de contato interétnico, em um contexto urbano. Pensar como as representações cosmológicas do passado experienciado na aldeia influem, direta ou indiretamente, nas práticas culturais e, sobretudo, na afirmação social da identidade étnica dos indígenas Guajajara, moradores da cidade de Barra do Corda, é o objetivo ao qual se dirige este trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas; Guajajara; Memória; Identidade; Barra do Corda.

ABSTRACT

The city of Barra do Corda comprises one of the main centers of indigenous population in the North-Northeast region of Brazil. The present ethnography intends to reflect on the role played by the memories of the subjects of the Guajajara ethnicity in the identity processes that are constructed under the terrain of interethnic contact relations, in an urban context. To think how the cosmological representations of the past experienced in the village directly or indirectly influence cultural practices and, above all, the social affirmation of the ethnic identity of the Guajajara Indians, who live in the city of Barra do Corda, is the objective of this work.

KEY-WORDS: Indigenous peoples; Guajajara; Memory; Identity; Barra do Corda.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 - Dona Maria de Lourdes, esposo e filho na aldeia Juriti	30
Figura 02 - Dona Lindalva e familiares	32
Figura 03 - “Portuga” na prévia de carnaval do balneário Guajajara	50
Figura 04 - Pai e filho no dia do índio	52
Figura 05 - Família Guajajara no dia do índio	52
Figura 06 - Meninas-moças em apresentação cultural no dia do índio	54
Figura 07 - Lideranças Guajajara ao lado do prefeito de Jenipapo dos Vieiras	54
Figura 08 - Morada da Universidade	56
Figura 09 - Família Guajajara do Tamarindo	57
Figura 10 - Mel pendurado na cumeeira da casa	96
Figura 11 - Cuia ornamental para servir o mel	96
Figura 12 - Vicente Ramu’i junto aos seus netos e bisnetos	98
Figura 13 - Mulher enfeitada para a festa.....	100
Figura 14 - Garoto é pintado pela mãe	100
Figura 15 - Indumentárias para a festa do mel	102
Figura 16 - Preparativos: mel misturado à água	103
Figura 17 - Fabiana bebe o mel na casa-grande	104
Figura 18 - Batismo das crianças com o mel.....	105
Figura 19 - Batismo dos não-indígenas com o mel; à esquerda o xamã	106
Figura 20 - Tocaia das meninas-moças cercada por crianças curiosas	116
Figura 21 - Mulheres customizam as saias do ritual	117
Figura 22 - Jirau com a carne moqueada.....	117
Figura 23 - Meninas-moças preparando-se para sair da tocaia	118
Figura 24 - Danças do <i>wira’ohaw</i>	119
Figura 25 - Meninas-moças ao amanhecer do dia	120
Figura 26 - Zequinha Pompeu em entrevista.....	127
Figura 27 - Alderico Pompeu em sua aldeia.....	127
Figura 28 - Entrevista à Edijar Guajajara na aldeia Sardinha.....	134
Figura 29 - CTL/FUNAI de Barra do Corda	139
Figura 30 - Lindonesa Amorim junto à sua filha, prima e mãe, Maria Rita.....	143
Figura 31 - Artesanato de Edijar Guajajara	146
Figura 32 - Culinária Guajajara em exposição	146

LISTA DE SIGLAS

AGRITEC – Feira de Agricultura Familiar e Agrotecnologia do Maranhão

APIB – Articulação dos povos indígenas do Brasil

BPC – Benefício de Prestação Continuada

CASAI – Casa de Saúde do Índio

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

COAPIMA – Coordenação das Organizações e Articulações

CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena

CPHNAMA – Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CTL – Coordenação Técnica Local

DIASI – Divisão de Atenção à Saúde Indígena

DSEI/MA – Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão

ELETRONORTE – Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ISA – Instituto Socioambiental

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PNHR – Programa Nacional de Habitação Rural

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PROUNI – Programa Universidade para Todos

PSF – Programa Saúde da Família

SAF – Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário

SECTUR/MA – Secretaria de Estado da Cultura e do Turismo do Maranhão

SEDUC/MA – Secretaria de Educação do Governo do Estado do Maranhão

SESAI/MA – Secretaria Especial de Saúde Indígena do Maranhão

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SUS – Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 OS SUJEITOS GUAJAJARA E A HISTÓRIA DE BARRA DO CORDA	30
2.1 Os sujeitos da etnografia	30
2.2 Os Guajajara ontem e hoje	34
2.3 Os Guajajara na história de Barra do Corda	39
3 O INDÍGENA NA CIDADE	45
3.1 Uma cidade indígena: O lazer, o comércio e a política nas relações entre indígenas e barra- cordenses	45
3.2 Discursos sobre educação e a experiência indígena na cidade de Barra do Corda	55
3.3 A identidade em causa na relação aldeia e cidade: os desejos de memória Guajajara.....	70
4 MEMÓRIAS DO TEMPO DA ALDEIA	82
4.1 “Era muita roça, muita caça, índio não adoecia desse tanto”: agricultura, etnobotânica e etiologia na cosmologia Guajajara	82
4.2 Memórias do tempo das festas: a festa do mel e a festa da menina-moça	90
4.3 Discursos sobre a Missão Capuchinha do Alto Alegre	121
5 RELAÇÕES E QUESTÕES POLÍTICAS DOS INDÍGENAS NA CIDADE	129
5.1 As relações indígenas com as instituições municipais e os órgãos indigenistas	129
5.2 Pontes para o futuro: demandas socioculturais e a organização política Guajajara na cidade de Barra do Corda.....	147
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS	155

1 INTRODUÇÃO

Para um aprendiz de etnógrafo, as primeiras palavras de um trabalho etnográfico são sempre as mais difíceis. Até bem pouco tempo, há alguns meses atrás, os indígenas Guajajara eram para mim apenas uma experiência possível, um projeto etnográfico, um conjunto de informações bibliográficas, anteriormente e posteriormente coletadas, sobretudo, meu sonho particular como um antropólogo. Desde então, se seguiram seis viagens de campo para Barra do Corda e aquele fenômeno, que parecia ainda um tanto quanto “petrificado” no tempo pelas fotografias dos livros, tornou-se tangível em corpo, linguagem e movimento.

Começo essa etnografia prestando uma singela homenagem à arte de escrever. Obviamente, em se tratando de ciência, não estou inventando um jogo qualquer de palavras ou acabamento literário de caráter poético. Estou fazendo referência, ou melhor, reverência às palavras geradoras de um trabalho antropológico ainda por nascer. Como em muitas produções etnográficas, minha pesquisa se inicia nas primeiras linhas de um diário de campo, que, como em qualquer diário, o que se inscreve são as páginas de uma vida, mais propriamente, de vidas. Pois bem, tal qual, como no meu inseparável diário, este é um momento criador; na verdade, pelo menos metaforicamente, *uma criança que acaba de vir ao mundo*.

Neste processo de gestação contínua, o pesquisador, os sujeitos e o campo não o são em si e a si mesmos – categorias dadas –, pré-constituídas, pré-concebidas. Dito de modo mais inteligível, Barra do Corda não era ainda, pelo menos em princípio, o campo de pesquisa que viria a sê-lo para mim. Seria preciso, literalmente, *fazer campo*. Expressão que denota, muito além do raio de atuação e ação do pesquisador-etnógrafo, o próprio processo de fabricação do campo de pesquisa. Deveras, o campo não é, diferentemente do modo como muitas vezes é percebido na antropologia, um já-feito. O *fazer campo* envolve todo um conjunto de símbolos, acontecimentos, atravessamento de corpos, experiências, sujeitos-atores, controles sociais, desejos em causa, interesses, forças imponderáveis. Em suma, um lugar de dimensões e elementos particulares. O *vir-a-ser campo*, enquanto projeto de um antropólogo, empreendimento etnográfico, subjaz desse processo intensivo do *fazer campo*, isto é, de fazê-lo tornar-se campo. Por certo, o campo não emerge de um mero *estar lá* (intransitivo), senão de um *fazer lá ou aqui* (transitivo).

Geertz (2009) trata deste dilema que toca à maioria dos antropólogos. Segundo o autor, a visão arraigada de que a literatura antropológica dispõe de um grande poder de convencimento, de persuasão (aparência de verdade textual), advém da construção de uma ideia fixada como mantra entre os produtores e leitores de etnografias, a saber, o caráter factual que

permeia as pesquisas em antropologia. São textos que costumam suprimir, previamente, quaisquer outras possibilidades dedutivas, em virtude de estarem substancializados na abundância de dados descritivos conseguidos *in loco*, o que se supõe, justificaria a consistência de seus argumentos teóricos. A rigor, buscam frear ceticismos e comprovar a inexistência de qualquer sintoma contraproducente. Este espectro mítico segundo o qual o leitor estará inclinado a acreditar no que os antropólogos dizem – como as coisas realmente acontecem em uma determinada cultura –, resulta da condição, destes, terem “verdadeiramente” penetrado o epicentro de uma outra forma social de viver, estando lá em carne, osso e sangue. O que se pode extrair de tal constatação, segundo o autor? Não é razoável encarar a produção etnográfica a partir deste ângulo – do *estar lá* – e incorrer nos riscos de assumir toda a carga simbólica, mediante a qual os textos antropológicos são, de certa maneira, atestados de verossimilhança, axiomáticos, pelo fato de estarem sustentados na ideia da presença física de seus autores, no campo de pesquisa, *in actum*.

A noção de *fazer campo* que trago a esta introdução, no entanto, vai muito além da legitimação do laço presencial, centrado na figura do ávido pesquisador que viaja a outros lugares e retorna ao seio profissional acadêmico com as informações “certas”. Na prática, trata-se menos da condição de “ter estado” e muito mais de uma questão de “como fazer”, estando lá ou aqui. Ao invés de simplesmente descrever estando lá, o fazer põe ênfase nos processos de agenciamento e nos efeitos (emocionais, morais, psíquicos, políticos, etc.) desencadeados em relação aos sujeitos e eventos descritos. A questão fundamental não seria desqualificar a importância do trabalho de campo, mas modificar o ponto de vista do nosso campo analítico. O antropólogo aqui desloca-se da posição de um artista que idealiza o seu projeto, trabalhado no sentido de uma forma-futuro, preestabelecida, para a de um *bricoleur*, que trabalha com os materiais disponíveis; menos preocupado com resultado (o produto final), e mais interessado nas etapas do processo de feitura do todo (combinação totalizante).

Tendo em vista estes aspectos reflexivos, de fato, o que seria o campo? Um campo profissional? Onde se desenvolve o trabalho de pesquisa e, portanto, também, um campo laboratorial¹. Um campo de batalhas, ou seja, de disputas e em disputa, onde se vive e morre diariamente? Ou seria um campo de agri(culturas), no qual, em sentido metafórico, são plantadas as sementes que, no transcurso do *fazer campo*, darão vida ao texto etnográfico? Ou

¹ Comumente, de forma equivocada, os antropólogos se remetem ao campo através da expressão: “meu campo de pesquisa”.

ainda um campo literário², na medida em que, em certo sentido, nele, estão imbricados personagens, biografias, falas, fios de histórias comuns envolventes e, não obstante, uma narrativa de fundo, de estilo literário próprio: a escrita antropológica? Sem querer me alongar nas perguntas, pode-se dizer, de maneira afirmativa, que a noção de campo (o signo) está compreendida em todas estas e em outras múltiplas formas de significações. Assim sendo, enquanto uma das principais engrenagens constitutivas do fazer etnográfico, a dimensão do campo, prescreve domínios que estão para além do próprio bojo da ciência antropológica³.

O trabalho de campo em antropologia, entretanto, diferentemente de outras áreas do conhecimento, envolve uma profunda imersão na vida cotidiana dos grupos sociais, aos quais o etnógrafo se dedica a pesquisar. *Ad hoc*, a observação participante – experimentação física, intelectual e intersubjetiva no processo de tradução cultural – tenha sido alçada à posição de método privilegiado na concepção das etnografias. Modelo por excelência da antropologia moderna, ela legitimou – porquanto um de seus efeitos – a imanência da autoridade etnográfica (Clifford, 2014). Neste sentido, diante das mudanças no plano ético e político⁴, identificadas nos contextos em que são desenvolvidas as pesquisas em antropologia na contemporaneidade, Albert (2014), alvitrou o emprego do método de participação observante, em lugar da clássica observação participante, como forma de superação da autoridade etnográfica e de outras ilusões epistemológicas, nas quais a antropologia, durante muito tempo, se baseou. De modo que, nela, o pesquisador não é tão somente o observador distante, que participa da vida social “do lado de fora”, apenas para apreendê-la, compreendê-la, interpretá-la e traduzi-la de acordo com a

² Essa espécie de ficção literária, com foros de ciência social, é exatamente aquilo que dá vida ao etnógrafo. Importante explicitar, a ideia da antropologia como ficção, que trago aqui, surge nos termos de Geertz (2015), para o qual a antropologia está compreendida entre os esforços de construção literária, que partem das experiências diversas dos etnógrafos. A antropologia é ficção, ou seja, uma criação intelectual, uma descrição densa, dotada de estilo próprio; uma dada maneira de produzir textos mediante as interpretações de uma cultura específica; jogo sintético de palavras, de segunda ou terceira mão; retórica, cuja loquacidade situa-se antes de tudo, não, exatamente, no modo como os fatos e os sujeitos estão ordenados, de modo a conduzir o leitor a aproximar-se da realidade, mas no poder de convencimento que o etnógrafo literato confere à ficção que elaborou.

³ Pulman (2007), propôs que, a despeito dos antropólogos traduzirem as suas experiências vividas em um saber sobre o campo, reinscrito sob a forma textual, o campo (conceito, lugar, sujeitos, procedimentos de pesquisa, etc.), – assumido como lugar da etnografia – não pertence, originalmente, à ciência antropológica, quer dizer, não pode reificar-se como lugar-comum dos antropólogos. A noção de campo escapa ao perímetro da antropologia e, por excelência, pertenceria aos domínios da Geologia.

⁴ Diversas sociedades a partir dos anos de 1980, como é o caso dos ameríndios das terras baixas amazônicas, passaram a se constituir como sujeitos políticos em face da intervenção de governos nacionais e de organizações globais. Esse processo de descolonização interna, ofereceu novas perspectivas para a redefinição teórica e metodológica da etnologia. Confrontados acerca dos propósitos de seus estudos, bem como das consequências negativas que deixavam para o processo de autodeterminação (organização política, estratégias de resistência, luta por direitos, reconhecimento, etc.) dos povos tradicionais, os antropólogos se viram responsabilizados a prestar contas de seus trabalhos de pesquisa e assumir compromissos com a agenda (as demandas) de desenvolvimento e defesa dos interesses destas sociedades. Algo que se materializa na emergência do ativismo antropológico; de uma etnologia engajada (Albert, 2014).

constelação teórico-metodológica da disciplina. Na participação observante (muito mais que interacional, um método de viés colaborativo), o etnógrafo reconhece que não é o observador único de uma cultura diferente da sua, senão um sujeito entre muitos, para o qual se dirigem vários olhares observadores. Além disso, os seus interesses, enquanto pesquisador, são apenas parte de uma grande agenda de interesses políticos, na qual os demais sujeitos (longe de serem simples folhas em branco) – “os pesquisados” –, o elevam à condição de representante e mediador de suas demandas sociais (em algumas culturas ameríndias isso equivaleria a um processo de “domesticação/pacificação do branco⁵”). Não se trata, todavia, de ser o subsidiário de uma mera troca, antes, refere-se a um projeto comum, mais amplo, construído de acordo com os desejos e as necessidades dos múltiplos agentes participantes. Uma teia de relações na qual encontram-se ativamente envolvidos a pesquisa e o sujeito-pesquisador. Saímos da esfera de uma antropologia da alteridade comparada entre a cultura do antropólogo (moderno) e a cultura dos outros (não-modernos), para aquilo que se denomina, nas palavras de Albert (2002): “uma antropologia da antropologia do outro”.

Isto posto, em síntese, pode-se dizer que a etnografia resulta do diálogo incessante entre a teoria antropológica e o *fazer campo*. Neste sentido, o texto etnográfico – esse troféu simbólico para o antropólogo – representa nada mais, nada menos, que a síntese interpretativa, contextual, ficcional, de uma obra envolvente, na qual o pesquisador assume a posição de “diretor e ator/personagem”, inexoravelmente, relacionado às produções de potências e afetos entre os protagonistas. Imerso em cada cena (também nos cortes) de uma obra subjetivada que, de tão retalhada pelos detalhes minuciosos (peculiares e por vezes, exclusivos), de tão, intensamente, vivificada pelos sujeitos – cada um deles personagens únicos – transgride o caráter “canônico” (lógico, axiomático, objetivo, neutro, factual, etc.) daquilo que, por muitos anos, já fora presumido como base paradigmática e pressuposto teleológico das ciências humanas, quiçá da antropologia. Cada pesquisa etnográfica emerge como o resultado de uma trajetória teórica e empírica particular, a saber: as escolhas, leituras e estratégias metodológicas adotadas pelos antropólogos. Mas, também e, sobretudo, dos sujeitos; das vozes e performances corporais de pessoas, que, conjuntamente ao pesquisador, foram agentes no processo de construção do trabalho etnográfico.

No que tange a esta etnografia, sua trajetória inicia em março de 2016, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGANT) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Desde então, tenho dedicado meus esforços a investigar como e em que dimensão as memórias

⁵ Caso o pesquisador seja identificado como branco. Hoje, cresce cada vez mais o número de antropólogos indígenas, guiados pelo interesse de desenvolver estudos em suas próprias comunidades.

referentes à experiência do passado vivido na aldeia, implicam no processo de afirmação social da identidade étnica dos indígenas Guajajara, moradores da cidade de Barra do Corda, no estado do Maranhão.

O título deste trabalho, iniciado em *ze'egete* (“fala boa”), uma variação linguística Guajajara do tupi-guarani, “*Ta’p? Cuhe mehe heta tetea’u my’ar, ze’engar, tentehar cury*”, significa: “Na aldeia? Tinha muita caça, muita festa, tinha muito índio”. Frase que expressa, dentre tantas interpretações possíveis, um determinado tipo de percepção geral, comum, dos Guajajara (pelo menos no que tange à perspectiva dos narradores deste trabalho) acerca do passado vivido na aldeia; das lembranças mais frequentemente, e imediatamente acionadas pelos sujeitos e projetadas pela memória: o trabalho, as festas e a vida em comunidade. *Akwew ma’e rehe*, que significa: “aquilo que se lembra” na língua Guajajara – a memória, em outras palavras –, se configura como este elo propulsor do indivíduo no tempo; traduzida como um fenômeno social, que se reveste de um voltar ao passado a partir das necessidades e interesses construídos no contexto temporal presente (CANDAUI, 2016), possuindo, assim, um papel fundamental no processo de afirmação social das identidades (POLLAK, 1992). No caso dos Guajajara, sujeitos da pesquisa, os relatos e recordações, que me foram fornecidos, permitiram-me acessar alguns quadros recortados das experiências individuais no interior de eventos histórico-culturais.

Isto posto, a primeira etapa da pesquisa consistiu na escolha dos referenciais teóricos, que considere mais adequados à proposta do trabalho. O plano teórico-intelectual, primeiro dos três “ritos de passagem” pelos quais tem que passar o etnógrafo, segundo DaMatta (1985). A “segunda fase ritual” – o plano prático-coletivo – fora composta por dois meses de trabalho de campo, seccionados em seis viagens para Barra do Corda. A terceira fase da etnografia, o plano pessoal da escrita, como é classificada por Roberto DaMatta, compõe uma síntese teórica e empírica dos múltiplos arranjos etnográficos, que atravessaram e ajudaram a confeccionar o trabalho, que, como em toda etnografia, possui lacunas, “pontos cegos”, que permitem ao antropólogo ir adiante na descoberta. A pesquisa etnográfica é sempre uma obra inacabada. Essas três fases da produção etnográfica estão, intrinsecamente, relacionadas umas com as outras. Assim, tal divisão não é de todo modo cronológica e metodicamente rígida. Se o campo é de forma permanente atravessado pela teoria, os trabalhos de teorização e escrita da etnografia, são eles mesmos empreendimentos privilegiados através dos quais o trabalho de campo, tanto se constitui como se expressa.

Nesta trajetória horizontal – que não é unicamente minha, mas também das pessoas com os quais tenho me relacionado: os indígenas Guajajara, sujeitos da etnografia. Ao passo em que

me empenhava em realizar o levantamento bibliográfico sobre os temas, categorias e autores mais pertinentes à pesquisa, construía os alicerces para o desenvolvimento da pesquisa de campo. Alicerces teóricos, instrumentais, institucionais e, principalmente, humanos. Começarei a fazer aqui um esboço de como foi arrolado o trabalho de campo, para depois esclarecer no texto quais são os referenciais e abordagens conceituais em que me apoio para conceber a presente etnografia.

A começar pelos “embriões” do percurso que me levou a esta etnografia; a saber, o meu interesse na cultura dos povos indígenas do Brasil, e pelo estudo dos indígenas Guajajara, em específico, que nasceu de minhas leituras sobre questões territoriais e ambientais, quando ainda era aluno no curso de graduação em Geografia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), no ano de 2005. Logo, chamaram-me a atenção os problemas relacionados a disputas e às lutas pela demarcação das terras indígenas no estado do Maranhão. Nesta época, já muito influenciado pelo contato com a obra de Claude Lévi-Strauss, me propus a desenvolver uma pesquisa sobre a construção das noções de natureza e cultura, a partir das perspectivas e concepções nativas acerca do território. Algo que não se concretizou em virtude de vários fatores, que não me cabe enumerar no momento. Nesta “estrada” teórica, a leitura do livro *O índio na história: o povo Tenetehara⁶ em busca da liberdade*, escrito pelo antropólogo Mércio Pereira Gomes, foi decisiva na minha escolha em pesquisar os indígenas Guajajara. Imediatamente, identifiquei-me com a sua história secular de lutas contra a dominação colonial, pela conquista de sua autonomia e liberdade. Paralelamente, interessei-me por compreender, mais de perto, alguns dos aspectos que realçam a realidade contemporânea desta sociedade.

Todavia, os meus primeiros contatos com os indígenas Guajajara ocorreram, de fato, em duas visitas à Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI), em Teresina. Na primeira visita, em uma conversa informal, duas funcionárias não-indígenas me sugeriram pesquisar os indígenas Kanela-Ramkokamekrá, vistos pelas mesmas como mais interessantes, já que os indígenas Guajajara estariam “perdendo a sua cultura”. Posteriormente, em visita à minha residência, Raimar Pompeu Guajajara, ex-diretor administrativo da CASAI – filho de pai branco e mãe indígena, com quem estabeleci uma relação extremamente profícua, para além do cerne deste trabalho –, alertou-me ser esta visão, um senso comum entre os não-indígenas da cidade de Barra do Corda e completou: “Barra do Corda é uma cidade violenta e tem muito preconceito com a nação Guajajara, pois acham que a cidade não é lugar para o índio”. Uma malha de tensões e relações muito complexas que, de um certo ponto, me impulsionaram ao

⁶ Autodenominação dos indígenas conhecidos como Guajajara no Maranhão e Tembé no Pará (em detalhes, na página 34).

empreendimento desta pesquisa; problemas sociais, historicamente construídos, com os quais eu iria me defrontar, como pesquisador, ao longo da minha estadia em Barra do Corda.

A primeira experiência de campo, por sua vez, se daria somente em outubro de 2016. A data da viagem foi acertada com Raimar e sua esposa, Carla. Desde o primeiro momento, Raimar se mostrou bastante comprometido com o projeto de pesquisa, algo que considera ter-lhe sido apresentado em um momento muito oportuno e propício de reorganização política dos Guajajara na cidade de Barra do Corda-MA. Na manhã do dia 30 de setembro de 2016, juntos, partimos para Barra do Corda, afim de satisfazer quatro objetivos iniciais: conhecer os sujeitos que integrariam a pesquisa; fazer as minhas primeiras observações *in loco* sobre a vida dos índios Guajajara na cidade; obter a autorização formal da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), na Coordenação Técnica Local (CTL) de Barra do Corda, assim como dos caciques indígenas, para realização da pesquisa; e, finalmente, acompanhar a participação dos indígenas nas eleições municipais daquele ano, já que o dia 02 de outubro fora marcado pelo primeiro turno eleitoral em todo o Brasil.

Quanto ao meu primeiro objetivo, fui alertado de que a maioria dos sujeitos de minha pesquisa, estariam se deslocando da cidade para as aldeias, donde estavam suas respectivas zonas e seções eleitorais. Pude, então, constatar uma realidade, que viria a ser, ainda, numerosas vezes reforçada no trabalho de campo: a permanência da aldeia nas práticas e nos discursos dos indígenas Guajajara, residentes em Barra do Corda. Aliás, a partir deste ponto abstraí algumas perguntas, que tentarei responder ao longo do texto: como e por que os Guajajara ainda mantêm o elo com as suas aldeias de origem? Esses sujeitos são da cidade (no sentido de pertença) ou estão na cidade? É cabível categorizá-los como desaldeados? Qual a importância da aldeia, na memória e na vida social, para a existência política e cultural dos indígenas Guajajara na cidade de Barra do Corda?

No interior da constelação situacional, que me foi possível e visível no dia-dia do trabalho de campo, a minha hipótese é a de que estes sujeitos residem na cidade (espaço socioeconômico), porém constroem a sua noção de identidade a partir dos territórios indígenas (espaço político-cultural). Dito de outro modo, a cidade é tomada como um fio condutor de oportunidades, de crescimento social e abertura de mercado (visto pelos indígenas através dos símbolos do trabalho, do comércio, do dinheiro e da mercadoria), já a aldeia é significada como *locus* da política e da produção social da identidade: ter ou não um território indígena, implica ter ou não acesso à direitos. O pertencimento originário à terra, bem como a sua manutenção, está ligado à política do “ser índio”, e de ter o direito de continuar sendo considerado como tal, sobretudo, quando a vida social está implicada no contexto urbano. Portanto, é nesta relação

flutuante e complexa do ser/estar/pertencer à cidade e/ou à aldeia que subjazem a construção das memórias e a dinâmica política das identidades para os Guajajara em Barra do Corda. Reflexão que será abordada de maneira mais aprofundada mais adiante, e que percorrerá todo este trabalho.

Feita esta reflexão, retornando ao que dizia anteriormente (trazendo o campo de volta à textualidade), no dia das eleições municipais, ainda bem cedo, me direcionei de Barra do Corda à aldeia *Maynumi*⁷, localizada na T.I Rodeador⁸, distante há, aproximadamente, 40 minutos da cidade. Chegando à aldeia, além de justificar o meu próprio voto, tive a oportunidade de conhecer dona Maria de Lourdes Pompeu e o seu pai, o *tamu'y*⁹ Zequinha Pompeu Guajajara, que se tornariam sujeitos essenciais para a construção deste trabalho. Entre os diversos assuntos que conversávamos, predominou o tema da política. Queriam me mostrar a importância das suas escolhas políticas como um fator crucial para a preservação de seus territórios, da memória e das tradições culturais Guajajara para as futuras gerações, não obstante, para garantia e o fortalecimento dos direitos constitucionais daqueles indígenas que, como eles, por escolha ou contingência, moram na cidade. Na tarde do mesmo dia, quando já se aproximavam os resultados das eleições, retornei à Barra do Corda.

O clima da cidade era de euforia, em uma disputa¹⁰ ao cargo de prefeito que dividia os municípios entre Eric Costa do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e Júnior do Nenzim¹¹, do Partido Verde (PV). Este mesmo cenário de disputa se refletia entre os indígenas Guajajara. No fim, uma velha caminhonete, transportando dezenas de Guajajara vestidos de vermelho e erguendo as bandeiras do partido, anunciava em alto e bom som, em meio às comemorações efusivas, a vitória do candidato Eric Costa. Passadas as eleições, antes de retornar à Teresina, me dirigi à CTL/FUNAI¹² de Barra do Corda, em busca de informações, contatos e da autorização de pesquisa.

⁷ *Maynumi* significa beija-flor.

⁸ Por serem as reservas mais próximas da cidade de Barra do Corda, as T.I Rodeador e Canabrava concentram a maioria dos indígenas Guajajara que possuem moradia em Barra do Corda.

⁹ *Tamu'y*: o ancião nas relações de parentesco entre os Guajajara. Estes, são respeitados como importantes guardiões da tradição oral e admiráveis lideranças na política indígena.

¹⁰ Na corrida pela prefeitura municipal de Barra do Corda, chamaram-me a atenção a criatividade das músicas tocadas em autofalantes, que faziam chacota do candidato rival. Também não me passou despercebido o tratamento nominal pelo qual os cordinos se referiam aos dois candidatos: Eric Costa é conhecido como o “doutorzinho” e Júnior do Nenzim, o “vaqueirinho”.

¹¹ Nenzim é o apelido pelo qual ficou conhecido o ex-prefeito Manoel Mariano de Sousa. De acordo com o inquérito policial, ele foi assassinado no início do mês de dezembro de 2017, a mando do próprio filho, Junior (o “vaqueirinho”), por uma suposta desavença relacionada à propriedade de fazendas e cabeças de gado.

¹² O cargo de chefe regional da CTL/FUNAI de Barra do Corda está vago. Nos últimos anos, em virtude das demandas e do jogo de interesses políticos, a subsele da Funai se ramificou em uma CTL específica para os indígenas Kanela e outra Funai/Guajajara em Imperatriz (MA).

Retornaria novamente à Barra do Corda, em fevereiro de 2017, mais precisamente no período do carnaval. A decisão por esta data não foi por acaso: o carnaval é uma festa que mobiliza os indígenas Guajajara a permanecerem na cidade. O movimento provocado pelo carnaval, manifesta-se como atrativo social, cultural e econômico para os índios. Enquanto, os mais jovens festejam junto aos foliões, na condição de consumidores, os mais velhos aproveitam a dimensão do evento para incrementar suas economias. Organizam suas barracas e nelas comercializam mercadorias, que vão desde bebidas alcoólicas aos elementos considerados tradicionais da cultura indígena, como o artesanato e as comidas típicas. Mais uma vez, viajei com Raimar Pompeu, que me apresentaria ao seu irmão Amalho Pompeu. Sujeito que viria a trabalhar comigo em todas as demais etapas da pesquisa de campo, mais conhecido como Portuga ou Indinho Maranhão, Amalho me guiaria nas próximas coordenadas etnográficas a serem percorridas. Foi através dele que conheci Maria Rita Amorim, Lindonesa Amorim, Rosa Faustino Guajajara, Lindalva Amorim, Regiane Amorim, Emília Amorim, José Virgulino Pompeu, Alderico Pompeu, Edijar Guajajara, Alzira Guajajara e Kalwiro Guajajara. Os demais protagonistas no projeto de produção desta etnografia. O subcapítulo que sucede a este, está imbuído de apresentar cada um desses sujeitos, enfocando suas experiências pessoais na cidade Barra do Corda e as suas contribuições para o trabalho.

No que tange à alteridade que envolve o antropólogo e os sujeitos da pesquisa etnológica, que constitui o próprio cerne do fazer antropológico, faço menção a uma reflexão de Goldman (2006), de acordo com o qual: a antropologia pode ser pensada como o processo de experiências pessoais vividas no estudo das ciências sociais, possibilitadas pelos grupos humanos com os quais nos relacionamos. A antropologia seria o saber científico, que se debruça no diálogo com os saberes dos outros. Uma ciência que, muito além de construir uma reflexão sobre como o outro pensa, age, se organiza e se relaciona; permite ao antropólogo, na própria arena de vivências com os sujeitos, refletir a si mesmo nas suas práticas como pesquisador e sujeito social. Trata-se de viver uma experiência pessoal através do outro, em sua experiência própria de mundo, e fazer desta manifestação de alteridade uma etnografia.

Tendo essa perspectiva em mente, como diretriz de um processo científico-intelectual na antropologia, prossigo com a descrição do percurso, ora árido ora fecundo, que percorri em campo. Dando continuidade aos trabalhos, nos meses de abril (especificamente, na semana do dia do índio) e julho, voltei-me para a tarefa de entrevistar cada um dos sujeitos. No primeiro mês, tive de me deslocar até a aldeia *Xururumaw*¹³, na T.I Rodeador, para entrevistar o senhor

¹³ Aldeia *Xururumaw*: aldeia da cachoeira

Alderico Pompeu, que me narrou com muita propriedade muitos dos mitos Guajajara e acerca do Alto Alegre¹⁴. Ao retornar à cidade, no mesmo dia, entrevistei ainda: dona Maria de Lourdes, Maria Rita e sua filha Lindonesa; Lindalva e sua filha Regiane, além de dona Rosa Faustino Guajajara. Elas me narraram suas memórias do passado nas aldeias (do trabalho, dos saberes, das crenças, das relações de contato, das festas, etc.) e contrastaram com a experiência construída atualmente, desde que passaram a residir em Barra do Corda.

No dia 19 de abril, estive em Jenipapo dos Vieiras, onde ocorreu a já tradicional festa do dia do índio, organizada pelos Guajajara em parceria com empresários, políticos, indigenistas da Funai e da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Estado do Maranhão (SESAI/MA). A fim de participarem da celebração, os indígenas chegavam das terras indígenas (T.I) ao entorno e alguns eram vindos das cidades mais próximas de Jenipapo, como Barra do Corda, Amarante e Grajaú. Alguns chegavam em motos, mas a maioria, formada, principalmente, pelos indígenas das aldeias, eram transportados em ônibus e caminhonetes disponibilizados para a festividade. Dentre os convidados, incluíam-se os representantes do governador do estado do Maranhão, Flávio Dino, assim como deputados, vereadores, o prefeito de Jenipapo e os seus secretários. Se de um lado os políticos faziam as costumeiras promessas para os povos indígenas, do outro, os líderes políticos Guajajara faziam suas cobranças, chamando a atenção para os principais problemas e necessidades da atualidade. Alguns indígenas de Barra do Corda, como é o caso de Edijar Guajajara, montaram suas barracas para a comercialização de artes indígenas, a exemplo da venda de colares e braceletes de miçangas e de sementes, artefatos plumários, como cocares e ainda pinturas corporais, que podiam ser feitas nos visitantes, indígenas ou não. Ficou para o final uma pequena demonstração em cantos e danças do *wira'ohaw*¹⁵ Guajajara, amplamente conhecido pelos não-indígenas como ritual da menina-moça.

No segundo mês (quarta incursão ao campo), complementei as entrevistas com Edijar Guajajara e sua mãe Alzira Guajajara, com o *tamu'y* Zequinha Pompeu e com o senhor José Virgulino, o “bodinho”, como é mais conhecido. A entrevista com Edijar Guajajara aconteceu na aldeia Sardinha, T.I Rodeador, local escolhido pelo mesmo. Também, nesta etapa do trabalho

¹⁴ A insurreição do Alto Alegre (1901) pelos Guajajara contra os padres capuchinhos tem um subcapítulo aonde o acontecimento é discorrido em detalhes, mais adiante neste texto. Essas memórias, tão importantes do ponto de vista da identidade dos Guajajara e na dinâmica de suas relações sociais com os não-indígenas, são um acontecimento que, apesar de não-vivenciado na prática, tem uma influência permanente nas memórias (herdadas da tradição oral) e na existência social deste povo indígena.

¹⁵ *Wira'ohaw* no tupi-guarani, que pode significar “comida de pássaro”, “lugar dos pássaros”, “festa dos pássaros” ou, mais precisamente, “ritual dos pássaros”. As aves são um símbolo deste ritual, o que será demonstrado mais à frente.

de campo, estive presente na aldeia Coquinho, T.I Canabrava, a fim de participar da reunião com o Conselho dos Caciques Guajajara. Compareceram à reunião autoridades de diversos órgãos indigenistas vinculados às políticas de terras, de educação e saúde, a exemplo da Funai, da SESAI/MA e do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI/MA). Além deles, estiveram representantes do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) e da Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA). Por sua vez, houve a presença massiva dos indígenas Guajajara, em especial da cidade de Barra do Corda e das T.I Rodeador e Canabrava. Dentre os assuntos debatidos estavam, principalmente, a melhoria na qualidade do atendimento à saúde indígena por parte das instituições competentes, a difusão dos valores culturais Guajajara através da educação, além da garantia de soberania e proteção das reservas indígenas. Não escaparam à pauta de debates: a questão da emergência social e étnico-identitária dos indígenas em situação urbana, problemas como o acesso à saúde e educação diferenciadas na cidade (fora do âmbito da terra indígena), bem como a necessidade de criação de uma organização política específica para os indígenas, que se encontram em contexto urbano. Um dos indígenas colocou em questão a expedição pela Funai, do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), sobretudo para os mais jovens, que já nasceram na cidade.

As duas últimas expedições de campo ficaram para os dias 21 a 24 de setembro e 01 a 05 de novembro do ano de 2017, respectivamente. Em setembro, a convite de Fabiana Guajajara e Érica Nogueira, que trabalham na coordenação da Educação Indígena, junto à Secretaria de Estado da Educação do Maranhão, viajei de Barra do Corda para a aldeia Funil, na T.I Arariboia, onde seria realizado o ritual do *zemuichi'ohaw*, que se traduz, pela denominação mais comum, como Festa do Mel. Mesmo em se tratando de uma área indígena das imediações de Imperatriz e Amarante do Maranhão, até certo ponto distante de Barra do Corda, elaborar uma etnografia da Festa do Mel se fazia de extrema relevância para a pesquisa, tendo em vista a possibilidade de obter dados empíricos atualizados sobre um rito, que é marcante para memória e afirmação da identidade étnica dos Guajajara em Barra do Corda. No que concerne ao retorno de novembro, para a minha última semana do trabalho de campo, procurei focar em três frentes: primeiramente, confirmar os dados obtidos nas informações e observações anteriores sobre a vida política e social dos Guajajara em Barra do Corda: as memórias e o agenciamento da identidade nas relações com os não-indígenas e na participação dos fluxos cotidianos da cidade, seja no trabalho, seja nas escolas, nos espaços de lazer ou no comércio. Em segundo lugar, como não era o meu objetivo fazer um trabalho ancorado em documentações oficiais, procurei satisfazer-me perscrutando fontes de cunho bibliográfico sobre a história dos

indígenas Guajajara na cidade de Barra do Corda. Objetivo logrado na Biblioteca Municipal e na Academia Municipal de Letras.

Por fim, entre os dias 01 e 05 de novembro, me destinei à aldeia *Kwarahy*¹⁶, na T.I Rodeador, para participar da Festa do Moqueado¹⁷. Tradicionalmente, no período compreendido entre os meses de setembro e dezembro, esta celebração ritual ocorre em, praticamente, todos os territórios dos Guajajara. Estiveram comigo Amalho Pompeu e dona Maria de Lourdes Pompeu, que são parentes dos organizadores da festa: Rita de Cássia Pompeu, a vereadora Cassi, como é mais conhecida, e o secretário de assuntos indígenas do município de Barra do Corda, Kalwiro Guajajara. Sendo a principal celebração artística, política e religiosa dos Guajajara, a Festa do Moqueado reverbera a memória e a identidade dos sujeitos indígenas da cidade de Barra do Corda, mormente das mulheres, como um lembrar saudosista, um dizer orgulhoso; arte de brincar as palavras e elocubrar o passado. A consciência histórica (diacrônica) e social de uma unidade político-cultural possível (que se materializa em sua virtualidade), mas por excelência, uma heurística da identidade étnico-indígena Guajajara.

As páginas dos capítulos que se seguem nesta dissertação são a expressão de uma ainda incipiente, mas promissora trajetória na pesquisa etnológica. Em realidade, essas experiências, emanadas do trabalho de campo, serão a espinha dorsal das análises construídas ao longo da etnografia. Em suma, o campo, ou seja, os sujeitos, a potência dos encontros, os acontecimentos e o objeto de pesquisa que o perfaz, longe de ser reproduzido como um “espírito” que é exterior ao arcabouço teórico textualizado, é, ele mesmo – o próprio campo – a materialização da teoria, ou melhor, do desvelar da experiência teórico-etnográfica: os processos do mover, do conhecer e do descrever, que projetam a vida na antropologia (INGOLD, 2015). Valho-me da afirmação de Peirano (2014), segundo a qual etnografia não é uma técnica ou método de pesquisa. Para o antropólogo, fazer etnografia é fazer teoria.

Nesses termos, no âmbito daquilo que concerne ao referencial bibliográfico inerente a esta pesquisa, a seleção na qual me pautei consistiu em levar em conta, fundamentalmente, três aspectos: em um primeiro plano, os estudos antropológicos anteriores sobre os Guajajara, desde referências mais clássicas (em virtude da magnitude do universo de dados etnográficos que conseguiram produzir em sua época) até autores com trabalhos mais recentes (com o foco mais voltado para o contexto do contato interétnico e da reorganização política dos indígenas em prol dos seus direitos); no segundo plano, uma base etnológica atual para ajudar a compreender o

¹⁶ *Kwarahy*: Sol

¹⁷ O moqueado é a carne seca, defumada e tostada no jirau; uma espécie de grelha improvisada com varas de pau.

fenômeno das situações de contato na Amazônia, a partir da memória, das visões de mundo e das cosmologias indígenas; e no terceiro plano, autores e teorias, que puderam me ajudar a pensar e construir os conceitos de memória e de identidade, considerando-se os desejos do sujeito, que lembra e a orientação política dos grupos étnicos em torno da reivindicação de identidades sociais.

Entre as etnografias sobre o povo Guajajara, laçarei mão de Galvão e Wagley (1961), Zannoni (1999), Coelho (2002) e Gomes (2002). A abrangente pesquisa de Eduardo Galvão e Charles Wagley com os Guajajara ocorre entre os anos de 1941 e 1942, com um posterior retorno no ano de 1945. O estudo foi encomendado pelo Museu Nacional, Museu do Índio e pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), além de contar com o patrocínio do *Committee for artistic and intellectual cooperation between the American Republics*. Eduardo Galvão e Charles Wagley publicaram densas etnografias sobre a organização sociopolítica, o parentesco, o trabalho, a vida econômica, a cultura material, as cosmologias (mitos, concepções de morte, crenças espirituais) e os rituais dos índios Guajajara. Os dois autores percorreram diversas aldeias nas imediações de Grajaú, nas T.I Lagoa Comprida e T.I Pindaré. Galvão foi aluno de Wagley em um programa de treinamento etnológico criado no Brasil, pela Universidade de Columbia e financiado pela Coordenação de Assuntos Interamericanos. Eduardo Galvão ainda produziria outras pesquisas sobre os Tapirapé, Guarani-Kaiowá e indígenas do Xingu. Outro estudioso dos índios Guajajara, Cláudio Zannoni, desenvolveu pesquisas duradouras nas décadas de 1980 e 1990 nas regiões de Grajaú, Barra do Corda, Arame e Amarante do Maranhão. Em 1983 ingressou no Conselho Indigenista Missionário (CIMI), tornando-se coordenador entre os anos de 1985 a 1993. Zannoni pesquisou sobre rituais, conflitos territoriais e, mais recentemente, sobre mitos relacionados à Festa do Mel. Dentre os trabalhos mais reconhecidos sobre os Guajajara na atualidade, destacam-se as obras dos professores Elizabeth Maria Beserra Coelho, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Mércio Pereira Gomes, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Ambos, vêm desenvolvendo pesquisas com os indígenas Guajajara desde o final dos anos de 1970. O professor Mércio Gomes produziu um trabalho de grande impacto acadêmico, tanto pela significativa densidade etnográfica, quanto pelo êxito na sua releitura, atualização e abrangência das pesquisas legadas no passado, por Eduardo Galvão e Charles Wagley (orientador de sua tese, defendida na Universidade da Flórida, nos Estados Unidos). Realizou um trabalho de campo duradouro na T.I Bacurizinho e outras aldeias ao longo dos cursos dos rios Pindaré, Buriticupu, Zutiua, Turiaçu, Corda e Mearim. Não se limitando ao trabalho campo, dedicou-se a um prolífero levantamento de dados documentais, cuja exegese focalizava a dimensão histórica das relações

interétnicas construídas entre os índios Guajajara e a sociedade regional em expansão, ao longo dos séculos XVII ao XX. Por seu lado, nos últimos anos, a antropóloga Elizabeth Maria Beserra Coelho, tem sido a pesquisadora de maior notoriedade no que tange ao desenvolvimento de pesquisas etnográficas relacionadas às diversas populações indígenas no estado do Maranhão¹⁸. Elizabeth Coelho produziu uma tese de doutorado e inúmeros artigos sobre as disputas políticas pela terra entre o povo Guajajara e os não-indígenas no estado do Maranhão.

Quanto às fontes bibliográficas que me permitiram refletir as situações de contato interétnico, a partir da cosmovisão dos indígenas, me apoio nos trabalhos dos intelectuais Bruce Albert, Dominique Tilkin Gallois e João Pacheco de Oliveira. Bruce Albert (2002) parte dos mitos e da crítica xamânica Yanomami à Economia Política da Natureza, para compreender o universo das formas de alteridade indígena, de identidade social e política gestadas pela construção de discursos ecológico-territoriais dos Yanomami, nas disputas forjadas com e pelos brancos (empresas, Estado, Instituições indigenistas, ONGs, etc.). Gallois (2002) tem focado o seu trabalho nas representações cosmológicas Wajãpi do contato interétnico, a fim de formular uma análise do processo de construção político-simbólica das identidades étnicas indígenas. Pacheco de Oliveira (2002) traça um estudo das noções de territorialidade Tikuna e do processo de territorialização política, em que estiveram envolvidos, tendo em vista os discursos políticos e as versões mitológicas Tikuna para o contato. Importante frisar aqui o projeto de pesquisa do antropólogo Geraldo Andrello; trabalho realizado em 2004, pela Universidade de Campinas (UNICAMP) junto aos indígenas de uma pequena localidade urbana – Iauaretê – situada na confluência dos Uaupés e Papuri, na bacia do alto Rio Negro, região norte-amazônica. Nesta comunidade multiétnica formada por índios Tukano, Desana, Pira-Tapuia e outros grupos étnicos, Andrello buscou compreender o cotidiano em Iauaretê, e as concepções indígenas acerca das transformações históricas na localidade.

Aproveito o ensejo para fazer menção a algumas das, ainda escassas, mas relevantes pesquisas, anteriores a esta, que abordam o tema dos indígenas situados em contexto urbano. Baines (2001), em *As chamadas aldeias urbanas ou índios na cidade*, analisa as causas dos movimentos migratórios indígenas para cidade. Para isso, se baseia em três eixos: O traslado de grupos familiares para bairros onde há prévia ocupação indígena; o fluxo de indivíduos em busca de um novo estilo ou condição de vida (emprego, moradia, saúde, educação, etc.); e a formação de grandes aldeias urbanas (conglomerados populacionais indígenas em área urbana). Jimenes e Silveira (2015), no artigo intitulado *Domesticando a cidade: ser Tikuna na Manaus*

¹⁸ Trabalhos sobre os Guajajara, os Kanela, os Krikati, os Ka'apor e, mais recentemente, os Awá-Guajá

contemporânea, estudam os diferentes códigos de identificação dos Tikuna, a partir de uma mobilidade cultural construída na relação com a cidade. Paladino (2006), em sua tese de doutorado intitulada *Estudar e experimentar a cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre jovens indígenas Tikuna*, trata dos processos de escolarização dos indígenas Tikuna, ao longo do século XX, considerando os diversos fatores motivacionais que orientaram as migrações para a cidade. Brasil, Mainbourg e Teixeira (2009), no artigo *Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia*, buscam compreender as migrações dos indígenas Sateré-Mawé para diferentes áreas urbanas da Amazônia, a partir de um estudo comparativo entre os movimentos para a capital do estado do Amazonas, Manaus, e cidades mais próximas às terras indígenas. Cirino e Lima (2016), organizaram o livro *Moradores da maloca grande: Reflexões sobre os indígenas no contexto urbano*, no qual são ancorados múltiplos aspectos da vida social dos indígenas Makuxi e Wapixana nas cidades do estado de Roraima, especialmente na capital Boa Vista. Ponte (2009), em seu artigo *A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade*, propõe pensar a questão da presença indígena na cidade de Belém, ao colocar em relevo as dinâmicas de sociabilidade indígena, formuladas no âmbito do espaço urbano. Finalmente, almejo fazer referência, com um pouco mais de ênfase, ao trabalho de pesquisa desenvolvido por Rodolpho Rodrigues de Sá junto aos indígenas Kanela na cidade de Barra do Corda, no estado do Maranhão. Sua tese, intitulada *“Nunca deixamos de ser índio”: Educação escolar e experiência na(da) cidade entre os Ramkokamekrá-Kanela*, escrita no ano de 2009, pretende ser um estudo a respeito da situação social dos indígenas Kanela, que migraram para Barra do Corda com a finalidade de obter acesso à educação escolar, fora do círculo da aldeia.

O terceiro ponto a que me remeto, nesta revisão dos referenciais bibliográficos, tem a ver com os conceitos, que serão abordados no texto. A fim de trabalhar com a ideia de uma memória social e de sua relação com a construção das identidades, faço uso das teorias de memória dos franceses Candau (2016) e Pollak (1992). Joel Candau, dentre outras reflexões, alude para os processos sociais contínuos de presentificação e manipulação política das memórias; Michael Pollak busca compreender a relação memória/identidade calcado em quatro noções essenciais: as memórias individuais (de acontecimentos privados), a memória social (de um grupo unido pelo sentimento de pertença identitária), as memórias dos acontecimentos “vividos por tabela” e as memórias vinculadas aos lugares em que foram e/ou são produzidas. Essa última proposição, aliada às concepções Guajajara de território, me deram o suporte teórico necessário, para que pudesse forjar o conceito de *identidade-lugar*. Entendo que a relação entre a identidade, lugares e territórios, formulada nos discursos nativos, faz da mesma

uma gramática do político. O outro conceito que lanço mão nesta dissertação é o que denomino de *desejos de memória*. Essas são as memórias, que gozam de um maior prestígio nos grupos sociais. São memórias, que expressam um desejo de ser, ou se quisermos, um ser desejado. Posso afirmar, assim, que há uma cartografia dos desejos a integrar o corpo da memória social. Poderíamos supor que elas surgem em oposição às memórias reprimidas, mas na verdade não é esse o caso. Os esquecimentos, os silenciamentos, também são “órgãos” do corpo mnemônico e, portanto, máquinas recalçadas de produzir desejos. A leitura reflexiva de Deleuze e Guattari (2011), em *O Anti-Édipo*, bem como as noções que esses intelectuais construíram sobre fluxos e devir, serão a base teórica de sustentação deste conceito.

Considerado todos os aspectos até aqui elencados, busco compreender nesta pesquisa, de que modos as memórias dos índios Guajajara, associadas à época, em que residiam na aldeia, – isto é, as representações, que construíram com relação ao seu passado antes de migrarem com destino à cidade de Barra do Corda do Maranhão – interferem no sentido da afirmação social de sua identidade étnica. Qual a relação entre essas memórias e o processo de autoafirmação social da identidade Guajajara em Barra do Corda-MA? Eis o problema que pretendo responder, para o qual conto com as narrativas de memória dos sujeitos desta pesquisa, obtidas nas entrevistas; além das outras informações coletadas no dia-dia do trabalho de campo e do referencial bibliográfico que, ao longo do mestrado, julguei mais apropriado para os fundamentos teóricos.

Os relatos a que tive acesso tornarão evidente um tempo que simboliza: “o passado de abundância da vida na aldeia”. Por mais de uma vez, escutei com ênfase, olho no olho, no tupi Guajajara: “*Uriueté aypó ta’p*”, frase que se traduz por: “antigamente nós éramos mais felizes na aldeia” ou “naquele tempo a aldeia era mais alegre”; proferida no momento da realidade suspensa em que as índias Guajajara mais velhas, antes de uma das entrevistas, se juntavam para olhar paralisadas e admiradas as fotos de antigos companheiros, entre os quais, muitos já falecidos, recordando com emoção como as suas histórias pessoais e as deles se entrecruzavam.

O “tempo da aldeia” como o tempo da caça, da pesca, das aldeias grandes e cheias de gente, das reuniões em volta da fogueira, para ouvir as histórias dos mais velhos e das festas, que seguiam o fluxo das colheitas e das estações, não correspondem exata e concretamente às aldeias tal como eram no passado. Correspondem sobretudo aos discursos políticos de memória produzidos pelos Guajajara sobre o passado por eles representado, nas suas vidas presentes, fora da aldeia, no “chão da cidade” de Barra do Corda. Em resumo, não é somente o passado da aldeia em si que interessa, mas, fundamentalmente, os ditos Guajajara sobre este passado,

assim como as múltiplas interpretações que ele suscita ao antropólogo, confrontado ao seu objeto de pesquisa.

Esse tempo agora é o tempo da memória, ou melhor, o tempo do além-memória, pois nem ela mesma, a memória, consegue capturá-lo (o tempo) em sua plenitude infinita. O tempo da memória é outro; é o tempo das temporalidades imperfeitas; das veredas e dos desvios; dos lugares inexplorados, nem sempre vazios, da experiência individual, e coletiva em uma sociedade; ele é o tempo que constrói relações, fatos e fabrica as identidades. O tempo da aldeia, enquanto “tempo de vidas”, presentes, passadas e futuras, produz afetos, sensações, alteridades e identidades; em suma, trata-se de um tempo, que se revive na e através da memória. Tempo que é ressignificado em seus sentidos, na emergência das práticas socioculturais e políticas.

Em um breve recorte estrutural da dissertação, o Capítulo 2 apresentará uma radiografia sobre quem são os indígenas Guajajara, em termos mais específicos, dos sujeitos, e mais gerais, sobre a sua cultura. Me esforço para trazer à luz uma apresentação detalhada sobre quem são os Guajajara nesta pesquisa: as experiências particulares e sociais destes sujeitos na cidade de Barra do Corda. Conhecimento essencial para adentrarmos à perspectiva de pensar as memórias, as relações sociais de contato, a organização política e as dinâmicas de (re)construção, apropriação e afirmação da identidade no contexto urbano.

O Capítulo 3 irá focar nas questões que envolvem a conjuntura dos indígenas Guajajara na cidade de Barra do Corda. Partirei de uma abordagem mais histórica, discutindo o papel do indígena na fundação da cidade, para depois penetrar nos fundamentos, que concentram o maior interesse, das experiências produzidas pelos indígenas Guajajara em Barra do Corda, tanto em nível de memória como dos movimentos relacionais e socioperativos em que as suas identidades étnicas estão em funcionamento. Mais adiante, farei uma análise da relação entre cidade e aldeia, a partir das narrativas Guajajara, a fim de interpretar como esta dialética, presente no discurso indígena, implica na afirmação das identidades e na produção dos seus modos próprios de vida urbana. Por fim, os conceitos que engendram o problema desta pesquisa, serão também esmiuçados neste mesmo capítulo.

O Capítulo 4 é todo ele direcionado às interpretações antropológicas, que elaboro mediante os relatos dos sujeitos nas entrevistas e das demais informações e observações obtidas na investigação de pesquisa. Serão abordadas as cosmologias Guajajara (arguidas pelos sujeitos da pesquisa) sobre trabalho, agricultura e natureza; as memórias desses indígenas sobre como as festas e rituais eram nos tempos antigos, fazendo um paralelo de como são na atualidade; e, no mais, as versões Guajajara para história da missão capuchinha no Alto Alegre. O intuito maior, objetivante, é pensar a centralidade dessas memórias (que flutuam ora como

cosmologias, ora como mitos ou saberes tradicionais, ora como discursos políticos, etc.) no processo permanente de identitarização étnica, fomentado nas relações de contato entre indígenas e não-indígenas na cidade de Barra do Corda.

O Capítulo 5 será, ao mesmo tempo, um apanhado das discussões anteriores e uma conclusão inacabada da pesquisa, pois fica a certeza de que ainda há muito o que desvendar nesta problemática abrangente a que me propus. A continuidade da memória e a da identidade Guajajara, supõe um movimento político de resistência, ação e reação no seio das relações destes indígenas com a cidade, isto é, com as instituições municipais (públicas e privadas), com a população da cidade e, claro, com as próprias representações político-administrativas vinculadas às causas indígenas. A organização de uma luta social em prol de uma perpetuação étnico-cultural, é mais que um jogo de disputas políticas, que tem como mote a memória e a identidade, por um lugar no presente; é a promessa de desejos que se estendem ao futuro.

Com esta pesquisa etnográfica espero contribuir para a produção acadêmica da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGANT), bem como nos campos das Ciências Humanas e Sociais, mais especificamente da Antropologia Cultural e da Etnologia das populações indígenas no Brasil. Objetivo, acima de tudo, que o trabalho seja profícuo para o grupo indígena Guajajara, na histórica luta política pela conquista de seus direitos e liberdade.

Quem são cada um dos Guajajara, sujeitos nesta etnografia? Quem são os indígenas Guajajara de Barra do Corda e como são tecidas as suas experiências de vida na cidade? Se a tradição e a identidade étnica são recursos políticos para a existência social dos indígenas, isto é, para a permanência do “ser indígena” e do “ser Guajajara”, como são manipuladas, operacionalizadas, ou mesmo teatralizadas as identidades e tradições culturais na cena social? Enfim, por hora começo apresentando-lhes os sujeitos, para *a posteriori*, nas páginas seguintes, desenvolver as reflexões, que pretendem responder essas e outras problemáticas. Em suma, as próximas palavras buscarão retratar as trilhas de um trabalho antropológico.

2 OS SUJEITOS GUAJAJARA E A HISTÓRIA DE BARRA DO CORDA

2.1 Os sujeitos da etnografia

Maria de Lourdes Pompeu, nascida em 1948; é mãe de nove filhos. Casou-se com um *karaiw* e, atualmente, mora no bairro Tamarindo. Antes, da década de 1970 até os anos de 1990, viveu na Aldeinha, bairro que, segundo o relato da mesma, compreendia uma área desocupada, adquirida pelo SPI junto à prefeitura de Barra do Corda. A partir do final da década de 1960, a Funai a disponibilizou para a ocupação dos indígenas que precisassem se hospedar temporariamente em Barra do Corda, e para aqueles que tivessem o interesse de migrar da aldeia para a cidade, a fim de fixarem moradia, como era o caso de dona Maria de Lourdes, que chegou no ano de 1978. Em 1981, ela passou a trabalhar em um dos setores administrativos da Funai, onde ficou por vinte anos, até ser transferida para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

Fig. 01 Dona Maria de Lourdes, esposo e filho na aldeia Juriti



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Nos últimos anos dona Maria de Lourdes, por questões de saúde, está afastada dos empregos e à espera da aposentadoria. Sua renda é complementada pela venda de artesanatos e pelos benefícios que recebe do Governo Federal. A maioria dos seus filhos já trabalhou ou ainda trabalham na Funai e na saúde indígena, mas ela se mostra preocupada mesmo é com a situação dos netos, que nasceram e estudam na cidade, pois eles precisam desde cedo do RANI para “comprovar sua indianidade”, usufruírem dos seus direitos e, futuramente, concorrerem às vagas nas universidades pelas cotas para indígenas. Alguns deles já estudam nos cursos de medicina, enfermagem e odontologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). A predileção pelos cursos das áreas de saúde se explica pelo interesse dos mais jovens em se qualificar, para estarem aptos à exercerem funções nos órgãos do subsistema de saúde indígena, que é vinculado ao Sistema Único de Saúde (SUS).

Rosa Faustino Guajajara, idosa com mais de 80 anos, mora no bairro Inkra, o mesmo onde fica localizada a sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Como outros indígenas que moram no bairro, dona Rosa, que é agricultora, teve o seu terreno cedido pelo órgão federal. Ela vive junto a uma de suas filhas, genro e netos. Foi da aldeia Sardinha que ela e os familiares, em virtude de conflitos internos¹⁹, por terra, saíram para morar em Barra do Corda. Atualmente, vem passando por problemas de saúde e diante das dificuldades para ser atendida nos hospitais e postos de saúde de Barra do Corda, aonde a demanda é maior, tem preferido ficar mais tempo na aldeia, pois considera o seu atendimento mais rápido e prioritário. Dona Rosa tem como sustento a produção familiar na aldeia, o seu benefício de aposentadoria como agricultora e recebe ajuda do genro, não-indígena, empregado em Barra do Corda.

José Virgulino Pompeu, 68 anos, é professor de escola indígena há mais de uma década. Migrou para Barra do Corda em busca de oportunidades no ano de 1988, após a promulgação da Constituição Brasileira. Há 24 anos vive no bairro Nossa Senhora das Dores. Na aldeia Sardinha, onde vivia, era casado com uma indígena Guajajara. Em Barra do Corda casou com uma mulher branca do estado do Piauí, filha de um proprietário de terras. Ele tem seis filhos, dos quais quatro moram em Brasília (DF) e outros dois em Barra do Corda. Foi agricultor, garimpeiro e chegou a morar em Brasília e Paragominas (PA), até retornar para Barra do Corda.

Maria Rita Amorim tem 59 anos. Sua filha, Lindonesa Amorim, tem 42 anos. Moram no bairro Tamarindo. Maria Rita se dedica a cuidar de casa e produz artesanato indígena. Quando está na aldeia trabalha nas plantações, de onde retira grande parte do sustento familiar.

¹⁹ Os conflitos internos são uma mola propulsora da mobilidade territorial, das relações sociopolíticas e da dinâmica cultural dos indígenas Guajajara (Zannoni, 1999).

Lindonesa trabalha na educação indígena e tem dois filhos que estudam no ensino fundamental da cidade de Barra do Corda. Os netos mais velhos de dona Maria Rita estão fazendo cursos de técnicos de enfermagem e auxiliar de dentista no Instituto Federal do Maranhão (IFMA), pleiteando serem profissionais nas organizações de saúde indígena. Pouco antes da entrevista concedida por dona Maria Rita em 2017, faleceu o seu esposo, a liderança indígena, Diko Amorim Guajajara.

Lindalva Amorim e Regiane Amorim, com 65 e 35 anos, respectivamente, moram no bairro Ingra. Saíram da aldeia São Pedro na T.I Canabrava, para morar em Barra do Corda nos anos de 1990, com a transferência de dona Lindalva, que juntamente com o seu esposo, era funcionária da Funai. Lindalva encontra-se aposentada e Regiane Amorim trabalha como enfermeira do DSEI/MA no município de Jenipapo dos Vieiras. A filha mais nova de dona Lindalva, Emília Amorim, estuda Ciências Sociais na UEMA e outros dois filhos são professores de escola indígena na aldeia São Pedro.

Fig.02 Dona Lindalva e familiares



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Alzira Guajajara, mãe de Edijar Guajajara, com mais de 70 anos, está aposentada em virtude de problemas de saúde. Por conta de disputas territoriais, internas ao seu grupo de parentesco, e também motivada pela busca por melhores condições de vida, sobretudo de educação escolar para os filhos, migrou com a família, da aldeia Colônia, onde vivia, para morar em Barra do Corda no final dos anos de 1990. Quando ainda jovem, dona Alzira era cantora do *wira'ohaw* e chegou a lançar um CD. A renda de dona Alzira provém do bolsa-família e do benefício de aposentadoria como agricultora; trabalho que exerceu na aldeia Colônia até migrar para a cidade de Barra do Corda. Edijar Guajajara é professor de Língua Portuguesa e Tupi na aldeia *Mainumy*, e é cacique na aldeia Muçum (T.I Canabrava). Ele possui um trabalho já reconhecido na produção das artes indígenas e na luta pela promoção e valorização da cultura Guajajara. Edijar Guajajara ficou conhecido em nível nacional e até mesmo internacional, inclusive sendo convidado para apresentar-se no Peru e na Colômbia, por suas performances em que canta diversas músicas e o hino nacional em *ze'egete* (língua Tupi-Guajajara). A outra filha de dona Alzira é Zahy Guajajara²⁰, que mora no Rio de Janeiro. É modelo fotográfica, atriz de cinema e telenovelas.

Alderico Pompeu divide sua vida entre a aldeia da Cachoeira e a cidade. Diariamente, ele transporta indígenas Guajajara das aldeias da T.I Rodeador para a cidade de Barra do Corda. Seus filhos e netos estudam e trabalham na cidade e aos finais de semana, reúnem-se na aldeia para receberem e atenderem aos turistas que chegam de diferentes cidades maranhenses e de outras regiões do Brasil, atraídos pela paisagem natural, formada por diversas quedas d'água.

Zequinha Pompeu Guajajara é o mais velho *tamu'y* Guajajara, com 117 anos. Nasceu no ano em que se desvelou a Insurreição Guajajara do Alto Alegre contra os padres capuchinhos (1901). Ao longo da sua história, senhor Zequinha Guajajara se destacou como uma importante liderança, na luta pelos direitos dos povos indígenas. Foi cacique, vaqueiro do SPI e técnico da Funai. Hoje, Zequinha Pompeu está no bairro Aldeinha, onde passou a residir desde que migrou da aldeia Sardinha para Barra do Corda.

Dos aproximadamente 890 mil indígenas do território brasileiro, 36,2% residem nos centros urbanos (IBGE, 2010). A lógica do tempo da cidade, diferentemente, do tempo da aldeia, é segmentada pela aceleração da vida capitalista, em que predominam os matizes do sistema globalizado: do trabalho, da produção e do consumo (de bens, serviços, valores, símbolos, estilos, ideias, informações, etc.). No auge da civilização urbana em pleno século XXI, os indígenas ainda são vítimas do preconceito étnico-racial e da exclusão social, tendo

²⁰ Zahy: lua.

sido a eles negada a presença na história e invisibilizado o seu lugar social no mundo contemporâneo. Como resposta, os indígenas resistem, persistem e se reinventam. Nas cidades, reelaboram as relações de contato, redefinem os seus papéis sociais, reescrevem a história e entronizam novas formas de ler, pensar, habitar, agir e existir na vida urbana. Zequinha Guajajara, Maria de Lourdes, Alderico Pomepeu, José Virgulino, Maria Rita, Lindonesa Amorim, Lindalva Amorim, Regiane Amorim, Emília Amorim, Rosa Guajajara, Edijar Guajajara e Alzira Guajajara, como tantos outros indígenas Guajajara na cidade de Barra do Corda, são os sujeitos transformadores de uma história em contínuos desdobramentos.

2.2 Os Guajajara ontem e hoje

Os Guajajara constituem hoje um dos maiores seguimentos étnicos no Brasil, sendo a maior população indígena entre aquelas localizadas totalmente em território brasileiro, formada por 27.616 indivíduos, segundo dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI/SESAI) e do Instituto Socioambiental (ISA) do ano de 2014. A língua Guajajara é o *ze'egete* (“fala boa”), uma variação do tupi-guarani. A região densamente mais povoada pelos indígenas Guajajara é o centro-sul do estado do Maranhão, onde estão localizados os seus territórios demarcados. Uma área geograficamente acessível, atualmente, formada por rios caudalosos e por uma densa floresta amazônica de transição para o cerrado. A região ecológica que abrange as Terras Indígenas dos Guajajara, vem sendo, há muitos anos, constantemente ameaçada, seja pela ação de grileiros, madeireiros, fazendas e projetos estatais de grande porte, ou mesmo pelos incêndios naturais, que aumentam os seus focos nos meses mais quentes e secos. Tal realidade impulsionou os Guajajara a criarem o Grupo Guardiões da Floresta da T.I Arariboia. Os Guajajara guardiões estão mobilizados visando o monitoramento e proteção da faixa noroeste da Amazônia; reserva que inclusive vem sendo ocupada por uma pequena população étnica seminômade em situação de relativo isolamento, de indígenas Awá-Guajá.

O nome étnico Guajajara deriva de *wazay*, que significa cocar e *zara*, donos (*wazay/zara*: donos do cocar). A outra denominação pela qual são conhecidos é Tenetehara (*ten/ete*: ser verdadeiro), que se traduz por “os seres humanos verdadeiros” (denominação de caráter ontológico presente em diversas etnias indígenas). Guajajara, também, é um etnônimo, que estabelece a diferenciação em relação ao outro ramo étnico dos Tenetehara; são os Tenetehara-Tembé, ou Tenetehara Orientais, que ficam localizados na margem direita do rio Gurupi, na divisa entre os estados do Maranhão e do Pará. As categorias nominais são mecanismos através dos quais os indígenas exprimem suas identidades e visões de mundo. Elas

conferem coesão (pelo menos no nível “virtual”) ao grupo étnico²¹: espacial, temporal e socialmente. O termo Guajajara, muito além de ser utilizado na comunicação com os brancos, qualifica e dá sentido à autonomia indígena e à consciência de seu lugar social. Se por um lado Tenetehara tem um caráter cósmico-ontológico, pois delimita o universo ancestral entre o índio e o branco; entre o índio, o natural e o sobrenatural; Guajajara tem uma conotação mais política, territorializando esses índios em relação a todas as demais sociedades, sejam elas de brancos ou de outras etnias indígenas. Quanto à denominação Tenetehara, fui corrigido por mais de uma vez no trabalho de campo pelos próprios sujeitos Guajajara, que me informaram ser ela a pronúncia e escrita imperfeita de *Tenete’har*. Erro esse que, depois de cometido e de tão largamente propagado pelo branco, tornou-se de uso comum na literatura e na relação cotidiana entre indígenas e não-indígenas. Para todos os efeitos irei me reportar a estes indígenas ao longo do texto como Guajajara.

Na divisão dos sexos, o homem é nominado de *awa* e a mulher *kuzé*. Já no sistema de parentesco, de acordo com Gomes (2002), estão incluídos: *hehy* (mãe), *heru* (pai), *teky’yr* (irmão mais velho), *tewyr* (irmão mais novo), *teinyr* (irmã), *hetuty* (irmão da mãe), *hezaihé* (irmã do pai), *heiyra* (irmã da mãe), *herazyra* (filha), *heremiariró* (neta), *tutyra* (filho do tio materno), *zaihé-mymyr* (filha da tia paterna), *eté* (irmão verdadeiro), *moetehara* (irmão classificatório), dentre as terminologias mais importantes.

Com o intuito de construir uma fronteira de alteridade, proteção e negociação entre o indígena e o branco, os Guajajara utilizam a terminologia *karaiw*. Observei que esse substantivo normalmente só é proferido quando a conversação se dá entre os próprios indígenas, na língua Tupi, na presença ou não do branco. Sendo fluido e até mesmo paradoxal, ele possui múltiplos significados e funções, dentre os quais, a aproximação ou distanciamento, a aceitação ou rejeição, formalidade ou zombaria, elogio ou insulto. De acordo com Gomes (2002, 76-77), para os Guajajara, *karaiw*: “são os cristãos, os brancos, os invasores, os poderosos, às vezes o governo”, em certas ocasiões até mesmo os capitalistas. Indo um pouco além deste autor, os *karaiw* não incorporam apenas a figura de *ma’e yamatyry’yymar* (pessoa ruim, o inimigo), ou ainda, *zanekuty* *har’yym* (aquele que é contra nós). Os *karaiw* são concebidos, na maioria das

²¹ Grupos étnicos constitui uma importante categoria epistemológica estudada pelo antropólogo norueguês Friedrik Barth. *Os grupos étnicos e suas fronteiras* concretizou-se como a principal obra de Barth (2011). No pensamento barthiano, os grupos étnicos são caracterizados como formas de organização política e social, construídos a partir dos diversos níveis de relações culturais. Fronteiras étnicas permanecem, apesar do fluxo de pessoas e mudanças culturais, em outros termos, as distinções étnicas (diferenças culturais) não somente persistem como são reforçadas, nos sistemas de contato interétnico. A identidade surge como uma categoria atributiva, que depende da autoidentificação individual (declaração e pertença) e do reconhecimento coletivo (avaliação e julgamento). A identidade reflete a ênfase que o grupo fornece aos elementos culturais que lhes são socialmente significativos.

vezes, como os *mayra 'yr yzuapyapir* (a geração distante dos descendentes do herói cultural *Mayra*) em oposição a eles, os *mayra 'yr ipurumuzagwer* (os filhos ou descendentes diretos de *Mayra*). São desta forma os estrangeiros, unidos pelo tronco originário de parentesco humano. De modo prático, representam as pessoas com quem os Guajajara se relacionam ativamente e agenciam trocas e negociações (de símbolos, de coisas materiais, de costumes, de crenças, de poder, de conhecimentos, etc.) de acordo com a emergência de sua condição político-social.

A noção de branco no presente trabalho extrapola o significado estrito da palavra. Branco aqui é uma categoria êmica. O branco, enunciado no pensamento e na linguagem dos Guajajara, não surge apenas como uma mera categoria da história, objetivado na memória; antes, se porta como um *significante metafórico*, o que quer dizer que o seu significado não é algo que fica restrito ao termo; fixado na palavra; é metafórico, porque os significados estão implícitos entre a imagem e a palavra; seus significados são produzidos no interior de um contexto. Portanto, não é uma coisa definida (delimitada a, consoante a), é contextualizado (ressonante) na memória e nas narrativas. Como coisa indefinível à primeira vista, um *significante metafórico* da memória nativa, o branco é uma qualidade que pode expressar, além de uma pessoa, uma cor, uma instituição, um adversário, um estrangeiro aliado, um semelhante humano; por outra via, algo que pode se traduzir como uma desarmonia da organização cósmica do mundo, o rompimento e reorganização de uma ordem cultural e de poder então vigente, etc.

A matrilateralidade ainda é comum em algumas regiões mais isoladas das T.I Guajajara, em que se destaca o papel primordial do irmão da mãe nas relações de parentesco, considerado o equivalente de pai, e a obrigação da matrilocalidade ou uxorilocalidade após os casamentos. Em geral, os casamentos ocorrem a partir dos 13 anos de idade e são, predominantemente, monogâmicos. O casamento entre primos cruzados é permitido, porém entre primos bilaterais incide o tabu do incesto. Muito antigamente, um grande líder tribal poderia casar-se com mais de uma mulher. De acordo com Galvão e Wagley (1961), era um costume estes homens casarem-se com as mulheres viúvas da aldeia e com as filhas desta.

A economia Guajajara gira em torno da divisão do trabalho familiar e está direcionada a cinco atividades principais: a agricultura, a caça, a pesca, a coleta e a arte de cestaria em palha, plumagens, redes e miçangas. O trabalho agrícola, normalmente, é desempenhado pelas mulheres, já a caça e a pesca são consideradas atribuições masculinas. Nas suas roças os Guajajara plantam mandioca, inhame, milho, cará, banana, melancia e abóbora. A coleta envolve frutos, jabotis e mel. Na caça são encontrados animais como: a capivara, o tapir, o

porco-do-mato (queixada ou caititu), veado, anta, tatu e macacos. Nas artes produzem colares, braceletes, brincos, cocares, coifa, tipiti, panacu, etc²².

Há uma ligação entre os ciclos agrícolas e de caça com as crenças mágico-religiosas. O xamã Guajajara é o responsável pela conexão entre o mundo físico (natural) e o universo espiritual (sobrenatural). Os Guajajara acreditam que por vezes, os seres sobrenaturais podem aparecer sob a forma de um animal de caça, de um réptil, de um pássaro, fantasmas ou mesmo seres humanos.²³ Esses seres são chamados de *karowara*²⁴, *ywan*²⁵, *piwara*²⁶, *miara'y'zar*²⁷, *ka'a'zar*²⁸, *yurupari*²⁹, *uzare*³⁰, *ipore*³¹, *maranauwa*³², *kupe lobo*³³, *azang*³⁴, *arapuha-zan*³⁵, *tapiira-zan*, *wira hu*³⁶, *zaware hu*³⁷, etc. Na mitologia Guajajara, houve um tempo ancestral, em que os seres humanos não se diferenciavam nem dos animais, nem dos *karowara* (todos poderiam transformar-se uns nos outros)³⁸. Eles viviam todos juntos, no mesmo mundo, eram iguais em humanidade (falavam, comiam, festejavam, cultivavam afetos, etc.). Desde a separação entre os seres e os seus mundos, narrada em diversos mitos, para os Guajajara, os *karowara* passaram a significar *iaméahu* – as coisas que causam dor; a causa das doenças.

²² Informações auferidas no trabalho de campo, concedidas pela interlocutora Maria de Lourdes.

²³ O animismo tem como prerrogativa a ideia de que determinadas sociedades, a exemplo dos indígenas amazônicos, afirmam sua existência (natural, cultural, corpórea, espiritual) em um cosmo povoado por seres possuidores de “alma análoga à dos humanos, que lhes permite pensar, raciocinar, ter sentimentos, comunicar-se à maneira dos humanos e, sobretudo, fazer que vejam a si mesmos como humanos, apesar da aparência animal ou vegetal [...] dizem que as plantas e os animais, em grande parte, são pessoas: sua humanidade é moral, repousa sobre a ideia que fazem de si próprios; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência que têm aos olhos do outro” (DESCOLA, 2016, p. 13).

²⁴ *Karowara*: espíritos; encantados; bichos enfeitados.

²⁵ *Ywan*: o espírito maléfico do rio.

²⁶ *Piwara*: espírito dos animais da mata

²⁷ *Mira'y'zar*: um *karowara* mortal para os caçadores.

²⁸ *Ka'a'zar*: encantado da floresta. Costuma ficar escondido por trás das árvores.

²⁹ *Yurupari*: demônio da mata; o equivalente do diabo para os Guajajara

³⁰ *Uzare*: ser humano enfeitado que mora no rio.

³¹ *Ipore*: mãe d'água.

³² *Maranauwa*: *karowara* em forma de ser humano. Um jovem que gosta de fumar.

³³ *Kupe lobo*: ser maligno antropomorfo; parte humano, parte jaguar.

³⁴ *Azang*: os espíritos maus dos seres humanos mortos.

³⁵ *Arapuha-zan*: o *azang* do veado.

³⁶ *Wira hu-zan*: *azang* do gavião.

³⁷ *Zaware hu-zan*: *azang* do jaguar.

³⁸ Ver Viveiros de Castro (2002) sobre o *Perspectivismo Ameríndio*: A cosmologia ameríndia é multinaturalista, pressupondo a unidade/universalidade do sujeito social-cultural e a diversidade/particularismo dos corpos naturais, redimensionado em oposição ao modelo científico moderno multiculturalista. Ao invés de nos igualarmos aos animais em animalidade, são eles, os animais, que se igualam aos homens em humanidade. Espíritos, entidades antropomórficas, animais, seres humanos e outros seres transespecíficos são nivelados na perspectiva da natureza. No pensamento mítico do indígena amazônico brasileiro, os animais e os seres humanos podiam mudar de pele, um se transformando no outro. Uma escolha errada ou alguma regra quebrada imposta por um demiurgo fez com que ficassem para sempre como estão. Animais são tidos como ex-humanos com roupagem de animal.

Assim, em uma característica, eminentemente, tupi-guarani, os rituais Guajajara como a festa do milho³⁹, a festa do mel e o ritual da menina-moça, possuem em grande medida um caráter sagrado e, talvez hoje, mais do que no passado, um sentido político. Se o ritual se presta a “afastar os *karowara*” e purificar as pessoas, como dizem os índios Guajajara, ele também, e não menos importante, se porta como ferramenta produtora de políticas culturais e de identidade dos índios Guajajara. Isso significa que os rituais, os mitos e as crenças tradicionais existem para além do circuito simbólico interno aos Guajajara. Dizer que um determinado ritual está acabando é discurso político-ritual. É reivindicar nas entrelinhas a necessidade de patrocínios do setor privado, de parcerias com as universidades e, sobremaneira, de recursos públicos na forma de incentivos à cultura, sem o que a festa/ritual não se realiza⁴⁰. Eventos como estes, são formas de heterogeneizar e estreitar as alianças. Internamente, evidencia aos indígenas Guajajara que as lideranças de aldeias específicas, nas palavras dos próprios indígenas, “estão trabalhando”: conseguindo apoio para fazer a festa, atraindo convidados de diferentes aldeias, trazendo shows de bandas de forró, etc. Externamente, expressam aos *karaiw* (políticos, visitantes, antropólogos, etc.) aquilo que querem ver: os elementos exóticos, sagrados e estéticos elegidos como a “essência cultural” Guajajara. As trocas facultadas pelo contato interétnico, permitem aos Guajajara transmitir através da linguagem ritual aquilo que constroem como legítimo em sua cultura, para ser visto, sentido e ouvido. Afastar os *karowara*, portanto, tem o duplo significado de: evitar doenças, trazer as chuvas e garantir uma boa colheita, mas, também possui o efeito político de enunciar, discursivamente, que a cultura do povo indígena Guajajara está aqui, ali e em qualquer lugar onde lhes for garantido o direito de ser e permanecer existindo como são.

As mudanças refletidas na atualidade significam a perda de atributos ditos “originais” da cultura ou a inclusão de novos elementos? Quem são os Guajajara de ontem e de hoje? Mudança cultural ou social? De acordo com Albert (2002), o trabalho simbólico de reconfiguração cultural não significa, necessariamente, uma mudança cultural em curso. Trata-se de uma reconstrução simbólica da experiência da tradição que é, segundo o autor, o que há de mais tradicional nas sociedades indígenas amazônicas. Isto posto, pode-se denotar que a atualização da tradição, quer dizer, a introjeção do novo na cultura tradicional, não revela uma perda, mas uma flexão de sentidos no périplo histórico da tradição, tendo em vista as

³⁹ A Festa do Milho foi praticamente abandonada nas últimas décadas (os rituais, em detalhes no capítulo 4).

⁴⁰ Importante ressaltar, a título de complementação que, muitos dos rituais e concepções religiosas tradicionais dos Guajajara foram perdidos e/ou modificados com o tempo e o contato interétnico. Algo que, corriqueiramente, está ligado a incorporação de doutrinas pertencentes a igrejas evangélicas.

contingências emanadas do processo da vida em uma sociedade e em um dado lugar na fluidez descontínua do tempo e do espaço. A tradição não é, de forma alguma, a expressão primordial dos Guajajara de ontem, tampouco são estes indígenas o vestígio residual arqueológico de perdas humanas e etnoculturais. A tradição é o recurso elementar de reinvenção da cultura e das identidades étnicas frente a miríade de transformações culturais. Ou seja, longe de ser uma homenagem póstuma e fúnebre ao desaparecimento (perda) de vidas humanas, ou o esvaziamento das heranças deixadas, a tradição cultural é um manifesto da criatividade humana, estrategicamente, organizada pelos diversos grupos sociais, para legitimar suas permanências no mundo social. Ontem e hoje, os Guajajara de ontem não são os mesmos de hoje, afinal, definitivamente, ninguém o é. Porquanto, estejam eles em diferentes lugares do Brasil ou do mundo, nas aldeias ou na cidade, permanecem sendo os Guajajara.

2.3 Os Guajajara e a história de Barra do Corda: passado e presente

A história de contato dos ancestrais Guajajara com os *karaiw* remonta há mais ou menos um século após a invasão territorial europeia no “Novo Mundo”, a qual seguiu-se o posterior empreendimento colonizador, sustentado pela sofisticada máquina capitalista mercantil. As narrativas do século XVI falam em descobrimento, conquista territorial, desbravamento, termos que, até bem recentemente, se faziam presentes de maneira inequívoca e inquestionável na historiografia oficial brasileira. A matriz colonialista do Brasil (patriarcal, racista e classista), quer dizer, a arquitetura do megaprojeto expansionista civilizatório moderno; o modelo racionalista de como se costura o tecido de relações exploratórias entre os indivíduos; permanece enraizada no caráter dominante da consciência nacional, resultando, dentre uma multiplicidade de fatores, na reconstrução das representações⁴¹, e práticas sociais dos indígenas em relação à sociedade ocidental e ao contato interétnico.

⁴¹ Dezenas de índios Tupinambás devorando cada um o seu quinhão, os membros, órgãos e vísceras do inimigo capturado; a frivolidade do selvagem, estampada na gravura de Theodor de Bry (1528-1598), exaspera no tempo. A cena de canibalismo (1592), publicada no terceiro volume de *As Grandes Viagens*, retrata significações bem mais profundas que a representação limitada de tribais exóticos, guerreiros, comedores de humanos, do Novo Mundo. Difundida, proliferada, replicada no imaginário social contemporâneo (ainda que de modo inconsciente), a antropofagia do primitivo é expressão metafórica da produção simbólica das violências indígenas. Diríamos que a reprodução deste imaginário social emerge enquanto dimensão ideológica do poder simbólico dominante. O processo de construção das imagens de violência indígena, tem como pano de fundo as estratégias de escamoteamento e invisibilização das tecnologias de opressão sobre o índio. Como resposta tática, as versões indígenas apontam para um “novo movimento antropofágico”; uma pretensão utópica de retorno às origens (o “paraíso selvagem” que precedia o invasor europeu), inscrito na reconstrução praxiológica de sua história.

Não obstante, na esteira colonialista, a história de Barra do Corda até os nossos dias tem sido construída mediante uma narrativa oficial positivista e eurocêntrica. Uma história heroica, que enaltece os feitos de “grandes homens”, pertencentes às oligarquias burguesas ou, por outra via, dos aclamados desbravadores sertanejos, bandeirantes ou militares, que, atravessando o Sul e o Sudeste em direção ao sertão do Norte-Nordeste, teriam como bandeira, expandir territorialmente o Brasil Colônia e Império.

Esta história, que não está somente em livros e documentos, mas, também, nas ruas, casarios coloniais, prédios públicos, monumentos e praças da cidade, cimentados como uma “verdade irrefutável”, invisibiliza o protagonismo dos indígenas, que participaram ativamente da fundação de Barra do Corda e escamoteia para a periferia da história, o genocídio de grande parte das nações indígenas, como o prelúdio e o anátema da existência desta cidade.

Era o projeto científico-moderno de um país, que no século XIX⁴² almejava construir-se como um Estado-Nação. Diga-se, uma nação de matriz europeia e, portanto, branca, moderna e “civilizada”, em que não cabia a presença dos indígenas, considerados povos sem história. Um Brasil estava surgindo dos movimentos burgueses pró-independência: na província do Maranhão, a eclosão se deu entre os anos de 1831 a 1845. Seria preciso legitimar intelectualmente como seria esse Brasil e quem seriam os brasileiros.

De acordo com Almeida (2010) compete a esta história de ideologia racista e burguesa, reproduzida, amplamente, na sociedade, até os dias de hoje, negar a existência social, cultural e política do indígena. O desaparecimento do índio na história explicar-se-ia pelo fato de que “não há mais índios”, pois foram ou extintos ou foram “aculturados/civilizados”. Em uma vertente historiográfica, o indígena é postulado como um ser passivo, seja como o inimigo selvagem, que precisa ser morto, seja pelo aliado de natureza pura, facilmente domesticável ao bel prazer dos colonizadores. Na outra vertente, de uma antropologia em processo de superação, os índios estão deixando de ser índios (“virando mestiços”), ou seja, perdendo as qualidades naturais e culturais (pré-coloniais), que lhe conferiam a indianidade; essas perdas, por sua vez, os levariam à extinção.

Albert (2002) chama a atenção para o fato de que, nos discursos políticos, científicos e jurídicos formais, as populações indígenas são associadas aos ambientes naturais em que vivem, o que gera como consequência a naturalização dos indígenas na sociedade: as populações

⁴² O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) foi criado em 1938, balizado pela incumbência de escrever a História oficial do Brasil; subsídio essencial para construção, consolidação e desenvolvimento do Estado/Nação brasileiro. Cumpriria ao IHGB, organizar os documentos e fontes, em especial os escritos europeus acumulados desde o “descobrimento” português em 1500, visando a produção da história imperial do Brasil.

indígenas são apreendidas como naturalistas, devendo ser delegada ao Estado a tarefa de adotar um projeto político comum de preservação natural-cultural, dos indígenas e dos territórios ecológicos em que vivem (natureza/ecossistema).

Ainda segundo Albert (2002), existem duas categorias vinculadas a essa naturalização indígena: a naturalização positiva que vê o índio como o “bom selvagem”, que vive em plena comunhão com o meio natural e que perpetua uma “essência” cultural própria do seu *ethos* (natural e a-histórico); e a naturalização negativa, que constrói um discurso racista do índio, como um ser natural, pré-histórico, a beira do desaparecimento social.

Mais notadamente, a partir dos anos de 1980, entretanto, tem havido uma virada política da antropologia, ademais, uma virada antropológica da política indígena. Nos termos de Sahlins (1997) estamos passando pela “indigenização da modernidade⁴³” e, porque não”, acrescento, a indigenização da antropologia, através da antropologização política dos indígenas. No Brasil, a força dos movimentos político-sociais indígenas culminou com a consagração dos seus direitos constitucionais específicos, no ano de 1988. Para Albert (2002), os indígenas têm transitado dentro e fora do âmbito dos dispositivos institucionais e, assim, tanto se apropriam dos instrumentais políticos indigenistas em seu favor, como constroem o seu próprio arsenal contra-discursivo à economia política da natureza.

Por conseguinte, a maior participação dos indígenas na arena política nacional e as mobilizações em defesa dos seus direitos; as formas de rebeldia, subversão e resistência, bem como a organização coletiva em torno de suas próprias associações, conselhos, federações, etc. têm impulsionado a uma mudança gradativa no modo como os indígenas são personificados na história; com o paulatino reconhecimento de que não são meras vítimas contingentes do sistema de poder, são antes de tudo agenciadores de poder nos processos histórico-sociais, que constituem este sistema.

A história de Barra do Corda, em sua conjuntura passada e presente, não é diferente. Barra do Corda é uma cidade feita de indígenas e por indígenas. Quando os sertanistas incursionaram já existia um território dominado por grupos étnico-sociais, cada qual com os seus modelos de organização social, política e econômica. No espaço urbano que hoje se nomeia

⁴³ Em primeira instância, eu poderia até mesmo falar em uma “indianização do futuro”, tendo em vista que estou me referindo aos indígenas, não aos indigenistas (não-indígenas); e em segunda instância, substituo o termo modernidade – na medida em que tal categoria se impõe como uma expressão do passado – pela palavra futuro, quer dizer: ao invés de legitimar o discurso colonialista de que os indígenas são a presença viva de um passado morto, passar a reconhecer a sua atualidade, enquanto povos que se pretendem a um mundo novo, ou seja, que projetam suas expectativas e perspectivas em direção ao futuro.

Barra do Corda, haviam e continuam havendo vidas indígenas, histórias indígenas que habitam a cidade, na medida mesma em que ela os habita.

A história de Barra do Corda, certamente, não se inicia com Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, em linhas escritas. É a história (e não uma pré-história) em um (per)curso de linhas de vida (indígenas) – os Guajajara, de ascendência do tupi-guarani e os Kanela⁴⁴, que são um grupo timbira com origem no tronco Jê –, em que não se pode precisar a arqueologia de um ponto originário (a verdade obtusa da história oficial), senão encontrar as conexões entre os pontos, presumir os deslocamentos e compreender os desenvolvimentos, as múltiplas forças (indígenas, não-indígenas; humanas, não-humanas, etc.), que refletem a dimensão criadora do mundo vivo, isto é, da vida vivida (INGOLD, 2015).

O fidalgo Manoel Rodrigues de Melo Uchôa foi alçado pela história oficial de Barra do Corda como o seu herói fundador. Nascido no sertão do Ceará, em Nossa Senhora de Assunção, Melo Uchôa, que era um militar reformado e já havia participado da batalha da independência no Piauí – a Batalha do Jenipapo –, fora convocado no ano de 1835, pelo então presidente da província do Maranhão – Joaquim Vieira S. e Sousa –, para receber as ordens de “descobrir e povoar” a região central da província maranhense (BRANDES, 1994).

Era sabido pelas autoridades da província que o território pretendido era densamente povoado pelos indígenas Guajajara e Kanela, então conhecidos apenas pela designação de Tupis e Tapuias. Houveram outras tentativas anteriores de penetrar o centro do Maranhão; frustradas por dois fatores cruciais: o primeiro era geográfico, pois se tratava de território acidentado, cercado de morros, chapadas, mata fechada e grandes rios; o segundo fator se deve à presença

⁴⁴ Os Kanela, grupo indígena territorialmente mais próximo dos Guajajara, de origem timbira, do tronco macro-jê, ramificam-se em dois grupos étnicos: os Ramkokamekrá (filhos da árvore de almecega) e os Apanyekrá (seres com boca de peixe-piranha). As terras Kanela são o Escalvado e Porquinhos. Organizam-se a partir de um sistema de metades: *kamakra* (verão)/*atukmakra* (inverno). A aldeia é circular e as casas em seu entorno representam as duas metades do parentesco: *Harankatejê* (nascer do sol) e *keykatejê* (pôr do sol), vermelho/preto, dia/noite, seca/chuva, etc. A terminologia Kanela vem de “canelas finas”, como eram chamados pelos contactantes do século XIX. Seus ancestrais eram os *Kapienkrans*. Seu sistema de rituais inclui: o *Ketujê*, *Pepkahoc* (festival dos guerreiros simulados), o Festival das máscaras, o Festival do Peixe (*tepialkuá*), o Festival das Almas, o Festival da laranja e o ritual da corrida com toras (CROCKER, 2009). No período em que estive com eles, estavam em meio ao *Pep-jê*, o que nominam como “prisão dos garotos” (*irkrêrê*, casinha). É um rito de reclusão que é realizado várias vezes ao longo da vida (os Kanela se subdividem em classes de idade); como pude observar, os meninos ficam isolados na tocaia, aonde somente poderão manter contato com o *keti*. Nesse período são proibidos de comer carne, farinha de puba, arroz branco, feijão, fava, milho; podem comer batata-doce, amendoim, arroz vermelho, milho branco, etc. A festa é realizada no final do mês de agosto para o início de setembro (antes da primavera), composto por danças, músicas, sessões xamanísticas. Os meninos então, a partir de suas aptidões, poderão ser: cantor, corredor, guerreiro, xamã, caçador, etc. A periferia da aldeia (casas) representa as atividades femininas e o centro da aldeia (pátio) as reuniões políticas masculinas e os rituais. Para mim ficou muito claro que os Kanela constroem a ideia de maturação das mulheres a partir de sua introdução no *krôjôpi* (sexo sequencial). As mulheres Kanela são induzidas a terem um comportamento generoso nos períodos de trocas conjugais, nos quais tem que satisfazer os apetites sexuais de “seus homens”. Atualmente, os Kanela da aldeia Escalvado se autoneameiam de Memorturê (a origem dos humanos).

dos indígenas na região. Os conquistadores tinham a noção das dificuldades do empreendimento. Encontrariam a resistência e as táticas de guerra indígenas de um lado, bem como a vantagem que estes possuíam de conhecer empiricamente um território de difícil acesso (BORGES, 2010).

A construção de Barra do Corda não seria possível sem o ativismo dos indígenas. Seus conhecimentos biogeográficos seriam indispensáveis aos interesses dos governantes e conquistadores. Por seu turno, os indígenas não seriam meramente submetidos à revelia das vontades dos invasores, domesticados pelo escambo, que perdurava desde os primeiros anos da colonização. Foi imprescindível o aval dos povos indígenas e as negociações políticas com as suas lideranças (caciques), para que estes, convencidos de que as suas exigências seriam acatadas, pudessem não apenas permitir ou cooperar, mas envolverem-se, ativamente, no planejamento e execução do projeto.

Em um tom romancista dedicado a Melo Uchôa, e um tanto quanto pejorativo com relação aos indígenas, Santos (1985) narrou em detalhes os acontecimentos do dia 03 de maio de 1835, considerada a data de edificação da cidade de Barra do Corda. Na história, um índio, categorizado como “mateiro”, teria chegado eufórico à casa de dona Hermínia, esposa de Melo Uchôa, e de sua abastada família. Vinha trazer uma notícia, que não lhes era agradável. Melo Uchôa havia falecido. Em desespero, dona Hermínia fora consolada por seu compadre Sebastião, que afirmou-lhe ser costumeiro aos indígenas mentirem. Ordenaram, então, a um de seus escravos, Antônio Mulato, que acompanhasse ao índio mata adentro e seguindo suas pistas o encontrasse imediatamente. No caso de vê-lo vivo deveria detonar sua arma como aviso. Não demorou muito para que Melo Uchôa fosse encontrado. Reunido novamente ao seio dos familiares e amigos, Melo Uchôa teria relatado o “descobrimento” de um lugar ideal para formar a povoação: Uma planície contornada por acidentes geográficos e cortada por dois rios. Curiosas, as pessoas tê-lo-iam acompanhado em seu retorno ao local, ficando encantadas com o que viram. Como era o dia 03 de maio, dia de Santa Cruz, foi-lhe dado o nome de Santa Cruz da Barra do Corda. Posteriormente, Barra do Rio das Cordas e, por final, Barra do Corda, possivelmente, e em alusão aos muitos cipós, que se enrolavam em formas de corda, nas matas selvagens às margens do rio. Noutra construção historiográfica:

O descobridor teria que escolher um local adequado para a instalação do futuro povoado, que tivesse água perene, fosse plano e outras coisas. Prosseguindo viagem rumo ao Norte, o que significava sempre viajar para o centro do Estado, tiveram duas grandes surpresas: a primeira foi o encontro com centenas de índios remanescentes do grupo Jê, chamados Canelas [...]. Um século depois, Newton Figueira falava do apoio que os índios teriam oferecido a Melo Uchôa, a partir do encontro e da troca de

cumprimentos entre os descobridores e os silvícolas [...]. Contam os antigos que Melo Uchôa e seus companheiros desceram para reconhecimento do lugar. Uns falam que foram atraídos por uma grande árvore, vislumbrada ainda do alto e de longe. Outros dizem que, margeando o rio, sem dúvidas chegaram a sua confluência com outro rio [...]. Por fim, começava ali a história de Barra do Corda. Sob a gigantesca “sapucaeira”, Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, José Lázaro Teixeira e Félix Ribeiro, dois escravos, alguns arrieiros e pequeno grupo de índios, elegeram aquele local como melhor para fundar o povoado (BRANDES, 1994, 59-62).

A história heroica legitimou a lenda de Manoel Rodrigues de Melo Uchôa. De tão corrente ao longo de mais de um século, esta narrativa tornou-se um dos mantras simbólicos mais expressivos da cidade de Barra do Corda. O indígena, como visto, figura como um selvagem, fiel serviçal dos imperativos de Melo Uchôa e de seus familiares. Índio mateiro e mateiro, pois suas palavras não são dignas de confiança. No epílogo de Barra do Corda, os indígenas aparecem apenas como elementos figurativos ou até decorativos, como se apenas fulgidamente, de modo fugaz, efêmero, transitório, tivessem povoado a história.

A história indígena, implícita nas narrativas dominantes, no entanto, como diria Sahlins (1997, p. 55) retorna “pela porta dos fundos na forma de uma contracultura indígena”. O local proclamado por Melo Uchôa como ideal para a instalação de uma cidade – no encontro dos rios Mearim e Corda –, configurava-se como um dos principais redutos dos indígenas Guajajara. Os cipós das margens do rio e que, supostamente, deram o nome à Barra do Corda, eram utilizados pelos próprios indígenas a fim de transitar de lado a lado entre as margens dos rios. De uma forma ou de outra, no acordo tácito ou em confrontos, a construção da cidade de Barra do Corda não poderia ser pensada sem os indígenas. A história de Barra do Corda no estado do Maranhão, passa pela história dos indígenas Guajajara.

A rígida oposição dominadores/dominados é incapaz de alcançar a dimensão dos confrontos, acordos e negociações nos quais estiveram implicados os indígenas. As legislações criadas, muitas vezes vistas pela historiografia como mecanismos de opressão, eram mediadas pelos indígenas a fim de fundamentarem suas ações e objetivos. Mesmo legitimando relações desiguais, em suas brechas, as leis forjavam os signos da luta indígena (ALEMEIDA, 2010). No Maranhão, o avanço das frentes de expansão do Brasil Império abriu caminho para as disputas pela terra entre índios e brancos, que se encenariam, décadas depois, no início do período republicano. Conflitos como os do povoado Alto Alegre (1901 e final dos anos 1970) e conflitos entre a T.I Canabrava e o povoado São Pedro dos Cacetes (do final dos anos de 1970 ao início dos anos 1990). Arena de disputa, que incluía o repertório de valores, significados e recursos dos grupos envolvidos, assim como a redefinição do campo político nas relações de contato entre indígenas e não-indígenas no Maranhão (COELHO, 2002).

De acordo com Almeida (2010), diante de distintas realidades históricas, que envolvem uma complexa variedade de povos, culturas e organizações sociopolíticas, torna-se impossível falar em uma história geral dos índios no Brasil. No entanto, nos últimos anos, a amplitude das trajetórias históricas, da ação política e das estruturas culturais de diversos grupos étnicos indígenas, em diferentes lugares e temporalidades, tem possibilitado algumas generalizações no sentido de pensar o lugar dos indígenas na história do Brasil. A experiência histórica dos indígenas Guajajara na cidade Barra do Corda, abre caminhos para esta perspectiva.

3 O INDÍGENA NA CIDADE

3.1 Uma cidade indígena: O lazer, o comércio e a política nas relações entre indígenas e barra-cordenses

Os arranjos do sistema espacial urbano de Barra do Corda lhe imprimem uma paisagem singular: suas linhas geométricas onduladas, suas matas devoradas pelas construções, seus rios de águas calmas e turvas, suas pontes, suas ruas largas, seus morros, suas curvas, seus altos e baixos e, enfim, seu contraste social, seu trânsito de corpos, seu fluxo molecular, seus encontros, suas relações, suas habitações, seus habitantes, seus povos, seus sujeitos, suas vidas; que lhe constroem, materialmente, no curso infinito do tempo.

Barra do Corda é uma cidade de pequeno porte, com 87 mil moradores, de acordo com o censo do IBGE em 2017. A produção econômica está assentada no comércio de varejo e na agropecuária. A cidade é cortada pela BR-226, uma das principais rotas para o transporte de grãos e carne no Norte-Nordeste. Durante as semanas em que estive em Barra do Corda – minha primeira pesquisa de campo em antropologia –, com o olhar etnográfico, que imaginava treinado pela teoria, me pus a conversar com os sujeitos, a entrevistá-los, a registrar suas memórias no papel e observar a organização social e política dos indígenas Guajajara, em seu movimento na vida de Barra do Corda: a identidade étnica em causa.

Nos primeiros dias, já esperava ver as linhas de força, resistência e enfrentamento no campo de ação; na batalha diária pela sobrevivência de uma população, historicamente, dominada. Percebi que o meu caminho estava equivocado. Estava na contramão, passando ao largo dos sujeitos, os indígenas. Precisava despir-me de minhas certezas acadêmicas e desconstruir o etnocentrismo do cientista, que observa à distância, sem se deixar envolver pela vida social. Passei a abrir-me para que os sujeitos me revelassem quem são. Permiti a mim que as suas vidas interagissem com o meu projeto de vida, de pesquisa. Desloquei-me da observação

participante à participação observante (ALBERT, 2002). Onde esperava ver relações de identidades em zonas de fronteiras interétnicas conflituosas, vi relações estruturadas em transações de comprometimento mútuo, nas quais as identidades se interpenetram (CLIFFORD, 2014). Compreendi que as linhas de vida – a vida, entendida aqui como a teia de relações entre vidas, dos sujeitos, de suas identidades, seus sistemas simbólicos de mundo, seus mundos – não se objetivam em pontos que partem, de modo linear, para conectar-se com outros (origem e fim), tampouco são círculos fechados em si mesmos (perímetros delimitados). Cada sujeito, nas relações identitárias, influenciam uns aos outros, mas as linhas de vida não são nexos que encapsulam a relação, pois elas escapam por entre os pontos conectados, formando um feixe de linhas, no qual a discernibilidade entre os atores da relação desaparece (INGOLD, 2015). São linhas de devir, que possibilitam as multiplicidades da vida no mundo, ou seja, mantém em aberto e acessível a disponibilidade de sentidos, significados e respostas para a relação vivida, acontecida e experimentada entre duas ou mais realidades entrelaçadas (DELEUZE; GUTTARI, 2011).

A cidade indígena, assim, é antes de tudo, uma malha de registros humanos, a composição de uma textura em linhas, do espaço vivido (INGOLD, 2015). Nas praças, nas casas, nas igrejas, nas ruas e avenidas, nos bares ou no comércio, as vidas indígenas, não somente pela presença materializada ou simbolizada do índio, mas sobretudo pelas relações estabelecidas entre os sujeitos, – indígenas ou não –, vão costurando, incessantemente, a tecitura da cidade indígena ou, como gostam de chamar os regionais, a Barra do Corda dos índios.

Por meio dos discursos políticos, de cosmologias, relatos históricos e dos arranjos simbólicos, que lhes são próprios, os indígenas Guajajara constroem o seu modelo de existência na cidade de Barra do Corda. Este, não é um modelo fixo-fechado, um sistema de diferenças separado da estrutura; em verdade, sua dinâmica é interior e exterior à estrutura, interage com outros modelos sistemáticos, estabelece sínteses, combina variabilidades, produz multiplicidades. Nesta malha fluida de vida (social-urbana), os indígenas Guajajara impulsionam os seus desejos, – políticos, coletivos, de memória, de ser, de agir –, compartilhando, consumindo, fabricando, transformando a cidade, agenciando a identidade como uma linguagem simbólico-referencial e vetor político-processual.

No espaço vivido de Barra do Corda, os indígenas Guajajara edificam os seus símbolos. O encontro dos rios, lugar que fora elevado pelos historiadores do século XX, como o marco, a partir do qual Manoel Rodrigues de Melo Uchôa teria consumado a construção da cidade, é assimilado de maneira diferente pelos Guajajara que, para tal, produzem um contra-discurso histórico-político, segundo o qual a confluência dos rios Corda e Mearim, até então habitada

pelos seus ancestrais, é o monumento incontestado de que Barra do Corda começou com os indígenas e de que a sua história sem eles, não seria possível. Atualmente, a região citada é um dos atrativos turísticos de Barra do Corda. Um balneário formado por uma rede de bares e restaurantes a beira-rio, que recebeu o nome de Guajajara. Uma forma da cidade prestar homenagem à história, à memória e à vida dos seus percursores, os indígenas Guajajara.

Outros importantes símbolos da história indígena na cidade de Barra do Corda, são a Igreja do Carmo e a praça Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, localizada em frente a mesma, no centro da cidade. A paróquia de Nossa Senhora do Carmo, fundada no ano de 1894 pela Missão Capuchinha, quando ainda era o Convento das Carmelitas, foi legitimada pela elite branca de Barra do Corda como um memorial do que denominaram de: “massacre do Alto Alegre pelos índios Guajajara”. Na fachada do templo, em sua parte superior, estão as efígies dos religiosos mortos em 1901, proclamados pelo então papa Leão XIII, como as primícias do século XX.

Essas são memórias reprimidas e clandestinizadas (POLLAK, 1989), que por muito tempo foram silenciadas pelos Guajajara, bem como são memórias de um acontecimento vivenciado por tabela (POLLAK, 1992). Nas últimas décadas tem havido uma mudança significativa, no que tange ao papel dos indígenas na produção das narrativas sobre a história do povoado Alto Alegre. Documentários cinematográficos, contendo os depoimentos de indígenas Guajajara; manifestos de rua organizados por indígenas e não-indígenas, na busca pela reconstrução dos discursos sobre este evento, ou mesmo a possibilidade de entronizar novas versões (revistas e revisitadas) para forjar os questionamentos e desconstruir os discursos historicamente hegemônicos. De acordo com Albert (2002), diante de conjunturas desfavoráveis, os indígenas, como estratégia de ação, mobilizam-se em torno de alianças e movimentos sociais de opinião favoráveis no âmbito da própria sociedade dominante. Sobre as narrativas do Alto Alegre em Barra do Corda, Alderico Pompeu, ponderou com desalento: “Ah! O massacre do Alto Alegre? Ah, porque os índios Guajajara mataram os padres! Só faz o nome dos índios de ruim, mas nunca dizem como foi que aconteceu. Não dizem como foi que realmente aconteceu”.

Na produção de novas versões discursivas sobre o acontecimento, os Guajajara, sujeitos/narradores deste trabalho, ressignificam os espaços da cidade, imprimindo a eles as próprias simbologias dos índios. A paróquia deixa de representar apenas a memória dos assassinatos cometidos pelos indígenas; e passa a lembrar, também, das centenas ou até milhares de indígenas mortos antes e depois da insurreição de março de 1901. Na praça Melo Uchôa, os indígenas Guajajara afirmam que deveria estar o nome daquele que consideram o

verdadeiro herói da história de Alto Alegre: *Kayuré Imana*, o João Caboré, morto quando prisioneiro em Barra do Corda. Segundo Cruz (1985), o local onde hoje encontra-se a praça é simbólico para os Guajajara, pois nele estão enterrados os restos mortais do líder da rebelião no Alto Alegre: *Kayuré Imana*.

O modo como essas relações hierárquicas entre índios e brancos no Maranhão são desveladas, vem sendo fabricados desde a empresa colonial no século XVII. A ação política dos Guajajara, não obstante, tem sido fundamental na sua história de luta e resistência étnica. Participando da arena de disputas na política municipal, cobrando ou aliando-se às autoridades públicas, engajando-se nos movimentos sociais, reivindicando melhorias para a cidade, buscando nos quadros jurídicos da lei a valorização, reconhecimento e afirmação étnica, cultural e de identidade, os indígenas Guajajara tem assumido ao longo das últimas décadas, principalmente, o protagonismo no exercício do poder e da cidadania em Barra do Corda. Desta maneira, aos poucos, em suas práticas político-sociais e discursos histórico-políticos, estes sujeitos têm reconstruído a sua imagem diante da sociedade não-indígena e mesmo ressignificando, potencializando em seu benefício, as representações genéricas veiculadas pelos brancos (como o fazem no dia do índio e outras datas comemorativas na cidade). De modo que:

A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto dessa etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas e positivas) pelas quais os brancos constroem os índios. Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz deles: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro (ALBERT, 2002, p. 241).

No quadro político do município de Barra do Corda, o eleitorado indígena é considerado decisivo para as pretensões daqueles que se candidatam a uma vaga na prefeitura, seja como vereador ou prefeito. Isso acontece porque a área do município de Barra do Corda abrange os territórios indígenas ao seu entorno, como o Rodeador, Lagoa Comprida e parte de Canabrava. As populações de cada uma destas áreas somam 5.317, 805 e 4.510 habitantes, respectivamente, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA) de 2017. Além do mais, a maioria dos indígenas Guajajara com residência em Barra do Corda, votam nas aldeias, onde permanecem por vínculos⁴⁵ de parentesco, origem cultural e direito social. No dia das eleições municipais de outubro do ano de 2016, Barra do Corda estava dividida entre os dois candidatos com maior

⁴⁵ Essa questão dos vínculos com as aldeias será abordada com mais ênfase e propriedade subcapítulo 3.3.

favoritismo: Eric Costa do Partido Comunista do Brasil (PC do B) e Júnior do Nenzim, do Partido Verde (PV). Entre os indígenas Guajajara com os quais trabalhei nesta pesquisa, não havia unanimidade sobre quem seria o prefeito da cidade. O grupo de eleitores indígenas que pretendiam votar em Júnior do Nenzim baseavam a sua escolha no que consideram o legado político de seu pai. Afirmam que Manoel Mariano de Sousa, o Nenzim, mudou o patamar de Barra do Corda, de uma cidade humilde e sem o mínimo de infraestrutura, para uma cidade que hoje é um dos principais polos comerciais e da indústria do agronegócio no centro-sul do estado do Maranhão. Por sua vez, associam o candidato Eric Costa ao governador do estado, Flávio Dino, do mesmo partido do candidato, a quem consideram estar fazendo um trabalho ínfimo pela saúde e a educação indígena. Já os indígenas que pretendiam votar em Eric Costa tinham como argumento o fato de que queriam mudanças em Barra do Corda a partir de um novo modelo de gestão. Ao contrário dos demais, viam como positiva a relação entre o prefeito e o governador, uma vez que mais recursos poderiam chegar a ser destinados ao município.

Durante a manhã, no dia do pleito eleitoral, acompanhei um grupo de indígenas Guajajara em direção à aldeia *Mainumy*. Lá encontrei dona Maria de Lourdes, senhor Zequinha Pompeu e Lindonesa Amorim. Conheci, também, Madson Pompeu, que é enfermeiro e já trabalhou na saúde indígena, e André Guajajara, que estava como um dos fiscais e trabalha na Funai. Mesmo com a idade muito avançada, senhor Zequinha Pompeu compareceu para votar, disse estar cumprindo o seu papel como um indígena brasileiro e manifestou preocupação com o futuro de seu povo. Todos os dias, impreterivelmente, Zequinha Pompeu caminha de sua casa na Aldeinha, até a sede da CTL da Funai no centro da cidade, local onde trabalhava desde os tempos de SPI. Grupos de índios Guajajara já se movimentavam, montando paredões de som, preparando-se para comemorar uma possível vitória dos seus candidatos. A partir da tarde retornei à Barra do Corda. No transcorrer da noite o resultado já mostrava a vitória de Eric Costa, por uma pequena margem de votos. Caminhonetes estampando a foto e ao som da música do candidato vitorioso, chegavam lotadas de indígenas Guajajara, vestidos de vermelho e erguendo bandeirolas do PCdoB. Eles iriam se juntar à multidão na festa patrocinada pelo novo prefeito de Barra do Corda.

Alguns indígenas aproveitam estes momentos festivos para montarem barracas e incrementarem a renda familiar. No período do carnaval, estive com dona Maria de Lourdes no local organizado por ela e pelos seus familiares, – uma ornamentada palhoça –, no qual eram vendidos diversos tipos de artes Guajajara. Dona de Lourdes, como é mais conhecida entre os cordinos, tem como um de seus principais ofícios a produção artística de colares, braceletes, brincos, cocares, maracás e outros artefatos da cultura material Guajajara. Muitos foliões

paravam para comprar as peças e usá-las como suas fantasias. Próximo à barraca de Maria de Lourdes, haviam outros indígenas vendendo bebidas (água, cerveja, caipirinhas, energéticos, isotônicos, etc.) para os carnavalescos. Os Guajajara mais jovens preferem consumir o entretenimento proporcionado pelo evento. O dia de carnaval inicia-se logo às 10h, com a concentração dos barracordenses na região da beira-rio, em especial no balneário Guajajara. Ao final do dia, indígenas e não-indígenas, deslocam-se para as ruas da cidade, a fim de acompanhar os blocos e trio elétricos.

Fig.03 “Portuga” na prévia de carnaval do balneário Guajajara



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Para Amalho Pompeu, Lindonesa Amorim e Edijar Guajajara, estreitar as relações com os brancos, é uma atitude política dos Guajajara na atualidade; engajamento que nas suas visões ajuda a ultrapassar as barreiras da discriminação social que, acrescentam, era mais intensa no passado. Assim, pôr a identidade Guajajara em evidência nos espaços de lazer e maior socialização de Barra do Corda, é reforçar o pertencimento do indígena Guajajara na produção dos fazeres da cidade, afirmando os sujeitos etnicamente e, enquanto, atores sociais no interior

de contextos historicamente construídos como de exclusividade não-indígena. A identidade fluidifica e penetra o invólucro de relações sociais, supostamente preestabelecidas, por meio de um duplo inventário dos sujeitos: desejos de diferença e de igualdade. De modo que, ao mesmo tempo em que os sujeitos realçam a diferença, a saber, as representações simbólicas do ser para si e para o outro; legitimam a igualdade na autorepresentação espelhada do outro em si, – o ser no outro –, compartilhando repertórios de mundos que, fundidos, tornam a discernibilidade social do ser, temporariamente, desnecessária.

Apesar de toda a reinvenção do real social, propiciada pela agência política do indígena em Barra do Corda, os Guajajara ainda se sentem muito longe de terem sido contemplados plenamente nos seus direitos por parte do Estado, e ainda, alimentam a esperança de conquistar de forma definitiva a valorização cultural e o reconhecimento histórico, social e político na cidade. Desejam difundir e capilarizar cada vez mais a cultura indígena, mas se ressentem das dificuldades encontradas para angariar incentivos junto à prefeitura de Barra do Corda. Lindalva Amorim e Regiane Amorim consideram que a vida era mais fácil para os indígenas Guajajara na época dos dois últimos mandatos do prefeito Nenzim (2004-2012) e da administração da então secretária de cultura, Tâmara Pinto. Duas grandes festas da menina-moça foram organizadas pelos Guajajara durante esses anos, com uma presença significativa dos não-indígenas de Barra do Corda.

O ápice das manifestações culturais indígenas na cidade, no entanto, dá-se, em abril, na semana do índio. Edijar Guajajara se orgulha de já ter sido convidado por diversas vezes, através da Secretaria de Educação de Barra do Corda e mesmo do estado do Maranhão, para fazer apresentações de cantos, danças e artesanatos Guajajara nas escolas e ainda, o que ele reverbera ter sido o seu maior desafio: desenvolver, em parceria com os professores e outros indígenas de diferentes etnias do Maranhão (Kanela, Krikati, Ka'apor), projetos de ensino com foco voltado para a história e a cultura indígena em Barra do Corda. Em junho de 2017, Edijar Guajajara, Maria de Lourdes Pompeu Guajajara e outros indígenas de Barra do Corda, também se fizeram presentes na 11ª Feira da Agricultura Familiar e Agrotecnologia do Maranhão (AGRITEC). Edijar Guajajara, professor de escola indígena na aldeia *Mainumy*, ao lado de outros indígenas da aldeia, como a cacique Libiana Guajajara, fizeram uma exposição de gêneros tradicionais, *opo'ó* (os produtos cultivados: feijão, mandioca, milho, melancia, abóbora, etc.) da agricultura indígena. Quando teve a palavra, Edijar Guajajara salientou a importância da luta de seu povo pela preservação da língua nativa e de seus costumes. No final, cantou os hinos nacional do Brasil, do estado do Maranhão e do município de Barra do Corda em tupi-guarani.

Em 2017, depois de alguns anos sendo celebrado em Barra do Corda, o simbólico dia do índio no Maranhão teve como sede a cidade de Jenipapo dos Vieiras. Nestas datas, os indígenas Guajajara nutrem uma vasta dimensão de expectativas de renovação política, social e cultural. Desenvolvem e veiculam em larga escala simbolizações políticas articuladas aos emblemas discursivos do Estado Indigenista (apropriação e ressignificação da indianidade genérica) e para além da esfera pragmática da política formal, constroem sua estrutura referencial de expressão da identidade étnica autoafirmada (ALBERT, 2002).

Fig.04 Pai e filho no dia do índio



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig. 05 Família Guajajara no dia do índio



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

A identidade do indígena genérico/exótico é forjada pela auto-caracterização dos indígenas. Funciona como um tipo de “segunda pele”, um canal simbólico-político aberto ao estabelecimento da comunicação com o não-indígena. No dia do índio, a performance estética do corpo pintado e revestido por adornos plumários, expressada pela imagem ficcional do indígena, de forma implícita, reivindica um discurso político do corpo; o processo de comunicar uma identidade étnica que se propõe legítima/autêntica.

Em Jenipapo dos Vieiras o prisma estava direcionado ao palanque, aonde discursavam tanto os gestores municipais, como estaduais, aos olhares e ouvidos atentos das centenas de índios Guajajara. A festa seguiu com as apresentações de *upynyk zegar haw* (dança e cânticos) e *àkà'e* (equivalente ao canto dos pássaros; usado para se referir aos cantos do *wira'ohaw*, ritual dos pássaros) do ritual de passagem da menina-moça. Havia uma tocaia improvisada, feita com palha de juçara, para representar o ritual da menina-moça aos visitantes. Cinco moças saíram da tocaia, deram suas mãos cada uma a um cacique e se juntaram à apresentação. No rito do moqueado, há padrões de vestimenta, pintura corpórea, dança, sequência de cantos, etc. a serem seguidos por todos (as meninas têm que estar com a saia da mesma cor, por exemplo). Dessa vez não era o caso: a regra seria a variação artística, ao invés dos padrões rituais, objetivando capturar os olhares para cada um dos sujeitos e, a partir deles, enxergar o grupo social; não o contrário. Nesta, que foi uma representação atualizada das tradições Guajajara, pois como afirma Almeida (2010), as tradições culturais não sublimam às mudanças sociais, pelo contrário, se mantém através de sua constante atualização: na apropriação ressignificada dos receptores e não pela transmissão cultural de uma herança refratária.

Não surpreende que o momento mais aguardado da festa, principalmente, para os não-indígenas, era o concurso de beleza entre as meninas-moças. Depois de um desfile individual das mulheres Guajajara, houveram votações por um grupo de jurados a fim de decidirem sob o critério da produção estética, em quatro quesitos (pintura, ornamentos plumários, saia e cocar), quem seria a garota vencedora. Ao final da celebração, uma parte dos presentes se dirigiram ao fundo do palco, onde serviam a carne moqueada. Os demais, sobretudo não-indígenas, aproveitaram para comprar nas barracas e fazerem suas fotografias com os indígenas. Edijar Guajajara encontrava-se na maior tenda do local, fazendo a venda de suas artes (de palha, penas, miçangas, sementes, etc.), livros ilustrados (sobre a história, a cultura e língua Guajajara, produzidos por ele) e comidas típicas. Nêm Guajajara, que divide a sua vida entre Barra do Corda e a aldeia Juriti, filho de Maria de Lourdes e irmão do “Portuga”, estava logo à frente, fazendo pinturas com o jenipapo e fotografando os brancos interessados. Aos poucos, os transportes apareciam para levar os Guajajara de volta às suas aldeias.

Fig.06 Meninas-moças Guajajara em apresentação cultural no dia do índio



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.07 Lideranças Guajajara ao lado do prefeito de Jenipapo dos Vieiras



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Os meus interlocutores Guajajara em Barra do Corda, dizem “ganhar a vida vendendo coisas”, o que na língua *ze'egete* se traduz por *uma'ereko ume'eg ma'e*. O comércio indígena é uma das atividades socioeconômicas mais comuns em Barra do Corda. Há indígenas nas feiras, no comércio central, nas praças e nas ruas da cidade, não apenas como vendedores, mas também

como consumidores. De acordo com o secretário de assuntos indígenas da prefeitura de Barra do Corda, o Kalwiro Guajajara, os indígenas correspondem a uma fatia significativa da economia de Barra do Corda. *Peahapaw ma'e me'egar*, traduzido por “lugar em que se comercializam coisas”, é a denominação Guajajara para centro comercial. *Ma'e*, a mercadoria, é a mesma expressão usada para classificar os objetos maléficis, que causam doenças ou, *karowara ma'e*, os objetos que os xamãs retiram dos corpos doentes. As mercadorias, especialmente, as industrializadas são definidas pelos indígenas como *karaiw ma'e*, ou seja, as coisas do branco. São as coisas que se compra com o dinheiro deles, *ume'eg kar hemetarer ma'e*. Por outra ótica, dinheiro e bens materiais são objetos de desejos, aspirados pelos Guajajara não apenas como fontes utilitárias, mas sobretudo pela investitura de respeito e prestígio, que conferem aos seus proprietários (ANDRELLO, 2006). O intercâmbio de mercadorias, além de promover as relações de trocas entre os indígenas e os brancos, também inferem em formas simbólicas que favorecem a circulação dos significados nativos para os objetos trocados e para o próprio sistema de reciprocidade no âmbito do contato interétnico (HOWARD, 2002).

Da cidade os indígenas Guajajara adquirem os utensílios domésticos, os objetos tecnológicos, as roupas e os calçados. Os alimentos são, em parte comprados nos supermercados, em parte trazidos das aldeias. Por recomendação dos próprios assistentes sociais e agentes de saúde indígenas, os mais velhos, como é o caso do *tamu'y* Zequinha Pompeu, procuram manter uma dieta quase, predominantemente, orgânica. Quando necessário, os indígenas mais adoentados, impossibilitados de ir até a aldeia, em apenas algumas situações específicas, tem disponibilizados o atendimento básico em Barra do Corda. Por diversas motivações, mais ou menos tangíveis, a relação com a aldeia, ainda, é preponderante para a vida e na organização social dos indígenas Guajajara na cidade.

3.2 Discursos sobre educação e a experiência indígena na cidade de Barra do Corda

Dados do censo do IBGE (2010), mostram que 3.432 indígenas⁴⁶ estão localizados em áreas do município de Barra do Corda, dos quais, um total de 428 indivíduos declararam-se como moradores da zona urbana, o que corresponde a 0,8% da população absoluta da cidade. Ainda, são necessárias pesquisas para confirmar se, de fato, a maioria desses indígenas são Guajajara, tendo em vista ser esse o grupo étnico demograficamente majoritário no Maranhão.

⁴⁶ Os demais indígenas Guajajara estão distribuídos nos territórios demarcados contíguos ao município de Barra do Corda.

A ocupação demográfica da zona urbana de Barra do Corda, pelos indígenas Guajajara, começa a acelerar-se a partir do final dos anos 1960 do século XX, com a ocupação de uma área doada pela Funai para os indígenas, a fim de incentivar a migração daqueles que tivessem o interesse em fixar moradia na cidade, e ainda, disponibilizar um local aos que necessitassem ficar temporariamente. De acordo com Lindonesa Amorim Guajajara e Maria de Lourdes Pompeu, esse movimento começou com a família do cacique Galdino Guajajara. Hoje, este local corresponde ao bairro Aldeinha, considerado uma aldeia indígena da área urbana de Barra do Corda. Outros bairros onde se destaca a presença dos indígenas Guajajara são o Incra e o Tamarindo. Nos últimos dois anos, desde o ano de 2015, uma localidade periférica da cidade de Barra de Corda, – denominada Morada da Universidade –, vem sendo ocupada por famílias indígenas Guajajara e formando um novo bairro indígena na cidade.

Fig.08 Morada da Universidade



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.09 Família Guajajara do Tamarindo



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Em realidade, Barra do Corda é uma cidade indígena, não apenas formada por indígenas, habitada por indígenas. O que conta aqui não é, simplesmente, a presença do índio, como um corpo estranho ao espaço, longe disso, a cidade indígena é o corolário de relações produzidas com e pelos índios Guajajara em Barra do Corda: da agência indígena nos fazeres da cidade; nos modos particulares de como fazem a cidade. Assim, concluí não ser possível falar em sociedade englobante, na medida em que os Guajajara estão muito longe de serem sujeitos englobados (“intrusos, forasteiros ou invasores de um espaço que não é seu”). Se são sujeitos da cidade, significa que a englobam segundo os seus interesses políticos e necessidades sociais. Os indígenas são parte integradora e integrante da sociedade urbana barracordense, não simples corpos integrados, exteriores à totalidade. Da mesma maneira evitarei outras categorias que constroem diferenças radicais e colocam os indígenas em uma posição de inferioridade étnica, política e social, como o civilizado em oposição ao silvícola primitivo, ou o brasileiro em oposição ao não-brasileiro (ou mesmo uma outra categoria peculiar de brasileiros; o brasileiro exótico). Ao invés de uma teoria da identidade e do contato, pautada na exacerbação da

diferença⁴⁷, vejo mais pertinente a teoria da alteridade canibal de Viveiros de Castro (2015)⁴⁸: a diferença intrínseca ao eu, afirmada na interiorização do outro. (In)corporado ao “eu”, o “outro” se transmuta em um “eu no outro”. O outro que sempre é um “eu em relação ao outro”, isto é, torna-se a si mesmo através (por intermédio) do outro. A partir daí posso pensar: Quais as estratégias de memória estão presentes nas narrativas Guajajara, a fim de explicar a sua própria experiência (social, política, existencial) em relação a este outro de si mesmo (diferença projetada no/do outro), que é a sociedade não-indígena de Barra do Corda?

Falar sobre as mudanças advindas da experiência vivida em Barra do Corda, para os Guajajara, não é um desafio cujas páginas começam a ser escritas na saída da aldeia e posterior chegada à cidade. Afinal, nos discursos de memória destes sujeitos, a cidade de Barra do Corda é tomada como continuidade histórica e espacial da terra indígena. Essa terra foi de seus ancestrais, como eles afirmam; e não há porque pôr em dúvida a legitimidade de sua propriedade territorial originária, daquilo que hoje compreende o espaço urbano barracordense. Ligada a esta ideia de posse, existe a percepção de continuidade de uma matriz indígena geradora de sentimentos, significados e sentidos (históricos, memoriais, culturais, políticos, etc.) que convergem ao pertencimento identitário. Os sujeitos Guajajara, os quais tive a oportunidade relacionar-me e entrevista-los, refletem que Barra do Corda não só não existiria (condição de processo histórico), como não seria o que é (condição de acontecimento do tempo presente), não fossem eles, os indígenas. Com isso, constroem uma noção própria de cidade, na qual os indígenas são alçados como os seus sujeitos protagonistas, agenciadores principais de suas formas, fluxos, atividades e relações. Trata-se, como define Gallois (2002), de um discurso político indígena como modalidade do discurso histórico. Há um claro alargamento da noção de direito, de política e de território para os indígenas Guajajara na cidade Barra do Corda. Sujeitos na produção da cidade, eles internalizaram uma mentalidade social, externalizada como discurso político que defende, para além do direito ao território, à educação, à saúde e à cultura diferenciados, o direito à cidade. O que significa de modo mais abrangente, o direito à igualdade na vida social da cidade: direito ao emprego, ao acesso às tecnologias, aos meios de

⁴⁷ Faço menção a Viveiros de Castro (2015), na perspectiva de tentar pensar, a partir deste autor, noção ontológica de diferença em seu sentido amplo.

⁴⁸ Viveiros de Castro (2015), em *Metafísicas Canibais*, faz uma releitura dos ritos canibais tupinambá, desconstruindo a ideia de que a antropofagia indígena correspondia à sacrifícios humanos, em que se impunha uma alteridade radical. Ao contrário, o autor advoga que a predação ameríndia, na verdade, implica a produção de afinidade entre o executor canibal e o inimigo abatido. O que se ingere não é corpo, mas o que o corpo simboliza, a alteridade do inimigo cativo. Em sua tese sobre os indígenas Araweté, Eduardo Viveiros de Castro constrói uma analogia entre a antropofagia ritual dos Tupinambá com a cosmologia escatológica do canibalismo póstumo araweté (dos *Mai*; divindades devoradoras das almas dos mortos). Para ele, o canibalismo fúnebre araweté se traduz como a transformação estrutural, em perspectiva, do canibalismo de guerra tupinambá.

transporte, às universidades, etc. No contexto urbano de Barra do Corda, a emergência de recorrer à memória traduz-se pelo que Gallois (2002) conceitua como política de identidade. A título de exemplificação, a posição de José Virgulino Pompeu, é a expressão política da realidade que se apresenta:

Eu moro esse tanto de tempo aqui. Não é por isso que eu deixo de ser índio. Teve uma vez que um parente comentou: não [...] porque quem tem moradia na mata tem mais direito do que quem mora na rua. Eu digo [...] não é! O índio, ele é índio em qualquer lugar que esteja! (José Virgulino, Barra do Corda, 2017)

Na sua fala fica vislumbrada a relação entre ser indígena e o direito de possuir direitos; da identidade indígena como mecanismo político, que permite acessar ou não estes direitos. Em síntese, como indica Almeida (2010), o ser ou não-ser índio implica ganhar ou perder direitos. A manipulação política da identidade decorre das demandas emergenciais de uma sociedade e dos sujeitos que a constituem. Como resposta ao discurso de naturalização da identidade indígena – que condiciona a indianidade ao território “natural” dos índios e aos valores naturais, que supostamente a qualificam e lhe dão substância –, o sujeito enuncia um contra-discurso político à “política da identidade natural indígena”: para ser indígena e ter os direitos garantidos, não é imperativa a restrição e o isolamento a uma terra indígena/reserva natural preservada (“o mato”), afinal, a cidade (“a rua”), também, é lugar de direito do indígena. Nela, o indígena reivindica o direito de permanecer indígena (política de identidade), isto é, de se declarar indígena, por se identificar e sentir-se como indígena:

Eu acho que para ser um Guajajara em Barra do Corda tem que se apresentar como um Guajajara. Nós somos o que somos. Eu sou índia. Na hora que eu vou resolver uma coisa, algum negócio lá na Funai, vai eu! Às vezes o pessoal pergunta: como é seu nome mesmo? Eu sou índia, pode me chamar de índia que eu respondo! Não adianta, a gente tem que dizer o que é né! Eu aqui na Barra sou índia e em qualquer parte do mundo eu sou Guajajara. Uma índia Guajajara (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017).

Como visto, “resolver às coisas em Barra do Corda”, seja na Funai ou “na rua”, é colocar a identidade em causa (operação/funcionamento) e movimento. Declarar-se Guajajara⁴⁹ é uma das ferramentas através das quais se constroem as relações sociais entre indígenas e não-

⁴⁹ A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – ligada à Organização das Nações Unidas (ONU) – estipulou como parâmetro para a determinação jurídica da identidade indígena, o princípio da autodeterminação e do autorreconhecimento dos povos indígenas. É indígena quem se declara, ou seja, se autorreconhece como e, em paralelo, é reconhecido pelo grupo étnico específico ao qual julga pertencer.

indígenas na cidade. Se eu sou indígena e isso me garante direitos e se esses direitos são o meio mais vantajoso de me permitir existir como indígena na cidade de Barra do Corda, então, terei que me declarar como tal: um Guajajara.

A identidade nunca poderá ser uma rigidez em si, uma essência primordial, uma herança imutável. Em verdade, ao contrário, a identidade é sempre efêmera, provisória e contextual, articulada ao *modus operandi* sociopolítico no qual os sujeitos estão inseridos (HALL, 2015). Acrescento ainda o seu caráter processual, representativo, utilitário e relacional. Processual porque “o ser” nunca é definitivo; a identidade é um “estar sendo do ser”; representativa, pois o seu sentido deriva das representações (históricas, culturais, religiosas, políticas, de memória) construídas socialmente; utilitária no sentido de que a identidade, para estar em processo, precisa responder à pergunta: de que serve o exercício identitário de um grupo étnico, como os indígenas, frente à realidade do mundo social, num dado momento da história? E a identidade é também relacional, tendo em vista que repercute na e da alteridade: eu somente sou o algo que digo ser na medida da relação com o outro que não o é. São apontamentos, apenas aparentemente simples, para refletir a experiência de vida dos Guajajara na relação cotidiana com os cidadãos não-indígenas.

Dizer que os indígenas Guajajara tem uma identidade singular em relação a outras realidades e organizações sociais, significa que recorrem a modelos próprios de interpretação e fabricação do mundo social. Através de suas cosmologias míticas, os indígenas expressam a identidade em memórias, conceitos, pontos de vista, versões narrativas da história, etc. Um mito bastante corrente – o mito de *Ypore* – congrega diversos elementos que são chaves para percorrer, reflexivamente, à situação contemporânea dos Guajajara em Barra do Corda.

Em três ocasiões: na aldeia da Cachoeira, em que Alderico Pompeu é cacique; na casa de José Virgulino em Barra do Corda e na festa do moqueado da aldeia *Kwarahy*, através de um jovem indígena, que atende pela alcunha de Roquinho Guajajara; me foi relatado o mito de *Ypore*. São três versões que diferem, não tanto pelo conteúdo narrativo, mas pelo desfecho que lhe é dado. *Ypore* é a mãe d'água, um *karowara* na cosmovisão Guajajara. Desde *izipy mehe arer*, os primeiros tempos, em *Ywy Porang*, a morada de *Mayra*, quando ainda não haviam doenças e morte; quando os animais eram como os humanos; e quando não havia necessidade de trabalho, uma vez que as coisas de que se necessitava surgiam, espontaneamente; os Guajajara, que eram os primeiros e únicos habitantes do mundo até então, viviam a festejar o milho, o mel e as suas meninas-moças. Eram festanças intermináveis, com muita fartura e convidados, como os jaguares, o tatu-canastra e o urubu-rei. Vez ou outra, os *karowara* compareciam a festa para fazer suas apresentações de dança. Nessas ocasiões, os xamãs

Guajajara tragavam os seus fumos de *tawary*⁵⁰ e juntos aos *karowara* afastavam *ma'e ahy haw* (as doenças) para longe. Os Guajajara tinham que agradar *Ypore*, servindo-a muito *cauim*⁵¹ e comida. Dizem que gostava de comer *chibé*⁵² e paçoca de passarinhos. Em troca, *Ypore* evocava a chuva para que o milho e a mandioca continuassem a brotar, infinitamente. Hoje, os Guajajara afirmam que os *karowara* desapareceram e quando reaparecem é na forma de espíritos com poderes maléficos que atacam os seres humanos. A morada de *Mayra* fica agora em outro mundo, no entanto, dizem os Guajajara, há uma grande laje de granito que é o lugar onde os *karowara* viviam. Precisamente, fica na reserva do Rodeador, mas chegar até lá, segundo os narradores, é tarefa muito perigosa, impossível se concretizar.

As conclusões para o sumiço dos *karowara* foram, como já levantei a questão, divergentes. Alderico Pompeu disse que os *karowara* haviam ficado desgostosos com os Guajajara, desde o tempo do Alto Alegre, e então foram embora. José Virgulino atribuiu a partida à chegada dos indígenas Kanela. Já para Roquinho Guajajara foram os brancos os responsáveis. Sem querer intuir qual destas histórias é a mais verdadeira – até mesmo porque este caminho tanto não é possível como não levaria a nenhum resultado –, posso subtrair, ou melhor, adicionar, algumas análises ao tema das experiências tecidas pelos Guajajara em Barra do Corda. Em conjunto, são três versões narrativas que, como na maioria dos mitos, aludem sobre a origem dos seres humanos e do mundo. As diferenças ficam por conta dos personagens protagonistas em cada uma das variantes, – respectivamente, os próprios Guajajara, os índios Kanela e os brancos – que provocaram a passagem dos *karowara* para uma outra dimensão, visível agora somente através do xamanismo. Destaco três marcos simbólicos para a história de Barra do Corda e que implicaram mutuamente estes agentes: a fundação da cidade de Barra do Corda, a Insurreição Guajajara do Alto Alegre e a transferência dos indígenas Kanela para uma aldeia Guajajara. A primeira, ocorrida em maio de 1835, como já salientado, está centrada na perspectiva de um homem branco. Melo Uchôa teria reunido um grupo de índios Kanela para conduzi-lo mata à dentro, até a região em que bifurcam os rios Corda e Mearim, habitada pelos Guajajara e local escolhido para sediar Barra do Corda. A segunda história é a do proliferado “massacre” do Alto Alegre de março de 1901; um violento movimento insurgente dos Guajajara, em retaliação às normas e castigos impostos pelos religiosos capuchinhos. A repressão subsequente contra os Guajajara, envolveu a elite branca barracordense, apoiada por forças militares e pelos indígenas Kanela. O terceiro evento está focalizado nos Kanela. Em

⁵⁰ Cigarro feito da entrecasca das árvores.

⁵¹ Bebida alucinógena fermentada, feita do milho e da mandioca.

⁵² Farinha de mandioca misturada à água; culinária típica dos grupos Tupi.

1963, atacados por fazendeiros, os índios Kanela foram transferidos pelo SPI e pela prefeitura de Barra do Corda, para a aldeia Sardinha, onde viviam indígenas Guajajara, ficando lá até o ano de 1967.

Protagonizados, em maior ou menor grau, por brancos, Guajajara e Kanela, tais eventos constituem, estruturalmente, a história do indígena Guajajara em Barra do Corda. O mito de *Ypore*, neste sentido, revela-se como uma representação Guajajara do contato, por assim dizer, nos termos de Gallois (2002), um discurso histórico-político, forjado por elementos mítico-cosmológicos e por relatos históricos próprios das concepções indígenas. O mito de *Ypore* torna-se um recurso hermenêutico, ressignificado, para expressar-se como modalidade histórica própria da cosmologia Guajajara. Assim, dizer que os *karowara* “foram embora”, é um recurso/estratégia político-discursiva dos sujeitos que contam a história. Se no passado mítico, os *karowara* comiam e festejavam como humanos na morada de *Mayra*; a transformação destes, em seres do universo sobrenatural (não-humano), deve-se ao rompimento da estrutura que lhes conferia o sentido material, corpóreo, ensejado pelo ingresso dos outros seres (humanos) ao mundo sensível: na terra a qual os Guajajara se concebem como os primeiros e legítimos habitantes. Os vestígios tangíveis da história, como elucidam os entrevistados, estão em seu território – na T.I Rodeador –, em Barra do Corda.

As cosmologias e memórias dos sujeitos Guajajara, de certo modo, perfazem uma leitura (no ponto de vista dos indígenas) da realidade histórica e contemporânea na cidade Barra do Corda. Elas atravessam (de uma ponta a outra, como em uma ponte) as suas experiências individuais, como indígenas Guajajara, na vida ordinária em Barra do Corda, lhes permitindo construir o sentido de sua existência social e a tomada de consciência da sua posição de sujeitos no campo de relações intra-urbanas. São a chave para responderem as questões e solucionarem os problemas mais emergenciais que lhes surgem. Destarte, podem ser lançadas as perguntas: como vivem os Guajajara em Barra do Corda? Como tecem as suas relações? Quais são as preocupações mais imediatas? Quais são as estratégias políticas adotadas na afirmação social de suas identidades étnicas? Como e em que momentos acionam estas identidades? Defrontado com tais questões, começo a ensaiar e explicitar as respostas a partir da pedra angular das tematizações Guajajara sobre a vida social em Barra do Corda: a Educação – pelo menos no que concerne aos dados obtidos através dos meus informantes.

Para se referir à educação, eles se utilizam do termo “escola”; assim, é possível interpretar, a educação é compreendida como uma dimensão do espaço social, particularizada, dotada de capacidades especiais para transformar os sujeitos e instruí-los a transformarem, politicamente, a realidade social. Para os sujeitos Guajajara, a educação, de maneira mais

ampla, significa: status, privilégio, empoderamento, empregabilidade e formação superior. Em suma, a educação é considerada uma “porta de entrada” política e econômica na cidade de Barra do Corda: política por interessar às causas coletivas. Os indígenas com maior grau de qualificação estabelecem os elos político-institucionais, conhecem melhor a linguagem dos direitos (internos e externos ao grupo) e podem facilitar, tanto o acesso às políticas públicas como levar/trazer melhorias para as condições sociais do grupo. O significado econômico, por seu turno, está relacionado à ideia de conquista, ou seja, poder usufruir dos diferentes bens e serviços oferecidos na e pela cidade.

O tema da educação é mobilizado quando estes sujeitos, indígenas em situação urbana, falam sobre suas demandas sociais e a necessidade de se manterem organizados na luta política. Logo, a “escola”, como dizem, é o passaporte para que obtenham uma vida melhor no futuro (o que não garante que viverão com mais qualidade e dignidade na cidade). Portanto, trata-se de uma promessa não imediata, reservada ao futuro. A educação vale menos pelo conhecimento em si, e mais pelo que esse conhecimento pode oportunizar, individual e coletivamente, a curto ou longo prazo. Como me contou Edijar Guajajara em uma entrevista na aldeia Sardinha:

No tempo o SPI veio e então ele fundou escola na área indígena. Mas com pouco tempo, os professores voltaram para suas cidades e deixaram os indígenas na aldeia. Então meu pai viu que estava errado; os meus parentes querendo aprender a ler e a estudar em português [...] assim meu pai me botou na cidade para mim voltar depois para minha aldeia. Aí eu estou feliz, alegre e satisfeito porque eu voltei para minha aldeia para educar os meus parentes; o meu povo que necessitava de aprender e eles estão na luta estudando. E outro, o meu cacique e os outros que são casados com os brancos se esqueceram da língua materna, da língua indígena. Eles perceberam isso e voltaram as raízes para valorizar a nossa língua tupi-guarani. Eles lá têm lembranças da aldeia, mas só que eles não têm mais como voltar tanto para a aldeia porque eles se enraizaram na cidade. Eu estou na aldeia porque tenho minha obrigação, tenho contas a prestar na aldeia com o meu povo. Dar minha aula, mostrar o meu trabalho. Porque o nosso ritual ia se acabar, mas nós estamos produzindo ali na aldeia. Por isso eu estou lá. O branco vai lá na aldeia casa com a índia, aí leva ela para a cidade. Aí ela sai da aldeia. Algum dia ela vai voltar. As pessoas elogiam aquele Tenetehara porque está na reserva indígena. Parece que tem que está morando na terra indígena. Eu sou um Guajajara porque me chamo Guajajara e convivo com o meu povo [...] moro em Barra do Corda, mas não deixo de ser um Tenetehara. Eu sou índio muito procurado e reconhecido pela minha inteligência, pelos estudos que eu tenho. Mas nem todos os índios da cidade podem retornar para a aldeia e fazer o que eu fiz! Repassar o que estou informando hoje para você. Eu sou professor, artista, cantor e se não fosse o branco eu não seria nada disso. O índio em Barra do Corda está sendo escravizado porque não é reconhecido. Eles pensam que o índio é aquele índio adolescente como era naquele tempo. E não! Os índios agora são civilizados. Olha a minha história. O que aconteceu comigo? Eu não sabia ler, não sabia escrever, não sabia me comunicar com o branco. Ao me trazer para a cidade o meu pai me deu a oportunidade de ter o que tenho (Edijar Guajajara, aldeia Sardinha, 2017).

O discurso de Edijar Guajajara ilustra o caráter político que a educação possui para os indígenas Guajajara em Barra do Corda. A cidade apresenta-se como uma arena de possibilidades ou, se quisermos, um museu de experimentações sociais, de escolhas individuais, perpassadas por responsabilidades, decisivas, dado que produzirão efeitos de uma maior abrangência social. “O retornar para aldeia”, muito mais que um deslocamento espacial, um mudar de lugar ou uma volta às origens, pode ser interpretado como uma Economia Política da Educação Guajajara. Se a educação é um investimento político-social (e não apenas um valor individual agregado), urge que este seja convertido em retorno futuro: valorização da cultura, melhorar a educação na aldeia, preservação da língua, das memórias, dos rituais, etc. Daí a frase “tenho minha obrigação, tenho minhas contas a prestar com o meu povo”. Outro ponto relevante, além da produção de políticas públicas voltadas para o grupo étnico, é a produção política das relações interétnicas em Barra do Corda. Defender que os índios estão civilizados⁵³, significa que nos dias de hoje, as suas relações com a sociedade não-indígena de Barra do Corda (os brancos e outros seguimentos) estão mais horizontais e isso, segundo os discursos nativos, se deve em grande medida à educação. Se antes haviam violências⁵⁴ e preconceitos mais manifestos contra os Guajajara, que saíam da aldeia para viver em Barra do Corda, a resposta dada pelos indígenas foi a luta pelo reconhecimento político e afirmação das suas identidades no contexto da cidade, para o qual esta plataforma que chamei de Economia Política da Educação Guajajara é uma *conditio sine qua non*. Não obstante, os ecos da educação ressoam na existência sociocultural do indígena Guajajara na cidade de Barra do Corda.

A valorização do fenômeno educação pelos Guajajara pode ter raízes históricas com o projeto de catequização capuchinha do início do século XX. Uma das finalidades da Igreja Católica no Maranhão, mormente dos padres capuchinhos na região, foi a criação dos centros de educação indígena em Barra do Corda, visando à formação religiosa, o aprendizado da língua portuguesa e, principalmente, a civilização dos índios, que seria alcançada pelo abandono/dissolução gradual dos seus costumes tradicionais, ditos selvagens, e reciprocamente, disciplinar os novos comportamentos através do aprendizado formalizado pelas instituições educativas. Olímpio Cruz (1982) afirma que logo no ano de sua chegada à Barra do Corda, em

⁵³ Relevante pontuar que na Antropologia clássica, o uso da categoria “civilizado” tinha como um de seus principais fundamentos, estabelecer um espaço de diferença radical (de oposição) entre a sociedade ocidental moderna e as, até então consideradas, comunidades tribais não-modernas, ditas primitivas.

⁵⁴ Na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa (PB), no ano de 2016, apresentei um artigo com o tema da violência que atravessa indígenas e não-indígenas em Barra do Corda. Argumentei que a violência está estruturada de forma subjacente nas relações interétnicas entre índios e brancos em Barra do Corda. O fato destes conflitos terem sido atenuados nos últimos anos, não significa que foram totalmente aplainados, apenas que estão se produzindo dispositivos simbólicos, mais sutis, pelos quais estas violências se exercem.

1895, os capuchinhos fundaram uma escola para crianças indígenas, aonde lhes eram ensinados, além das instruções primárias, como a leitura e a escrita em português, as técnicas musicais e os ofícios manuais de carpintaria, sapataria e olaria. Andrello (2006) verificou um fenômeno análogo quando desenvolveu pesquisas junto aos indígenas do povoado Iauaretê, nas proximidades da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), região do Alto Rio Negro. Nesta situação específica, tratava-se da influência legada pelas Missões Salesianas (iniciada na primeira metade do século XX) na introdução da educação escolar para famílias indígenas. A história das missões capuchinhas na Ilha do Maranhão, no entanto, é bem mais antiga, tendo iniciado com os colonizadores franceses já no final do século XVI e início do século XVII. Claude d'Abbeville (1975), em sua obra *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, descreve detalhadamente como os franceses chegaram aos indígenas Tupinambá, segundo ele, para lhes tornarem cristãos, aliados políticos e “libertos” do seu “barbarismo cultural”.

Na atualidade, o forte apelo à educação escolar – como demonstrado por todos os sujeitos nesta pesquisa –, tem sido estimulado em face aos direitos políticos legais legitimados na esfera global a partir das últimas décadas do século XX. É garantido aos povos indígenas o direito a uma educação escolar que seja específica, diferenciada, intercultural, bilíngue e/ou multilíngue. Este direito diferenciado é usufruído pelos indígenas Guajajara, em geral, até os primeiros anos da formação estudantil. Depois disso, em virtude da indisponibilidade do ensino médio na maioria das aldeias, a cidade surge como um fator atrativo. Não à toa, as crianças e os jovens indígenas de Barra do Corda, passam os primeiros anos dos seus estudos justamente nas aldeias de seus pais e familiares. Para tal, o interesse determinante, segundo os indígenas, está na preservação a língua nativa. Configura-se desta maneira, uma política de identidade cultural que é interna ao grupo ao grupo étnico. Somente quando atingem um certo patamar de maturidade (entenda-se, de vivência na vida cultural de seu povo), passam a estudar definitivamente na cidade de Barra do Corda⁵⁵. O depoimento abaixo problematiza a questão:

Os meus pais vieram para Barra do Corda em busca de melhoria para os seus filhos e os netos. Então foi isso [...]. Para os filhos ter conhecimento do mundo lá fora, que é importante, né. Para que a gente não possa mais ter o sofrimento que os antepassados tiveram. No caso do massacre do Alto Alegre, sofreram muito! Também para a

⁵⁵ Sem querer incorrer no risco de generalizar, é preciso afirmar que esta não é uma realidade que abarca toda população Guajajara da cidade. Minha afirmação está sustentada naquilo que pude extrair do meu lugar de pesquisa, sobretudo dos sujeitos e famílias que entrevistei. Obviamente, há muitos indígenas Guajajara que estudaram a vida inteira na cidade; e esse é o caso dos filhos de Dilamar Pompeu, ex-presidente do CONDISI e funcionário da Funai, com quem acabei não conseguindo ter muita proximidade. Na contramão, há uma maioria que termina os estudos, muitas vezes precocemente, nas próprias aldeias.

preservação da cultura, já que os nossos filhos que são índios mestiços possam ter o conhecimento com o seu povo Guajajara. Eu estou sempre explicando as duas partes para eles. Que são duas culturas que eles pertencem hoje, né! A dos indígenas e a dos brancos. Tem um neto da mamãe que está cursando direito em São Luís. Porque é um direito nosso e a gente tem que buscar. Estou sempre dando o exemplo dos meus primos, aonde chegaram, não foi com facilidade. Foi difícil! Porque muitas vezes é melhor enfrentar as dificuldades. Enfrentar a discriminação que é muita. Porque cada dia que passa é mais discriminação (Lindonesa Amorim, Barra do Corda, 2017).

Dois considerações importantes sobressaltam a mim no discurso de Lindonesa Amorim Guajajara sobre os seus filhos. A primeira é inerente às implicações da manipulação das identidades no jogo das disputas do poder, presente na constituição das relações sociais e políticas entre indígenas e não-indígenas na cidade de Barra do Corda. O aprendizado, formação e maturação de suas percepções identitárias; o autorreconhecimento e a autodeterminação como sujeitos – indígenas Guajajara, filhos de pai branco e mãe indígena –, portadores de direitos, imbrincados em um campo político intersocietário, a saber, um complexo pluricultural cuja unidade sociopolítica reside nas diferentes formas em que se manifestam as dinâmicas de agenciamento cultural (Pacheco de OLIVEIRA, 2002). O “crescer na vida” por meio do acesso ao ensino superior, se faz uma estratégia política de pertencimento e afirmação da identidade Guajajara no contexto de um campo político-social historicamente desigual (hegemonicamente não-indígena). O segundo enfoque está dimensionado à luz de uma nova realidade, experimentada pelos indígenas Guajajara em Barra do Corda, sobretudo na última década: o processo de afirmação da identidade indígena tem se tornado uma das principais ferramentas de promoção às políticas de inclusão social nas universidades públicas em todo o Brasil. Desde que foi sancionada a lei 180/2008, a autodeclaração de identidade étnica é um dos critérios/requisitos jurídicos a ser preenchido para que indígenas de diferentes regiões brasileiras, possam candidatar-se às vagas específicas que lhes foram reservadas.

Como afirmei anteriormente, existe uma Economia Política da Educação entre os indígenas Guajajara na cidade. A partir dos relatos que me foram cedidos, posso compreender que estes sujeitos concordam que os direitos conquistados pelo seu povo, são o produto histórico dos processos de resistência coletiva, organização política e lutas sociais. Desta maneira, se houve um investimento de capital político empreendido pela coletividade, espera-se um retorno social futuro por parte dos sujeitos beneficiários; numa espécie de acordo de compromisso com o povo ao qual pertencem. Assim, em geral, após a conclusão dos cursos, técnicos ou superiores, optam por trabalhar junto às suas comunidades. Isso explica, pelo menos em parte, a predileção destes sujeitos, pelas profissões e cargos relacionados às repartições

indígenas e indigenistas (de saúde, educação, política de terra, etc.). A educação é o ponto de partida para se chegar alhures.

Os indígenas Guajajara mais antigos, no entanto, queixam-se por enxergarem um problema que, de acordo com os mesmos, a educação não conseguiu “resolver”. O comportamento dos mais jovens que, para eles, não condiz com a postura moral de seus antepassados. Quando estive em uma das reuniões dos Guajajara, na aldeia Coquinho, em Canabrava, esse foi um dos temas mais sensíveis abordados. Os *tamu'y* que tiveram a palavra, reiteraram que a solução seria educar moralmente os mais jovens para que aprendessem a valorizar sua cultura indígena, senão correr-se-ia o risco de esquecerem quem são e “virarem brancos”. Não por acaso, os antigos caciques, grandes lideranças já falecidas, como Galdino e Celestino, foram lembrados pelo legado exemplar que deixaram a todo o povo Guajajara.

Em Barra do Corda, esta é uma das preocupações consideradas mais sensíveis para os caciques Guajajara, afinal, entendem que os jovens vieram à cidade para estudar e “mostrar a sua cultura”, não para darem “maus exemplos”. Os relatos a seguir ajudarão a clarificar os condicionantes envolvidos neste cenário.

Hoje o índio quando cai doente, eles levam para o feiticheiro; aí o feiticheiro vai e diz assim: não esse caso aí não é para mim não, pode mandar no médico; aí eles para cá e logo também como diz meu irmão né! Só quer curar agora se tiver cachaça. Então mudou muito! Mudaram tanto! Que o índio não fazia carvão, o índio não desmatava o mato e hoje está fazendo. Agora eles esqueceram de plantar a mandioca, feijão, melancia, abóbora [...] a gente só comprava aqui na cidade o açúcar e o café. Até cana o índio plantava, mas maconha não! Agora estão aí destruindo tudo. Os índios são muito preguiçosos. Criei meus meninos com a fé em deus e os remédios caseiros que eu fazia para eles; e hoje eu acho que o pessoal até esqueceram dessas coisas bem aí (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017).

Que a festa do moqueado hoje, só se fala nela em época de política. Hoje se eu vejo falar numa festa de moqueado, eu mesmo não vou! Eu como índio eu não vou! Você acredita que naquele tempo o índio cantava a noite todinha e não tinha sono, não tinha nada, ficavam todos ali espertos e hoje se não tiver uma cachaça ele não canta. Levam bandas de forro para lá... isso não mais cultura não [lamenta]. O índio está com a cultura dele, aí o branco entra e leva sua cultura diferenciada. Bota um índio para cantar uma cantoria da aldeia e ele não sabe cantar! Pede para ele cantar um rebolado aí do tchan, de alguma coisa aí, que ele sabe. (José Virgulino, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

O que podemos filtrar destas retóricas? Uma dimensão a ser observada é que a memória desponta como o recurso ao qual os sujeitos acionam para referendar suas visões ideais de mundo, ou seja, para (re)produzir o passado como uma condição ideal (desejada) do presente. Por outro lado, ela, a memória, funciona como um discurso político dos mais velhos sobre as mudanças históricas experimentadas pelos indígenas Guajajara, sobretudo na cidade de Barra

do Corda. Esta memória, enquanto estrutura representativa de um passado idealizado, reflete um conflito de temporalidades e, por conseguinte, um conflito de valores (morais e culturais), entre os mais novos e os mais antigos. O que torna essa abordagem mais relevante, no ponto de vista da organização social dos Guajajara em Barra do Corda, é o fato mediante o qual os conflitos de gerações têm sido ecoados no âmbito político, acarretando disputas de poder entre as lideranças indígenas. É salutar pensar que nas falas de Maria de Lourdes e José Virgulino, o que está em questão não é uma simples desilusão com relação ao aspecto comportamental dos indivíduos, mas diferentes visões de mundo e de sociedade e, portanto, daquilo que, por eles, é projetado como ideal e legítimo, nos níveis político e cultural, para o seu povo. Neste sentido, o que se apresenta em disputa para os Guajajara, é a legitimação política de diferentes projetos de sociedade. Nos últimos anos, tem se verificado uma maior ascensão das novas lideranças políticas Guajajara. Os novos caciques têm cada vez mais assumido cargos decisórios nas repartições da saúde e educação indígena; paralelamente, suas posições políticas, têm sido muitas vezes divergentes das lideranças mais experientes, nas assembleias e conselhos. Os mais jovens têm adotado a estratégia de aproximação e alinhamento (acordos) com as instâncias mais altas da chefia indigenista, enquanto os caciques mais experientes partem para a tática do enfrentamento coletivo; pressionar, resistir, dialogar, negociar, mas não se aliar. Os primeiros se instrumentalizam dos códigos de poder para legitimar suas práticas, os segundos forjam a sua própria agência, atuando como um contrapoder. Importante pontuar que a estrutura destas relações políticas não está conformada a um determinado estado do tempo histórico, muito pelo contrário, estão em um constante movimento, em que as posições e as táticas/estratégias de ação, resultantes do modo como se efetuam as disputas, negociações e trocas, podem ser revistas ou modificadas.

De toda maneira, desenha-se o quadro de uma situação histórica, em um campo político em que interagem a diversidade de condutas e interpretações socioculturais (Pacheco de OLIVEIRA, 2002). Maria de Lourdes e José Virgulino, que são caciques na cidade de Barra do Corda, fazem o aparente descontentamento assumir a condição de discurso do contato interétnico e da mudança histórica. O indígena Guajajara, representado pelas suas memórias, é um ser moral idealizado que em algum momento da história teve a “essência” dos valores que o guiavam corrompida. Em outras palavras, de uma forma mais direta, estão construindo uma interpretação política, segundo a qual, as tradições culturais Guajajara foram desvirtuadas (“perderam suas virtudes”) através do contato com os costumes da sociedade branca. Na esteira deste dilema, tendo como palco a cidade de Barra do Corda, estão os conflitos (de ideias,

comportamentos, valores, etc.) com os indígenas mais jovens, pois são eles, não apenas o retrato das mudanças no presente, mas os símbolos e agentes de uma perspectiva social para o futuro.

A crítica ao xamanismo, que permeia ambos os discursos, também tem como fundo, uma expressão Guajajara do contato interétnico – a influência do cristianismo –, além de ser explicativa com relação à ideia de moralidade construída pelos indígenas Guajajara. Ao invés de curandeiro, o xamã é caracterizado pela roupagem do feiticeiro (se tem poderes mágicos, pode usá-los para causar o mal); sujeito que ora age como mercenário, ora como trapaceiro. Em todo caso, predomina a caricatura do sujeito destituído de virtudes morais, indigno de confiança. Algo que justifica a atitude de: “criar os filhos, em primeiro lugar, com a fé em Deus”. Historicamente, como já explicitado antes, as religiões cristãs têm exercido um papel determinante no que tange à influência nas crenças, na formação moral e na cultura indígena como um todo. Nos primeiros séculos, pela intervenção da Igreja Católica e nas últimas décadas, com a ascensão do protestantismo pentecostal, neopentecostal e batista. Se a educação implica a formação intelectual, disciplinada ao corpo social, a religião propõe a reforma moral e espiritual (purificação) do corpo físico (do ser).

Em Barra do Corda, os indígenas Guajajara se dividem entre católicos e evangélicos. São os Guajajara *krayú*⁵⁶. Maria de Lourdes Pompeu e Rosa Faustino Guajajara, por exemplo, são *krayú* católicas, devotas de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade. Já Lindalva Amorim, Maria Rita e Alzira Guajajara, assim como seus familiares, são *krayú* evangélicos. Há inclusive uma banda gospel formada por indígenas Guajajara na cidade, automeada Louvor da Tribo. Na virada do ano 2017, ao ritmo do forró gospel, eles fizeram um show na aldeia *Zwtiwa*, localizada na T.I Arariboia.

Diante das mudanças provocadas pela incorporação dos elementos cristãos, provindos da experiência do contato, qual seria a significância atual das crenças, cosmologias e mitos indígenas? De acordo com Gallois (2002), as narrativas tradicionais são mobilizadas para fundamentar discursos políticos, construindo uma autorepresentação indígena a partir de uma revisão da imagem do branco. Em uma das conversas que tive com Maria de Lourdes, ela me conta a respeito do que pensa sobre o que chama de história de Tupã.

No mito, Tupã está caminhado na mata em companhia de um *zawhare hu*, o jaguar. Em um dado momento inicia-se uma desavença entre os dois sobre quem possuiria o brado mais estridente. Foi então que resolveram decidir tirar a prova para ver quem estava certo. O primeiro a demonstrar foi o jaguar. Seu rugido assustou os *karowara* que estavam por perto e deixou

⁵⁶ *Krayú*: Cristãos.

alguns caçadores Guajajara, que acampavam à noite na mata, em alerta. Depois foi a vez de Tupã, que emitiu o barulho de um grande trovão seguindo de um raio. Com medo, o jaguar correu. E os índios que também estavam na mata, abrigaram-se esperando a chuva cair. Através desta história, que aprendeu de seus avós, Maria de Lourdes defende que Tupã representa o trovão e não Deus. Tupã⁵⁷ é o responsável pela chuva, mas Deus é o criador do mundo e de todos os seres. Para ela, este foi um dos argumentos construídos pela igreja no passado, cujo intuito era a “civilização” dos indígenas pelos *karaiw*. Neste discurso, ela manipula o mito a fim de afirmar: em Tupã, um símbolo cultural da sua identidade étnica; em Deus, a sua crença católica. O mito, aqui, é transsubstancializado em etnodiscurso político. O que poderia parecer uma contradição – já que, o sujeito que autoriza o discurso, é uma Guajajara *krayú* –, configura na verdade uma torção ontológica da identidade (de estrutura mítico-cosmológica e histórico-política), redimensionada e reelaborada para produzir uma autorepresentação da indianidade Guajajara frente às representações ideológicas brancas do contato interétnico.

Por meio das memórias, discursos, cosmologias, os indígenas Guajajara constroem suas próprias concepções históricas e antropológicas da experiência social na cidade de Barra do Corda. Seja no âmbito interno ou externo das suas organizações políticas, seja nos relacionamentos cotidianos com os não-indígenas – nas feiras, no comércio central, nos espaços de lazer, nas instituições públicas municipais (escolas, hospitais, prefeitura, secretarias, etc.) –, aonde agenciam o reconhecimento e a afirmação de suas identidades étnico-culturais, os Guajajara imprimem os seus modos de vida e as suas formas estratégicas de resistência social.

3.3 A identidade em causa na relação aldeia e cidade: os desejos de memória Guajajara

Pelo que pude abstrair das experiências cotidianas que me foram tangíveis no trabalho de campo, os indígenas Guajajara da cidade, em sua maioria, dividem as suas vidas entre o trabalho na aldeia e a moradia na cidade ou, inversamente, residindo na aldeia e trabalhando na cidade. Os fluxos territoriais dos indígenas Guajajara para a cidade de Barra do Corda podem ocorrer de forma temporária – aldeia/cidade/aldeia – ou permanente. Os fluxos temporários se dão por motivos de trabalho provisório ou intermitente, ou quando buscam ser atendidos por

⁵⁷ Numa outra versão do mito de Tupã, adaptada ao cristianismo, um Guajajara, que era a única pessoa no mundo até então, sentia-se muito sozinho. Pediu ajuda à Tupã para que lhe desse um filho. Tupã concordou que não só lhe daria uma geração inteira de filhos como faria para ele uma companheira. Tupã retirou as costelas de um *zawar* (cachorro), enrolou em folhas de bananeira e enterrou. Dias depois, ouviu o choro de uma criança que haveria nascido ali. Era um pequeno *krayú*. O índio Guajajara criou esta criança até ela crescer, quando então casou-se e com ela teve os filhos *krayú* que povoaram o mundo de hoje (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

serviços que se encontram indisponíveis na aldeia, como a aquisição de algumas mercadorias, a resolução de questões burocráticas na Funai e na prefeitura, o recebimento de dinheiro nos bancos, a participação em eventos políticos ou acadêmicos, etc. Nestes casos, os indígenas ficam nas casas de parentes, em geral nas casas dos filhos, por vezes consideradas também como suas. Já nos fluxos permanentes, os Guajajara privilegiam a moradia na cidade, ainda que mantendo o elo político e cultural com os territórios indígenas.

A terra indígena possui um caráter primordial para a vida dos Guajajara, mesmo em situação urbana. Segundo informações da CTL/Funai de Barra do Corda, praticamente todos os indígenas com residência na cidade, possuem também suas aldeias. Não são índios desaldeados. Rejeitam tais categorizações afirmando que o “ser indígena” não está cimentado a um espaço demarcado. Suas terras ancestrais vão além, abrangem fazendas e cidades. Foram tomadas pelo *karaiw*. Barra do Corda é, assim, um prolongamento da aldeia e, porque não dizer, da ideia de identidade e direitos para os indígenas.

O deslocamento dos índios Guajajara da aldeia para a cidade, não pode ser simploriamente tomado nos moldes de um “êxodo rural”. Como se ao constituir residência em Barra do Corda e, ao mesmo tempo, expandirem os vínculos de contato com o não-indígena (na política, na religião, no comércio, no parentesco), estes sujeitos pudessem ser encaixados em categorias fixas como: “índios citadinos, desaldeados, mestiços, caboclos, misturados, civilizados”, etc. Tais rótulos nos impedem de pensar mais amplamente o contexto dos Guajajara na cidade de Barra do Corda, além de reforçar um modelo de pensamento/discurso colonialista que: ou reserva ao indígena – em oposição ao brasileiro; ao invés de um indígena brasileiro em relação ao brasileiro não-indígena – um lugar periférico, um universo que lhe é externo, no qual “chegou depois” e que, portanto, não lhe pertence; ou, de outra forma, justifica a perspectiva de uma antropologia positivista que compreende o índio como um ser passivo, em transição cultural e inextricavelmente fadado a extinção.

Não há como pensar a produção sociocultural do índio Guajajara na cidade, no seu sentido amplo, fora do eixo de relações com as aldeias. Analisar os discursos, as memórias e as representações cosmológicas dos indígenas Guajajara, residentes em Barra do Corda, sobre a aldeia, possibilita uma melhor compreensão de como se desencadeiam as sociabilidades indígenas no espaço urbano, quer dizer, como são produzidas as dinâmicas de identidade, do contato interétnico, do agenciamento cultural e da organização política indígena em Barra do Corda. Neste sentido, sob que aspectos a aldeia é abarcada pelos indígenas Guajajara?

Gomes (2002) ressalta que, diferentemente, das aldeias Jê, circulares, as aldeias dos Guajajara são ordenadas por uma noção de “rua”, equiparando-se para tal na estrutura dos

povoados e cidades brasileiras. Essas aldeias também devem ter bem definidas as suas lideranças políticas (caciques), religiosas (xamãs) e etárias (*tamu'y*). A aldeia teria nesta vertente, um significado mais político, de maneira que o principal intuito dos Guajajara seria o de transmitirem uma boa imagem na relação com os *karaiw*. Numa *ta'p*, aldeia, os indivíduos se relacionam uns com os outros por intermédio de razões políticas e de parentesco e, na encruzilhada, pelos efeitos econômicos destas relações. Outra condição importante da aldeia Guajajara apontada pelo autor é a ideia de um *tekohaw*, uma morada sagrada dos índios.

As migrações tupi-guarani ao longo da história, devem-se em grande medida a esta percepção religiosa do território. Em *A Religião dos Tupinambás*, Alfred Métraux (1979) elucida que as migrações dos Tupi-Guarani teriam razões mítico-cosmológicas e deveriam proporcionar o retorno a um passado identificado como apoteótico. O impulso para o messianismo tupi estaria nos profetas xamãs que anunciaram através dos sonhos o porvir; a redenção Tupinambá em uma terra sem mal. Este mundo perfeito, em que não se morre, teria como apelo a crença mítica, aguçada em períodos de crise social, segundo a qual haveria um apocalipse do mundo então habitado. A terra sem mal seria o refúgio peremptório da inevitável catástrofe terrena.

O profetismo Tupi está presente nas diversas versões tupi-guarani dos mitos de *Maíra*. Em específico, na mitologia indígena Guajajara, a terra sem males aparece sob o epíteto de *Ywy Porang*, terra bonita, a morada (aldeia) de *Mayra*, dos *karowara* e dos primeiros Guajajara. Lugar do qual foram expulsos os índios no limiar dos tempos. Mediante o contato com os ensinamentos cristãos, muitos destes mitos foram moldados ao longo da história colonial europeia no Brasil. Uma das versões mais conhecidas é uma genealogia que fala sobre as origens do mundo e da humanidade a partir da história de dois irmãos gêmeos. Eram os primeiros tempos, quando ainda não haviam Guajajara no mundo; quando o milho, a mandioca, cresciam espontaneamente (sem necessitar do trabalho humano), os animais mudavam de pele e poderiam morrer e retornar à vida transformados em outra coisa; quando as festas em evocação aos espíritos não tinham dia e hora para terminar. *Mayra* e sua esposa eram os únicos com a forma humana. Certo dia, *Mayra* desapareceu à procura da terra bonita e a mulher, grávida, abandonada, começou a vagar pela floresta em solidão. No caminho, teve um caso sexual com um gambá, do qual engravidou de seu segundo filho. Os gêmeos, filhos de ser humano e de gambá, *Mayra-Yra* e *Mycura-Yra* respectivamente, pediam comida de forma incessante e a mãe já fragilizada pelo cansaço e pela fome, parou para descansar. Foi então surpreendida por um jaguar que a atacou e a matou. Os gêmeos, entretanto, sobreviveram. Eles cresceram e alimentaram o desejo de uma guerra de vingança contra os jaguares, a fim de

tomarem deles o controle sobre a floresta⁵⁸. Para construírem o mundo tal como ele hoje o é. Os seus descendentes são os Guajajara que desde então encontram-se à procura da terra perdida de *Mayra*. (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

Durante a colonização, o *mito da terra sem mal* não só não recrudescer como fora reforçado. Ele encontraria a conformação e justificativas perfeitamente adequadas nas profecias bíblico-teológicas do cristianismo, com algumas diferenças importantes. Na teologia da libertação, nega-se a vida mundana em favor de um plano superior divino (supra-terreno); no mito indígena de *Yby marã-e'yma*, a promessa é mundanizada, a causa, em sua integridade, é humana, e o que se nega é efetivamente o poder de um deus ordenador. No primeiro caso, o caráter político antecede o religioso, no segundo, a religião é o meio e a política é o fim.

Se Alfred Métraux – seguindo as pegadas de Kurt Nimuendajú – privilegia a centralidade da dimensão religiosa (mítica e mística) no messianismo tupi-guarani – ênfase que esta foi também a trilha seguida por Egon Schaden (1974) –, Fernandes (1989) propõe um caminho inverso. Afastando-se da ideia de que são os fenômenos religiosos, a força motriz das migrações indígenas, Florestan Fernandes considera que os movimentos messiânicos em busca da terra sem males, são apenas uma das engrenagens do sistema organizacional Tupinambá. Um processo funcional que teria como finalidade o reestabelecimento do equilíbrio natural, espiritual e cultural da estrutura social Tupi.

Coube a Hélène Clastres (1975) fazer uma remontagem das migrações tupi-guarani, das crenças proféticas e de suas outras causas primordiais, tomando como fio condutor as significações dadas ao que atestam como uma terra sem mal, em cada contexto histórico e cultural. Para a autora, Nimuendajú e seus seguidores, como Métraux, desconsideraram os fatores políticos do contato e o fato de que o messianismo religioso é somente um elemento em um conjunto mais vasto. O messianismo traduziria estados de desequilíbrio social, econômico, político, ecológico, etc. que ocorreram em diferentes panoramas históricos, anteriores e posteriores à colonização. Clastres defende a ideia de que, estes processos de deslocamentos territoriais, sustentados pela narrativa da existência de uma terra idealizada, decorrem da necessidade de reorganização da ordem política, não apenas interna, das diversas sociedades Tupi-Guarani situadas em diferentes geografias e períodos histórico-culturais. Desorganizar, afirmando valores tradicionais, para *a posteriori*, reorganizar, a partir de conquistas territoriais, alianças e guerras de vingança, aonde se inscrevem os ritos canibais. As mobilizações político-místicas seriam o motor que promove a desorganização sociopolítica para, com efeito, produzir

⁵⁸ O mito também se refere ao domínio do fogo pelos humanos. Desde que tomaram o fogo dos jaguares, são os seres humanos que comem carne assada, enquanto os jaguares passaram a se alimentar de carne crua.

o reequilíbrio das forças (cósmicas, naturais, culturais) como resultado. São enumeradas três perspectivas interpretativas para a construção indígena Tupi da noção de território: a explosão demográfica⁵⁹ com aporte para a dispersão territorial, que teria, paralelamente, um caráter político, sendo reflexo de transformações na organização social; razões ecológicas, que envolveriam uma economia política da natureza na busca por novos habitats sociais; e, por fim, caracteres de ordem cosmológica, calcados na atualização narrativa dos mitos para responder às emergências de conquistar um território que podia ser sagrado, fértil ou mesmo de um grupo étnico rival.

Assim, considerando as bases teóricas acima citadas, uma das conclusões possíveis para refletir sobre os discursos relacionados ao território, bem como as relações entre a aldeia e a cidade, na realidade atual dos indígenas Guajajara em Barra do Corda, é a de que a aldeia comporta uma gama de significações, que podem estar presentes, consciente ou inconscientemente, nas construções de pensamento, memória, discursos e práticas sociais desta sociedade. A aldeia reflete uma combinação de elementos – mítico-religiosos, geográfico-demográficos, ecológico-econômicos –, que durante o curso das temporalidades históricas, desembocaram em transformações profundas nas estruturas social, política e territorial dos povos Tupi-Guarani. A ideia de uma memória cosmologizada acerca de um *tekohaw* mítico dos índios Tupi-Guajajara não retira a substância política dos eventos e objetos representados. A aldeia idealizada, também é física, tangível, real. Uma prerrogativa não anula a disposição dos significados da outra. Em verdade, a própria emergência da memória como mecanismo recuperado, organizado (por vezes totalmente inventado) e revelado pelos indígenas para legitimar sua identidade étnica, já atesta o conteúdo político que lhe é interno e externalizado.

Em sua tese sobre os processos de territorialização entre os Tikuna, Pacheco de Oliveira (2002) alicerça que o estudo de qualquer comunidade indígena em situação de eminente contato interétnico, não pode prescindir de uma contextualização com a histórica situação colonial. Indo além da tautológica relação *indígenas vs brancos*, o autor reflete o vínculo constitutivo da sociedade indígena com o Estado nacional. Com isso, busca compreender de maneira mais aprofundada como os processos de territorialização Tikuna que, possuindo variados contornos, direta ou indiretamente legitimados pelo campo político do Estado, influenciam nas escolhas dos traços culturais e instituem a identidade social destes indígenas. Concomitantemente, também neste estudo, o autor aborda as estratégias do discurso mitológico Tikuna, que fabrica

⁵⁹ Ver Abeville (1975) sobre a relação entre o crescimento demográfico e as mudanças na organização social e territorial Tupinambá.

uma cosmologia do contato com o branco para justificar suas práticas migratórias em busca do lugar para a salvação de seu povo: o território tradicional onde vivem os seus entes imortais.

A ideia de aldeia, partindo das análises elaboradas, não trata simplesmente da aldeia como mero espaço de reprodução da vida social, a saber, um lugar em que se habita e se congrega a vida coletiva. Ultrapassando esta perspectiva um tanto quanto pragmática, a aldeia aqui pode ser pensada como um “lugar imaginado”. Bem mais que o espaço para o qual um dia se almeja voltar, ela é um lugar desejado. Não são corpos idiossincráticos que a habitam como lugar, antes, é ela própria, a aldeia, um lugar que habita a totalidade do corpo, transitando entre presente, passado e futuro.

Seja ela ideal ou física, transcendente ou imanente, interessa que, independente da forma como foi e é produzida nas narrativas (de memória) indígenas do contato, ela congrega os elementos (humanos, não-humanos, espirituais, materiais) que assumirão um papel operativo na agenda social, cultural e política dos indígenas Guajajara. Exatamente por reivindicarem a aldeia como espaço legítimo de reprodução da sua existência histórica e território de direitos. De modo mais pragmático, a importância da aldeia é intensificada, também pelo fato de estarem vivendo na cidade de Barra do Corda: o contra-espaço manifesto na própria produção dos fluxos de acontecimentos da vida indígena.

O discurso abaixo, concedido a mim em uma das entrevistas com o senhor José Virgulino, poderá esclarecer numa abordagem mais empírica as temáticas apresentadas:

Eu nasci na Sardinha. Saí de lá com 18 a 20 anos de idade. Saímos de lá da Sardinha porque a aldeia naquele tempo, quando a aldeia ficava grande, era bonito demais! Era uma animação dos índios. Aí do meio para o fim, quando a aldeia cresceu demais, começou a se criar as desavenças, problemas de família e aí a gente começou a sair para a cachoeira [aldeia] e de lá fomos para o Rodeador. Que naquele tempo o povo fala que era dos Krikati. Eu botei o nome lá de aldeia do Rodeador. A primeira aldeia grande lá fui eu que criei! Aí veio essas outras aldeias, que eu hoje nem sei mais quantas tem. Que eu me lembro bem, o Rodeador é aldeia matriz, aí tem a Patizal, que é a mais velha, tem Kanapê, aí foi chegando as outras, Taboca I, taboca II, aldeia Jacu, aldeia Coraí, Jerusalém, enfim, a área ficou tão pequena que não tem mais nem espaço para os animais do mato tomar água no rio. Uma aldeia emendada na outra. Então, lá eu passei quinze anos governando como cacique (José Virgulino, Barra do Corda, 2017, *grifo meu*).

Este discurso de memória remete às transformações sofridas pelo território indígena e que, segundo o narrador, justificaram a migração da aldeia para a cidade de Barra do Corda. Para as mudanças, são apontadas causas de ordem demográfica. O aumento populacional teria ocasionado rivalidades⁶⁰ e, a consequente fragmentação das aldeias. Como já afirmado

⁶⁰ Ver Zannoni (1999): *Conflito e coesão, o dinamismo Tenetehara*.

anteriormente, para os Guajajara a organização social no espaço territorial é dependente da mediação de suas lideranças políticas. No caso da terra indígena em questão, o cacique era o próprio sujeito da história, que se autodeclara como um de seus fundadores. Não cabe aqui entrar neste mérito, senão perceber as dimensões morfo-antropológicas, nas quais imergem os discursos. Partindo de uma inversão de análise, a facticidade geodemográfica responde como o “subsolo” de sublevações envoltas nas disputas da posse e do poder territorial, e não como a “superfície” através da qual os eventos florescem. A reorganização social e política seria assim, a órbita em torno da qual o suposto desequilíbrio populacional, gravita, e não o contrário. As múltiplas linhas experienciais perpassadas na paisagem de representações indígenas sobre a aldeia irradiam na identidade, como mostram as seguintes falas:

Olha! Eu estou com 68 anos. Eu acho que eu nunca esqueci da aldeia. Outro dia estava falando da aldeia para o meu menino: eu quero ir pescar, eu quero comer peixe assado, eu quero comer farinha azeda e moqueca lá pela beira do rio. Vamos lá, dar um jeito, levar um jabuti e moqueado, para comer junto com os parentes, do jeito que era antigamente. Eu tenho meu lugar lá, o meu ponto de referência (José Virgulino, Barra do Corda, 2017).

Eu digo que a aldeia se acabou porque a gente se ausentou, é por isso que a gente não deixa de ir lá não. Eu gosto da aldeia! Principalmente quando tem uma festa de moqueado lá dos índios, ave Maria! Eu fico doidinha para ir! Eu nunca deixei! Os meus meninos dançam a festa de moqueado, cantam [...] eles todos vão e dançam mesmo e canta mesmo, entendeu? Na região da BR, lá do Oswaldo, fomos assistir uma reunião. Tinha uma índia lá jogando piada [...] falando para gente, porque aquele pessoal que mora na cidade não é mais índio. Ah porque não fala Guajajara. Minha filha se levantou e falou assim: Quem não é Guajajara aqui, é quem fala muito! E nós todos somos Guajajara. Eu sei cantar, eu sei dançar, eu sei falar tudo na língua Guajajara. Eu sou índia também. Meus irmãos todos cantam e meus irmãos todos falam [a língua tupi]. Agora a gente não vai é criticar os outros, porque nós todos somos índios! Rapaz ela se acalmou na mesma da hora. Ainda bem que nós temos nossa aldeia mesmo, aí nós vamos no dia que quer, nós vem no dia que quer [...] A gente nunca deixou a aldeia! Ela permanece na gente! A gente está na cidade, mas a gente mora mesmo é na aldeia. (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

De acordo com Pacheco de Oliveira (2002), no território, os indígenas instituem uma comunidade política, unificada simbolicamente por uma identidade étnica sedimentada em elementos culturais ditos singulares, qualificados pelos indígenas como seus. Nos discursos de memória dos sujeitos Guajajara, a terra é construída como um lugar de identidade. Não estar ou não pertencer à terra indígena, é não ser índio. A comunidade política se estabelece em uma dada base/unidade territorial, a saber, nas relações intersocietárias e na matriz étnico-cultural que constituem o território. Os indígenas Guajajara da cidade, falam em compartilhar dos rituais da aldeia, cantar, dançar, falar a língua, alimentar-se com “comida de índio” e participar das

reuniões com o seu povo⁶¹, para construir, em paralelo, um discurso político sobre o território e, atrelado a este, o conceito de uma identidade virtualizada no território. Conceito nativo, que denomino de *identidade-lugar*. De maneira cultural, no pensamento destes sujeitos, dissociar-se da aldeia significa abandonar o seu povo; não apenas o lugar em si, mas as pessoas, o laço simbólico de identidade que os mantém unificados.

A aldeia se impõe como um lugar exigente de permanência, ou como afirmam os próprios Guajajara de Barra do Corda, um lugar que não se deixa. Ela possui a potência de tornar revelado o vínculo *continuum* entre o lugar e a identidade, quer dizer, a *identidade-lugar*. Uma identidade, socialmente, construída em um campo de razões temporais e espaciais muito particulares, a saber, o tempo da “memória nativa” (o “tempo da aldeia”, reivindicado nas vozes dos sujeitos-narradores) e o espaço-lugar que constitui a aldeia.

Não almejo com isto concluir que a identidade dos Guajajara, moradores da cidade, está assentada, tampouco cimentada na aldeia; sequer afirmar determinismos conceituais; ao contrário, a ideia de *identidade-lugar* põe ênfase de modo concreto na fluidez das identidades (flutuam através de memórias, lugares, territórios: estes podendo ser as aldeias ou a cidade) e flexibilidade espacial (a aldeia é um *estar aí*; experiência concretizada a partir do passado recordado; um *continuum* que se estabelece no e com o presente), na medida mesma em que a aldeia – enquanto categoria do pensamento indígena – se apresenta como uma representação de diferentes lugares, temporalidades, destarte, das identidades. Entremente, a aldeia pode ser pensada como uma mediadora simbólica da relação entre memórias e identidades sociais dos indígenas Guajajara em situação urbana.

O ato de reviver o passado na aldeia através da memória desponta como uma faculdade entremeada de sentidos, significados, sentimentos, escolhas e interesses em disputa. Isso tanto no âmbito mais particularizado do sujeito, como nos contextos que envolvem os processos de organização social. Emerge a ideia de uma memória histórico-social, na medida em que se tratam de lembranças compartilhadas do passado, ou seja, representações da história comum de um mesmo grupo social. Em síntese:

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si [...]. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade,

⁶¹ Os elementos culturais experienciados na vida coletiva da aldeia são também, como visto nas narrativas de José Virgulino e Maria de Lourdes, estratégias políticas de afirmação étnica frente ao seu próprio povo.

de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros (POLLAK, 1992, p. 244).

O *desejo de memória*, outra categoria que lanço mão nesta etnografia, remete-se às memórias que chamarei de “aflorativas”, a saber, aquelas memórias enunciadas, pretendidas e reafirmadas socialmente. Narrativas de si, predispostas à escuta. Diante de um processo de seleção/escolha, elas se permeiam como as memórias mais valorizadas e, por isso, paralelamente também, as mais facilmente proferidas e difundidas na dimensão coletiva. Assim sendo, estes mecanismos mnemônicos desejados e desejantes efetuam a afirmação das identidades sociais, de modo que os indivíduos as evocam para justificarem o pertencimento a um grupo social específico, dito de outra forma, para legitimarem suas identidades sociais no interior das representações/construções históricas coletivas. O *desejo de memória* assume uma condição de primazia discursiva no conjunto da produção memorial do *socius*. A primazia ocorre em relação às memórias reprimidas pelos esquecimentos e silenciamentos que, por sua vez, sendo composições/partículas do corpo memorial, constituem-se elas mesmas, em máquinas recalçadas de produzir desejos. O desejo de memória circunscreve uma “vontade temporalizada do ser” que é, ao mesmo tempo, vontade de passado e vontade de futuro.

Para os Guajajara, residentes na zona urbana de Barra do Corda, as lembranças das festividades comunitárias do tempo da aldeia, só para citar o exemplo, manifestam-se na condição de *desejos de memória*, tendo com plano de correspondência o despertar de um “nós-desejado”. A identidade concebida diretamente como uma experiência social possível da memória social. A memória, nos múltiplos sentidos do desejo, viabiliza a agência estratégica de articulação das identidades sociais, ou melhor, das escolhas de identidades postas à disposição no interior de um sistema de elementos culturais (criado pelos próprios sujeitos), frente ao mundo social-moral.

A afirmação da identidade, outrossim, o reconhecimento social do grupo étnico que a legitima, tem a memória como uma de suas fontes privilegiadas, seu ponto de partida, a máquina de desejos que lhe confere finalidade. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2011, p. 46): “a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente produzido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais”.

A máquina desejante da memória investe na produção do *socius*. Introduzida socialmente como resposta à memória biológica, a memória social guarda relação com a totalidade do corpo, pois, ao registrar/codificar no corpo os signos sociais e históricos, inscreve

o sujeito (“órgão”) na estrutura reprodutiva do *socius* (organismo). Mesmo nas formas sociais repressivas ou reprimidas, como no esquecimento – memória recalçada –, as realidades sociais são produzidas pelo desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2011). O devir da memória indígena, entretanto, é o que se evade da produção social. O devir nunca é produção porque devir e produção são dois movimentos diferentes. O devir se manifesta na multiplicidade dos desejos. Se o desejo é produção – de memória, de diferença – o devir, enquanto espelho da produção de diferenças, é o próprio processo do desejo (Viveiros de CASTRO, 2015).

A constelação de desejos (multiplicidades) mobiliza os devires e, por consequência, não em uma simples linha reta de relações teleológicas, a produção de realidades no real da ação indígena. Neste caso, dizemos que a identidade está em processo e em causa intensiva. O devir (não-identidade e não-produção), reflete, como um espelho dos desejos de memória (produção), a identidade, enquanto intensificação da diferença.

Se o devir, efetivamente, não se inscreve nas fórmulas representativas das estruturas formais. Se ele é efetivamente relação molecular de fluxos de multiplicidades pré-representativas e que, portanto, escapam a si mesmas, então, não podemos falar de memória como devir.

Entretanto, se “tudo é produção de desejos” através do devir, com efeito, mesmo que nem tudo seja devir, tudo passa pelo devir. Falamos assim, em um devir da memória. Por outro lado, se o devir somente se realiza na antiestrutura minoritária da natureza e da sociedade, onde reside a multiplicidade e, assim por diante, a diferença, posso implica-lo como um devir-memória ou, mais, especificamente, um devir-memória-indígena.

O devir da memória indígena é um processo fluido da multiplicidade dos desejos, que está para além da memória e para além dos indígenas. A guisa de explicação: se um grupo de estudantes brancos de Barra do Corda organizam uma manifestação a favor dos indígenas, registrando em seus corpos os traços identificadores dos índios, transformados em indígenas mesmo não o sendo, produzirão socialmente uma expressão dos desejos de memória indígena. A presença dos indígenas efetivamente não existiu, mas os devires atravessaram o acontecimento, pois como afirma Viveiros de Castro (2015), o devir, neste caso específico o devir-memória-indígena, é o aspecto imanente das ações sociais – relações entre dons, ações sobre ações, reações – em um trânsito perene.

Os desejos de memória Guajajara se remetem ao tempo da aldeia (passado) para produzir o *socius* do presente (a cidade). O sentido da produção dos desejos de memória (da aldeia) é a afirmação social e étnico-identitária do indígena Guajajara na cidade de Barra do Corda. Por eles, o tempo da aldeia é construído e representado como um passado de gozo e

alegrias (o antes) – “*Uriueté aypó ta’p*” –, isto é, da boa convivência comunitária, da presença dos *karowara*, das histórias míticas que eram contadas, das festas rituais, revestidas de crenças, cânticos, danças e beleza; da fartura provida pela mata, pelas roças e pelos rios; em suma, uma época de felicidade e autossuficiência. A ruptura (o depois) em relação a estas páginas da memória histórica Guajajara é demarcada pelo aprofundamento do contato com a sociedade branca, marcado pelos conflitos, pela desagregação social, a mudança cultural brusca, a miséria econômica e a necessidade de construir um outro horizonte de expectativas mais distante da aldeia. Como fica notório, dentre outros sujeitos, nas falas de Lindalva e Regiane Amorim:

Antigamente era assim, todo mundo acordava cedo. Chamavam os outros e gritavam: ei fulano bora para roça. Amolava o facão. Botava a água dentro da cabaça para levar para roça. Quando chegava às 3h da tarde era trazendo as coisas da roça; eu estava pensando [...] naquele tempo as mulheres indígenas, elas iam para roça para arrancar batata, pescar peixe, assava lá. Aí trazia para casa para os meninos comerem. Era arroz, milho, feijão que o índio plantava [...] mais era bom nesse tempo! (Lindalva Amorim, Barra do Corda, 2017)

De primeiro quando era todo mundo reunido só numa aldeia só e o pessoal colocava roça. Hoje em dia é difícil você ver isso. Parente não é desse jeito, vamos colocar roça, não é assim! De primeiro os índios criavam galinha, porco, bode, vaca, essas coisas todas! Na nossa aldeia antigamente era assim. Eles trabalhavam na aldeia também e o meu pai incentivava: vamos colocar roça! E os índios colocavam roça como se fosse só dele, sabe. Mas de cada um que ele plantava, eles colhiam o arroz, milho, mandioca [...] essas coisas não faltavam. A noite eu lembro do que meu pai fazia. Ele gostava de contar histórias. Os parentes se reuniam, faziam um círculo assim e eles ficavam na roda, aí colocavam a lenha assim para fazer fogo, né! À noite, para ficar contando as histórias eles ficavam lá conversando até umas três horas da manhã. Só conversando sobre aqueles mitos de antigamente. As mulheres iam, mas dormiam mais cedo. Aí ficava só os homens mesmo. Hoje em dia índio não faz mais a festa do moqueado, é difícil ver! A maioria quando vai nas aldeias, você não vê mais os índios fora conversando, é tudo dentro de casa (Regiane Amorim, Barra do Corda, 2017).

Porém, é preciso levar em conta que:

A memória é de fato mais um enquadramento do que um conteúdo, um objetivo sempre alcançável, um conjunto de estratégias, um estar aqui que vale menos pelo que é do que pelo que fazemos dele [...] A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa (CANDAU, 2016, p. 16).

As memórias são metáforas de identidade, as identidades são o simulacro da memória. A identidade, como narrativa que os sujeitos (o grupo étnico Guajajara) constroem para qualificar sua existência, individual e social – produção interior e exterioridade objetivada dos

desejos – é o conjunto de ações pelas quais a memória se expressa no socius. De modo mais simples, a memória seria o processo de produção da identidade, através dos desejos, e ela, a identidade, seria o próprio processamento social dos desejos de memória. Ligadas neste jogo dialético, memória e a identidade estão em causa e movimento intensivo em determinados contextos temporais e socioculturais. Assim, é de todo modo ingênuo considerar que o passado tal qual é representado pelas memórias Guajajara, é pura e, simplesmente, um desejo consciente de retornar ao passado ou de reconstruí-lo no presente por constituir-se em uma essência da “sociedade perfeita”. Não se trata do desejo de memória em si; de como era por verossimilhança o passado, mas de como é manipulado de maneira estratégica – nos discursos de memória, nas políticas de identidade – pelos agentes sociais a quem ele interessa ser reconstruído. Se desejo algo, desejo para o presente. Portanto, não desejo o que falo. Falo para conseguir o que desejo.

Morei no estado do Pará e nunca esqueci da minha língua Tenetehara, dos meus costumes. Até minha esposa branca, ela gosta do que eu gosto da aldeia. A farinha molhada, que é o chibéu de farinha, comer coisa assada (carne de caça moqueada). Aí então aquilo passou. Que a festa do moqueado hoje, só se fala nela em época de política. Passa quatro anos para fazer uma festa em Barra do Corda. Hoje se eu vejo falar numa festa de moqueado, eu mesmo não vou! Eu como índio eu não vou! Quando eu chego lá meio-dia já está todo mundo bêbado. Oh a diferença oh; o antes e o depois, o presente, o agora! Porque lá naquele tempo o pai da moça se encarregava de arrumar um dinheirinho para comprar o que? Munição, o metro de fumo, que chamava aquele fumo de corda, que era para os cantadores fazerem o porronco deles e passarem a noite cantando. Não existia bebida alcoólica na festa do moqueado. Hoje não! Você chega na festa do moqueado está todo mundo bêbado. Você acredita que naquele tempo o índio cantava a noite todinha e não tinha sono, não tinha nada, ficavam todos ali espertos e hoje se não tiver uma cachaça ele não canta. Antigamente, o pajé, que era pajé, seu eu tivesse doendo minha cabeça, ele curava! Passava a mão, jogava aquela fumaça do cigarro de fumo dele nas pessoas. Fazia o cigarro com casca de *tawary* porque não tinha o papel (José Virgulino, Barra do Corda, 2017).

Eu moro é na aldeia! Já tenho minha aldeia lá. O nome da minha aldeia: aldeia *Zahy* Guajajara. Já tenho um bocado de rocinha lá que os meninos fizeram. Tem um bocado de plantio lá. Tem um pessoal para ir para o programa minha casa, minha vida que o pessoal chama. Que vão fazer! Eu não sei se é para esse ano ou é para o outro ano. Eu conto é na minha verdade, porque eu não conto mentira! Mas as pessoas lá! Que fala que a aldeia não tem ninguém. Tem! E todo mundo tem aldeia. E não vê o pessoal aqui da beira do rio Corda tem três ou quatro casinhas e tem cacique lá. É só eu que não tenho direito com isso? Eu tenho também né! Eu sou uma índia. Eu tenho direito também que eu não sou *karaiw*, né! (Alzira Guajajara, Barra do Corda, 2017).

Segundo Gallois (2002), os discursos nativos sobre o que se poderia supor como perdas do passado, consistem em retóricas da resistência. Acusações associadas aos diversos impactos do contato interétnico, são os correspondentes narrativos indígenas à história colonial e pós-colonial. Além de assumirem a condição de discursos políticos sobre a resistência cultural, elas evidenciam a cosmovisão nativa sobre tempo e mudanças sociais.

O efeito dessas retóricas da resistência para os indígenas Guajajara, é catártico. A crítica ao consumo de bebidas alcoólicas⁶² na aldeia, explicita a visão de um Guajajara, que hoje mora na cidade, sobre as mudanças decorridas com o passar do tempo na aldeia. Advogar que a festa do moqueado nos dias de hoje é um evento raro na cidade, para mostrar a sua importância cultural, não somente nas aldeias, mas, de maneira até mais impreterível, para os Guajajara em situação urbana. Dizer que os índios vivem menos porque não se alimentam mais das coisas da natureza, expõe uma preocupação relacionada à dieta alimentar e à saúde dos indígenas. Os problemas sociais abordados pelos indígenas, impõem-se como discursos de reivindicação, nos quais se busca colocar ênfase em interesses pessoais, bem como nas demandas sociais, culturais e políticas. Colocar à luz os vazios, os déficits, para que sejam preenchidos, isto é, na pretensão de que, aquilo que se vê como um problema, tenha soluções plausíveis.

Finalmente, a fala de Alzira Guajajara aborda a questão do programa “Minha casa, minha vida” do Governo Federal, cujo cadastramento no Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) vem sendo disponibilizado aos povos indígenas em todo o Brasil desde o ano de 2014 (assunto a ser analisado com mais afinco no quinto capítulo). Ela diagnostica, ou melhor, confirma o quadro diagnóstico, já descrito anteriormente, de que a aldeia, assim como a cidade, para os indígenas Guajajara, são territórios de direitos; do exercício da cidadania e possibilitam que sejam contemplados em seus direitos como indígena e cidadão brasileiro.

4 MEMÓRIAS DO TEMPO DA ALDEIA

4.1 “Era muita roça, muita caça, índio não adoecia desse tanto”: agricultura, etnobotânica e etiologia na cosmologia Guajajara

Um dos mitos Guajajara narra sobre um tempo em que os Guajajara não precisavam trabalhar na roça⁶³. *Mayra* ainda vivia no mundo terreno e tudo lhes provia. A mandioca era plantada em um dia e colhida no outro. Facões e machados trabalhavam por conta própria, sem a necessidade de manuseio dos seres humanos. A vida dos índios era dedicada às festas, regadas a muita comida, bebedeira, cantos e danças. Se havia algum trabalho, este era uma obrigação que cabia à mulher Guajajara. Na véspera do dia da colheita, *Mayra* ordenava à mulher que fosse buscar as mandiocas já crescidas. Era sempre assim: a mulher ia e retornava com muita mandioca para a maloca, a fim de preparar mingau e chibé para os Guajajara. Até que a velha

⁶² As bebidas alcoólicas eram proibidas pelo Estatuto do Índio. Lei nº 6.001 de 1973, artigo 58, inciso III.

⁶³ Ver na íntegra em Galvão e Wagley (1961).

mulher Guajajara adoeceu, fazendo com que *Mayra* lhe trocasse por uma mais nova. A mesma ordem *Mayra* havia dado à jovem mulher Guajajara, mas esta teria hesitado, duvidando que a mandioca estivesse pronta para colher. *Mayra* ficou furioso com a atitude da moça. Como castigo, desde então, os Guajajara têm que plantar mandioca e esperar a estação chuvosa para fazer a colheita. Outro mito Guajajara trata sobre o surgimento do milho e das favas. O gavião era casado com uma moça Guajajara e tal como nas relações matrilaterais de parentesco, morava junto aos seus sogros (os pais da mulher). Todos os dias iam juntos para a roça plantar mandioca. Certa vez o gavião pisou em espinhos e pediu que a sua esposa o ajudasse a tirar. Quando foram retirados os dois espinhos, o gavião e a moça os plantaram e de cada um deles brotaram o milho e as favas (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

Muito mais que o surgimento da agricultura e dos gêneros agrícolas, estas cosmologias indígenas se interpõem como uma abordagem teórica possível acerca da cultura (alianças de parentesco, divisão do trabalho, rituais, celebrações, etc.), enquanto produção da vida social. No mito, agricultura, trabalho, cultura e terra são categorias correlacionais. O advento da agricultura, *korupaw*, sublinha o surgimento de *ima'ereko*, trabalho e, assim, a necessidade de organização das atividades produtivas: *korupaw uzutym* (plantar roça, cultivar) e *ukuzwarapo* (fazer a coivara, limpar a terra para o roçado). Na língua tupi-Guajajara, a expressão *ma'e*, também, pode significar “aquilo/aquele que faz ou produz algo” – *Imuzâg'pyr ma'e*, frase denotada por “aquilo que é produzido”. Ressalte-se que *ywy* é o termo Guajajara para terra, deste modo, *ywy'uma'e* (mexer na terra), *ywy'ema'ereko ma'e* (aquele que trabalha, produz na terra, o trabalhador) e *ywy ipo'o haw* (tempo da colheita), representam a experiência do *tekohaw* Guajajara em seu sentido mais amplo: o de uma terra onde se vive a vida, *wiko'ywyw*, o lugar no qual a vida – cultural, econômica, social e política – é produzida. De acordo com Ingold (2015), se a cultura não é uma objetificação pré-produzida de representações simbólicas e objetos socialmente dados, isso significa que ela não se concretiza de uma outra forma, senão na produção da vida, em seus processos contínuos de esperar, crescer e habitar. A cultura seria uma certa maneira de participar na transformação do mundo, a saber, na produção de si mesmo e dos outros seres no mundo. A cultura se autoprojeta na vida encarada como uma tarefa, o trabalho infinito de fazermos-nos a nós mesmos na e para a vida. É a realização produtiva de um estar vivo no mundo. *Ta'p, cuhe mehe heta tetea'u my'ar, ze'engar, tentehar cury*, a memória do tempo da aldeia – tempo da caça, da pesca, do trabalho na terra, das curas xamânicas –, verbalizado pelos sujeitos desta etnografia, é tanto um discurso sobre a cultura, quanto a adoção de uma estratégia política para a afirmação das vidas indígenas na cidade.

Na nação Tenetehara as índias é que trabalha mais; a índia é que vai lá pescar, vai lá plantar a mandioca. Plantava de tudo: abóbora, mandioca, melancia, milho, arroz, feijão. Nisso, pai perguntou se tinha me agradado de algum índio da minha idade. E eu disse: pai, é muito feio a filha falar para o pai, dizer que se um dia de casar, eu posso casar com Kanela, com branco, com preto, com vermelho e com amarelo. Com Guajajara não caso não. Mais eu não vou casar para sustentar macho não. É minha filha, você sabe né? Eu sei pai! Aí, a índia vem com as coifas nas costas, pau de lenha aqui, facão do outro lado e ele lá na frente o macho caçando lambu com a espingarda e um mocozinho. Aí eu aprendi a viver assim, sem querer isso para mim (Maria de Lourdes Pompeu, Barra do Corda, 2017).

Fui buscar mandioca no sol quente. Sofria muito. Mas tem nada a ver. Fiz tudo no mundo! Plantava tomate, depois ia caçar tatú. Tinha mais fartura antigamente. E agora! Só Jesus mesmo. Antes cuidava mais da aldeia, fazia a limpeza do mato. Agora só piora. Acabou tudo! Não tem mais peixe, não tem mais caça, não tem mais chuva! (Rosa Guajajara, Barra do Corda, 2017).

Tinha muita caça, tinha muita pesca. Nós pescávamos muito. Muita fartura, muita coisa boa. Mas as coisas foram se acabando. Aí depois que Funai chegou veio prometendo de tudo para os índios. Quando era na época do SPI a gente se empenhava mais era de caçar, pegar peixe, plantar mandioca, fazer roça (Maria Rita Amorim, Barra do Corda, 2017).

Aí de tudo eu aprendi lá na aldeia. Na roça, plantar, colher; aprendi de tudo. Aprendi caçar, pescar e me adaptar com a natureza e até com os animais do mato, selvagens. É tão tal que a gente que é criado lá no mato, conhece até a pisada dos animais selvagens; conhece pela pisada deles, de tudo em quanto! Até o peixe se você for pescar; que é criado lá na beira do rio pescando [...] que você sente o peixe agarrar na sua linha, você sabe que peixe é está querendo malinar ali na isca [...] aí começou a invasão dos brancos! Fazendeiro, madeireiro, garimpeiro (José Virgulino Pompeu, Barra do Corda, 2017).

Mesmo depois de décadas vivendo na cidade, os informantes Guajajara, ainda, lembram, alguns em tom saudosista, outros de lamentação, a realidade cotidiana no tempo da aldeia. Maria de Lourdes recorda sobre o papel da mulher na organização social Guajajara, afirmando que, além de trabalharem mais, teriam de estar submissas à autoridade de seus maridos.

De acordo com Galvão e Wagley (1961), no passado, as regras eram mais rígidas quanto à divisão do trabalho. Os homens preparavam a terra para o plantio, plantavam e colhiam a mandioca. A caça era atribuição masculina, enquanto a pesca poderia ser realizada tanto por homens quanto por mulheres. Aos homens, também, cabia o desempenho das tarefas políticas e o exercício da chefia no âmbito familiar. Às mulheres eram delegados o cultivo dos demais gêneros agrícolas. Eram elas também as responsáveis pela cozinha, pelo cuidado da casa e dos filhos, pelo transporte de produtos, de água e outros utensílios, assim como pela fabricação de redes, objetos de palha, cerâmicos e artefatos artísticos de uma maneira geral. Tais condições seriam, segundo Maria de Lourdes, uma das forças motivadoras para que ela saísse da aldeia com destino à Barra do Corda. O condicionante principal das migrações Guajajara, entretanto,

não está relacionado a questões de gênero, senão às grandes transformações socioeconômicas e políticas do Brasil a partir do final dos anos de 1960. Para os indígenas, como verificado por Maria Rita Amorim, o impacto foi sentido na passagem do SPI para a Funai, com mudanças significativas nas políticas de pacificação, integracionistas e assimilacionistas, como será discutido adiante.

Falar da caça, da pesca, da roça, dos animais selvagens e da plena comunhão com o meio ambiente, é parte do engajamento dos sujeitos Guajajara com a agenda de Estado e das políticas indigenistas. São discursos políticos que flutuam entre a ecologia e a escatologia da natureza. Segundo Gallois (2002, p. 215), afirmações do tipo: “sem a floresta não teremos mais caça, sem o rio não teremos os peixes e sem ter o alimento para sobreviver estaremos acabados”, são uma retórica da resistência justificada “pela esperança de que esse argumento reforce a necessidade da manutenção da integridade territorial” e cultural. Tal retórica torna-se ainda mais emergente para os indígenas em situação urbana e que, a exemplo dos Guajajara em Barra do Corda, paralelamente, possuem relações políticas e culturais com os territórios demarcados. A memória é evocada, deste modo, para formular os argumentos estratégicos frente aos desafios da vida na cidade e, por conseguinte, da afirmação da identidade étnica Guajajara neste contexto. Na perspectiva de Albert (2002), se os discursos burocráticos estatais e científicos legitimam a economia política da natureza sob a forma de um aparato de leis e outros códigos de poder, na arena política, os indígenas se veem obrigados a encontrar suas próprias maneiras de lidar com estas questões, não havendo discursos políticos eficazes fora desta realidade.

Só nele podem rebater a negação produtivista de seus adversários e, ao mesmo tempo, se esforçar em traduzir em sua própria alteridade nos termos do indigenismo ambientalista de seus defensores – ideologicamente simpático, embora culturalmente equivocado. De fato, esses dois discursos sobre a Natureza têm, no fundo, premissas comuns que são radicalmente antagônicas às concepções indígenas. Exploração ou preservação da natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada (ALBERT, 2002, p. 257).

O “adaptar-se à natureza” contido na fala de José Virgulino, não se restringe ao discurso político; é uma expressão que coloca em relevo os saberes dos povos indígenas. O domínio das técnicas agrícolas exige um apurado conhecimento dos solos, climas, estações, além dos saberes etnobotânicos que lhe estão associados. O saber “que peixe está mordendo a isca” e o conhecimento da “pisada de um animal selvagem”, vai além de um modelo de classificação, um saber memorizado ou registrado no papel. Algo que exige um elevado conhecimento da

natureza, na língua Guajajara, *ka'a*⁶⁴ *uhu ze'eg xirogatu ma'e*. Trata-se de uma malha de saberes: saber-saber, saber-fazer, saber-ver, saber-ouvir e saber-sentir.

A agricultura itinerante ou coivara, que inclui o corte, a derrubada e a queima das matas, para a abertura de clareiras para o plantio, envolve todo um complexo de conhecimentos indígenas visando o manejo racional dos recursos naturais e a utilização de métodos de produção sustentável. Através deste tipo de desmatamento e queimada rotativa de pequena escala, os indígenas conseguem manter a fertilidade dos solos, diversificar o cultivo de espécies e reduzir o impacto do sol e da chuva sobre as plantações e os nutrientes do solo (RIBEIRO, 2000). Os Guajajara fazem a derrubada da floresta por volta do mês de agosto; em seguida, são feitas as queimadas, predominantes no mês de setembro, antes da estação chuvosa. Nas cinzas, plantam as primeiras sementes de milho, arroz, melancia, abóbora, que brotam após as primeiras chuvas. Em janeiro colhem a melancia, em março o milho e a mandioca, em abril o feijão e no mês de maio as sementes de amendoim, o arroz e outros cereais. (ZANNONI, 1999).

Do urucum e do jenipapo, os indígenas extraem a tinta vegetal para suas pinturas corporais. As folhas de tucum são aproveitadas para a fabricação de cordas, as cabaças para servirem como utensílios cotidianos. Do algodão fazem as redes de dormir. Da mandioca e do milho – dois dos principais gêneros alimentícios cultivados pelos índios –, retiram uma grande variedade de subprodutos. Com a mandioca, obtém a farinha, a tapioca, o beiju, o chibé, o mingau e uma bebida fermentada extraída do veneno. O milho é consumido como legume, assado ou cozido, e como cereal, quando transformado em pó farináceo. Dele, também produzem o mingau, a pipoca e a bebida alcoólica tradicional, o *cauim* (RIBEIRO, 2000). Em uma de suas entrevistas, Maria de Lourdes deu uma demonstração dos conhecimentos etnobotânicos e etiológicos dos indígenas Guajajara:

Até o peixe se elas comessem fazia mal à criança. Aí diz que o peixe entrava na barriga da criança ou da mãe e dava diarreia, então quando isso acontecia. A moça adoecia. Eu mesmo cansei de fazer isso com os meus meninos quando estavam doentes assim [...] tem um cipó que chamava timbó. Aí nós tirávamos a raiz, tirávamos um pedaço do timbó e a gente rapa e pisava assim [...] e ia fazer um chá para a criança beber e como melhorava os parentescos todos! Dava para a criança beber e os parente tudo ali perto! É tio, é vô, é avó, tudo! Aí ia beber, cada um tomava um copo cheio daquilo ali e essa criança só tomava uma gotinha. A gente adulta bebia era muito! Esse negócio assim acabou, não existe mais, porque eu nunca mais ouvi esses comentários. Aí a gente não vê mais essas coisas, só acredita agora no remédio comercial [lamenta]. Não produz mais aquelas coisas. Para a gripe, os índios gostavam muito de quando está muito gripado, faltando respiração, com a gripe forte, eles usavam na beira do rio tem um pau chamado almecega, que eles tiravam a casca, tiravam a resina e botavam ali no carvão e ficava soltando aquela fumaça [...] é tão gostoso, é tão bom e as pessoas

⁶⁴ *Ka'a*: floresta; é o termo Guajajara para natureza.

respiravam, sabe! Hoje não tem mais essas coisas não. Não vi mais. Eu acho que as crianças de hoje não sabem nem o que é isso. Então as coisas cada vez estão se acabando, quando for fazer pergunta para qualquer um dos estudantes, qualquer uma pessoa, ele nem vai saber responder [...] os mais novos, os que tão se formando agora. Eles não sabem mais, nem remédio! Eu acho que nem remédio para essas coisas não tem; remédio para febre, que lá nessa época tinha. Entendeu? Tem um tal de coquinho chamado, não sei se no conhecimento do branco tem também? Nós cortávamos ele e colocava para fazer o chá, dava para criança beber. Os adultos era que ia passando a tradição. Às vezes chegava até a misturar com umas pitadinhas de tapioca e ficava bom da dor de barriga. A maconha o índio usava muito antigamente. Ela é muito boa para diarreia. Quando a pessoa está com a barriga inchada. Faz um chá, logo alivia! E também não tem esse [...] como é o nome meu deus? Olha, não tem esse mastruz, chamado? Faz o mastruz, dá o chá para a pessoa com a barriga inchada beber; ela alivia logo. A erva cidreira é boa para o índio se acalmar também. A pessoa quando está com febre, toma aquele chá (de capim santo), a pessoa vai acalmado, vai abaixando a febre. Isso aí eu fiz muitas vezes lá na aldeia para os meus filhos. E hoje? Eu acho que o pessoal nem conhece isso, ou nem planta mesmo. Tinha muito plantio que curava as crianças, quando eu vivia na aldeia. Hoje eu não sei se ainda existe assim direto nas aldeias, porque, eu fiquei mais um pouco afastada por causa do velho. O médico proibiu de levar ele para a aldeia [...] E assim é muitos que tem remédio para gripe. Reumatismo, quando a gente está assim; dodói num lugar, ou então nas juntas, a gente pega cumbuca, tira as sementes, é aquele... aí você esquenta, né! Aí vai passando aonde está doendo, aí vai aliviando. Eu acho que mais é ter fé; eu penso que é assim! Viu, quando a criança está vomitando, a gente também pega o algodão, aí a gente vai torcendo o algodão nas mãos ou nos pés e bota no pescoço. Mas como não pára? Pára mesmo, sem remédio nenhum do comercial! (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017).

Após o parto, o período de resguardo do pai e da mãe é considerado pelos Guajajara como decisivo para o completo desenvolvimento da criança. Nisto, estão envolvidos tabus alimentares que, caso sejam quebrados, podem afetar não apenas o bebê e os seus pais, mas todos os parentes próximos. Durante o resguardo, os pais deverão evitar alimentar-se de aves, peixes e carnes de caça. No seu relato de memória, Maria de Lourdes chama atenção para o mal que o peixe pode causar: diarreia, mal-estar, vômitos, etc. A expressão: “o peixe entra na barriga da moça”, tem um duplo significado. Primeiramente, a mulher Guajajara ou a criança podem ficar com a pele escamada como a do peixe. Por outro lado, o *karowara* do peixe se instala e passa a “residir no corpo” da mãe e isso representa um risco para as pessoas da comunidade. Na cosmologia Guajajara, isso equivale a dizer que o ser humano fora transformado em peixe. Em outras associações, matar cobra pode deixar o indivíduo aleijado, pois a cobra rasteja, e comer galinha ocasiona coceira, pois a galinha cisca o chão. Lévi-Strauss observou estes princípios lógicos do pensamento humano no que denominou de sistemas de transformação:

Quando o animal desaparece, é porque penetrou no corpo da mulher, de onde sairá, sob a forma de criança. Sob pena de doença ou de morte, esta não poderá consumir a planta ou o animal com o qual foi identificada. Se se trata de um fruto não comestível, a árvore que o traz não deverá nem mesmo ser tocada. Sua ingestão ou o contato com ela é assimilado a uma espécie de autocanibalismo; a relação entre o homem e o objeto

é tão íntima que o primeiro possui as características do segundo: conforme o caso, a criança será fraca e indolente como a enguia e a cobra-d'água, colérica como o bernardo-eremita, doce e gentil como o lagarto, precipitada e insensata como o rato, ou terá ainda uma barriga grande que lembra a forma de uma maçã silvestre (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 96).

O tratamento para aqueles que foram acometidos pela doença está no chá do timbó, mais conhecido como o timbó-de-peixe. Muito utilizado pelos indígenas na pesca, para intoxicar o peixe, o timbó (planta do gênero *serjania*) é o antídoto, não somente para a doença causada pelo peixe, mas para o próprio *karowara* do peixe, incorporado ao doente. Além das sessões xamânicas, será necessário que todos parentes, doentes ou não, bebam do mesmo chá. Retirando-se a raiz do cipó, faz-se o chá que será administrado em menor e maior quantidade para crianças e adultos, respectivamente.

De acordo com Zannoni (1999), um levantamento elaborado em 1992 sobre a variedade faunística e botânica conhecida pelos Guajajara, identificou 56 tipos de animais silvestres e 36 espécies de peixes, nos rios Corda e Mearim. Entre as frutas mais comuns encontradas tem-se: guabiraba, pitomba, macaúba, bacaba, bacuri, buriti, jatobá, caju, sapucaia, jaca, jacarandá, abacaxi, abacate, tamarindo, melão, melancia, etc.

Maria de Lourdes Pompeu descreve com propriedade algumas das plantas medicinais manipuladas pelos Guajajara e os seus efeitos etiológicos. O vapor da resina da almecega (*Protium heptaphyllum*), quando inalado, age contra a gripe, tosse e resfriados. O chá do coquinho (*Eleutherine plicata*) é utilizado para combater a febre e quando misturado à tapioca, para as cólicas intestinais. As sementes de cabaça (*kuîa*, em tupi) são utilizadas para auxiliar no tratamento de reumatismo e dores nas articulações. Como calmantes, a erva-cidreira (*Melissa officinalis*), o capim-santo (*Cymbopogon citratus*) e a maconha (*Cannabis sativa*) que, herdada por meio dos africanos no século XIX, tornou-se um elemento essencial no xamanismo, nos rituais e na medicina tradicional. Pode ser frisado também o óleo da copaíba (do gênero *capaiefera*), no tratamento de ferimentos. Passar o algodão no pescoço da criança, é uma técnica usada contra a ânsia de vômito, assim como o beiju colocado na cabeça da menina-moça evita que esta fique com os cabelos brancos na sua velhice.

Isto posto, estou conduzido a pensar: existiria um paradoxo entre o sujeito que denuncia o esquecimento e o abandono de uma tradição indígena, sendo que, por ele mesmo, um indígena, a tradição é lembrada e materializada em suas práticas sociais? Qual é o significado sociocultural da crítica à farmacologia capitalista, posta em oposição à farmacopeia indígena? Qual é a relação destes saberes e crenças religiosas tradicionais, com as políticas de saúde indígena? Quais são implicações destas memórias para a identidade étnica do indígena

Guajajara na cidade? Antes de tentar responder as explicações, proponho acrescentar à análise uma das informações cedidas por Edijar Guajajara:

Índio morria antigamente até de parto e picada de cobra... animais selvagens mordiam índio. Os caciques mandavam para a cidade porque necessitava de médico, de técnico de enfermagem. E hoje em dia tem índio que faz raio-x, que faz cirurgia, que faz aquele eletro, etc. naquele tempo na aldeia tinha essas dificuldades, então por isso tem índios casando com brancos, indo para a cidade, para que os seus filhos voltem para a aldeia para trabalhar na extração de dente, para fazer medicina. É isso! (Edijar Guajajara, aldeia Sardinha, 2017).

De fato, Maria de Lourdes não visou produzir um discurso ecológico-cultural contrário aos “remédios do comércio”. A atitude de denunciar que os índios de antigamente – do tempo da aldeia – viviam mais que os hoje em dia, deixa subentendido os desejos de memória do sujeito que produz o enunciado. Por conseguinte, elabora mais um discurso que pleiteia a valorização de elementos simbólicos da cultura, que propriamente uma crítica à medicina farmacêutica dos brancos. Constrói-se um discurso que coloca os saberes etnobotânicos e da medicina tradicional indígena em ênfase, no contraste aos produtos da ciência moderna e do mercado. Nisto, concluo que não há exatamente um paradoxo, mas um lugar intermediário entre lembrança e o esquecimento, entre a permanência e a perda, no qual os devires e os desejos se interpenetram – desejos de memória, devir-memória-indígena.

Albert (2002) salienta que esta ecologia cosmológica dos discursos políticos indígenas está inserida num cenário mais abrangente, das questões políticas globais sobre a natureza. Em outras palavras, eles são parte do agenciamento político das organizações indígenas – partilhando ou não dos códigos de poder estatal/indigenista –, cada vez mais engajadas nos processos de luta e resistência; de defrontar a entropia do sistema: na defesa dos seus territórios, a saber, do meio ambiente. Proteger os recursos naturais e culturais, humanos e não-humanos, contra as epidemias e a destruição causadas na intervenção dos brancos.

Todavia, defender a tradição não significa de maneira alguma abrir mão do moderno. O apelo ao discurso ecológico-cultural de memória prevalece para convencer os brancos a recordarem “como se fabricam os antídotos dos males que eles mesmos provocaram” (GALLOIS, 2002, p. 223). Se em grande medida o adoecimento indígena se deve ao contato com os brancos, o antídoto não poderia ser conseguido de outra maneira, senão através deles.

As curas xamânicas e os *ka'a puhàg*, “remédios do mato”, encontrariam aí o limite ao qual não lograram transpor. Edijar Guajajara acentua que este é um dos fatores determinantes para as migrações indígenas à cidade de Barra do Corda. Uma problemática inerente à

implementação das políticas de saúde indígena nos territórios. Através da Constituição Federal de 1988 e da lei 9.836/99, os indígenas tem o direito garantido a uma política de atenção diferenciada no tocante à saúde. Como na ação prática da realidade cotidiana vivenciada nas terras indígenas, a gestão e execução destas políticas não se cumprem plenamente, sendo na maioria das vezes deficitária; as lideranças das organizações políticas Guajajara têm incentivado a ida, sobretudo dos mais jovens, para a cidade de Barra do Corda, a fim de buscarem formação acadêmica e aperfeiçoamento profissional, objetivando, no futuro, a melhoria na oferta da atenção básica à saúde indígena.

Os conhecimentos agrobiológicos reconstituídos pela memória dos Guajajara da cidade de Barra do Corda, são coordenadas cosmológicas e simbólicas pelas quais os sujeitos constroem, representam e expressam socialmente suas identidades; “veículos identitários indianizados” que tecem e ao mesmo tempo são tecidos nas relações societárias em Barra do Corda (veiculação e vinculação de signos): a identidade enquanto instrumento político, uma gramática do político a estabelecer o *continuum* entre a vida dos indígenas Guajajara e a vida na cidade. O sentido das memórias e da identidade étnica Guajajara reside e existe nas estratégias de produção da vida destes sujeitos na cidade de Barra do Corda.

4.2 Memórias do tempo das festas: a festa do mel e a festa da menina-moça

São três os rituais Guajajara: o *zemuichi'ohaw* (festa do mel), o *wira'ohaw* (festa da menina-moça/ritual do moqueado) e o *awaxi'ohaw* (festa do milho). Os indígenas Guajajara de Barra do Corda têm nas retóricas mnemônicas das celebrações rituais um dos principais aportes de afirmação de suas identidades. Aqui, faz-se relevante notar que, de fato, “o jogo da memória que vem fundar a identidade é necessariamente feito de lembranças e esquecimentos: no domínio da identidade étnica, a completa assimilação dos indivíduos pode ser contestada pela sociedade que os acolhe, desde que o trabalho de esquecimento de suas origens não se tenha completado” (CANDAUI, 2016, p. 18). Os desejos de memória que afloram nas retóricas construídas sobre os rituais Guajajara têm o sentido de um jogo político, na medida em que constituem apenas alguns aspectos particulares projetados/representados do passado, selecionados pelos sujeitos no processo de reconstrução e afirmação da identidade étnica. Neste caso, estão conjugadas as memórias individuais, das trajetórias de vida, e a memória social, construída na história do grupo étnico-social ao qual o sujeito julga pertencer.

Nos registros memoriais dos sujeitos Guajajara da cidade de Barra do Corda, percebe-se que estes, flutuam entre narrativas de histórias de vida, auto-representações cosmológicas e

discursos mito-históricos. Em todo caso, “ninguém pode construir uma autoimagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” (POLLAK, 1992). Assim, não há identidade individual que não seja, ao mesmo tempo, social. Na sua indissociabilidade ontológica no tempo-espaço e na emergência sociopolítica, a busca pela memória e o sentimento de identidade étnica, longe de estarem enclausurados ao passado-presente (o presente como uma arqueologia de vestígios estratificados e o passado como um simulacro de presentes “mortos”), são expressos pela mobilidade descontínua dos (des)dobramentos no tempo-espaço: a atualização diacrônica e contínua do passado e do presente; do tempo da aldeia e dos seus reflexos no lugar da identidade e na identidade-lugar. Neste recriar-se, memória e identidade retroalimentam uma a outra na fluidez da realidade vivida, para perpetuarem-se e habitarem o futuro.

O sentido da memória e da identidade, no que tange aos Guajajara da cidade de Barra do Corda, está na objetivação da vida em sua continuidade, ou seja, no processo do estar vivendo a vida – da vida como produção de acontecimentos vividos, um trabalho múltiplo (repertório flexível), de percorrer as extensões trajetoriais não-lineares (fruição incessante) da vida; o que envolve forças, crises, inovações, restituições, crescimentos, filamentos, permanências, rupturas, mudanças, etc. (INGOLD, 2015).

As lembranças das festas rituais no tempo da aldeia, apresentam-se como um conjunto de dimensões vitais dispostas às pretensões sociais dos sujeitos; possibilidades de vida as quais os sujeitos, em seus desejos de memória, se dispõem a alcançar, e para as quais a identidade é forjada e legitimada como âncora fundamental. Partindo das reflexões teóricas elaboradas até aqui, avançarei para a análise antropológica dos rituais Guajajara, utilizando além dos referenciais bibliográficos, as entrevistas com os sujeitos e as pesquisas de campo nas aldeias Funil e *Kwarahy*, onde foram realizadas a festa do mel e o ritual da menina-moça, respectivamente.

Começamos pelo *awaxi'ohaw*, festa do milho, um ritual que nas últimas décadas foi deixado pelos Guajajara. A festa do milho costumava realizar-se em janeiro, mês em que apareciam os primeiros brotos de milho. Durante o período de desenvolvimento do milho os Guajajara deveriam fazer os cantos e danças para o milho crescer, até ficar maduro. Dizia-se que a boa colheita necessitava das sessões xamanísticas para proteger o milho contra a ação dos *azang*, os espíritos dos mortos, daqueles seres humanos que tiveram uma vida errante. Uma vez que o rito se inicia, tem de ir até o final, sob pena de levar à destruição não só a colheita, mas a própria comunidade (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

O *tamu'y* Zequinha Pompeu Guajajara informou-me em uma das conversas que com ele tive, que a festa do milho, pela conotação espiritual e sagrada que lhe caracteriza, necessita do “interesse dos xamãs em dar continuidade” à tradição. Disse-me que em virtude da quantidade de anos em que o ritual ficou para trás, os xamãs devem ter medo de serem acometidos por doenças, já que os *azang* estariam furiosos pelo tempo em que não foram lembrados. Aqui, temos uma convergência entre a memória e a prática social/ritual. Fazer o ritual da festa do milho aparece como uma forma de prestar homenagem aos *azang*, isto é, festejar no presente a memória do passado. O ritual adquire o status de monumento mnemônico, a saber, uma prática social/ritual e, porque não dizer, identitária, através da qual a memória se materializa. Se os *azang* são mortos – entes fantasmagóricos destituídos da materialidade vital –, isso significa que a festa do milho não é um culto as almas destes mortos, mas às pessoas desses mortos e ao passado que estas simbolizam. Assim, o ritual se inscreve como a possibilidade de manutenção das relações culturais do povo Guajajara com seu passado. Sendo os xamãs o elo vivo de comunicação com estes símbolos memoriais e espirituais, é inteligível que recaiam a eles o poder decisório – a gestão de uma política xamânica – sobre o futuro do ritual. Não realizar a festa, pelo menos temporariamente, é uma maneira de evitar e administrar as possíveis consequências, naturais e sobrenaturais, sobre a coletividade. De acordo com Galvão e Wagley (1961), a festa do milho tem como finalidade a exibição performática do poder dos xamãs no controle dos perigos causados pelos *azang*.

Outra informação de grande relevância me foi fornecida por Alderico Pompeu na aldeia da Cachoeira, em que é cacique. Nas palavras do senhor Alderico, “atualmente está muito difícil encontrar um pajé”, pois o ritual de passagem dos homens, que formava os xamãs, caçadores, guerreiros e cantores Guajajara, acontece apenas em Grajaú, na aldeia Morro Branco e em outras aldeias mais isoladas de Arariboia, tendo desaparecido completamente no restante dos territórios indígenas. Alderico Pompeu recorda que:

Nós tínhamos também na época o ritual de passagem para homens, mas depois foi modificando no contato com o branco. O meu pai, os meus tios, eles ficavam na tocaia e cumpriram esse resguardo. O pai me dizia que os meninos não podiam comer, digamos assim, matasse um jacu [...] não podia comer as pernas que seria fatal para ele. Se eles depois fossem para a batalha não saberia se defender. Só comia o peito. Comendo as asas, as pernas, ficava com o corpo aberto [abria a guarda]. Aqui não [aponta para o peito]. Ele ficava fechado! No caso se a flecha passava perto dali ele se defendia também. Era difícil os outros guerreiros matarem ou pegar ele. E assim que contavam para a gente. Tinha o ritual para ensinar a ser cantador e pajé também! Agora tem pouco pajé e cantador. (Alderico Pompeu, aldeia Cachoeira, 2017).

No rito de passagem masculino, os rapazes na faixa etária de 12 a 13 anos de idade ficam reclusos em tocaias improvisadas com palha de juçara – da mesma forma que as meninas-moças – num período que varia de uma a duas semanas. Após este período, os rapazes começam a ser introduzidos nas atividades cotidianas consideradas masculinas, a fim de aprenderem determinadas funções, como a cantoria e as técnicas de xamanismo, e descobrirem quais são as suas maiores aptidões. De acordo com Alderico Pompeu, antigamente, logo após a reclusão, havia uma dieta alimentar a ser cumprida rigorosamente. O espancamento com cipó, a incisão das marcas tribais e escarificações com dentes de cotia, feitas em seus braços, pernas e peitos, eram entendidas como formas de tornar os jovens mais fortes e resistentes (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

No período de liminaridade não lhes era proibida a carne de caça, mas alguns cuidados prescritivos deveriam ser tomados. O jacu, citado pelo sujeito, é uma ave do gênero *Penelope*, cujas principais características são o grande porte que possui (podendo chegar a 80 cm) e a sua velocidade de reação, quando se sente ameaçada. Desaparece com facilidade e silenciosamente. São as características que se espera de um guerreiro. Há aqui uma clara associação entre o ser humano e o animal. Ao consumir a carne do peito da ave, o guerreiro incorpora as qualidades deste animal, ou digamos, torna-se ele mesmo – por associação classificatória – o próprio animal (LÉVI-STRAUSS, 2012), ou ainda, poderíamos dizer que, no ponto de vista do perspectivismo ameríndio, ao invés de incorporar a animalidade do animal, o que de fato é ingerido, comido pelo humano, é a alma humana (a humanidade) deste animal – um humano com roupagem não-humana (Viveiros de CASTRO, 2002).

Todavia, não é somente do xamanismo e de crenças mágico-religiosas que depende a continuidade dos rituais. Hoje, mais do que nunca, tais celebrações são o resultado de políticas culturais, desenvolvidas na articulação entre os movimentos políticos indígenas, instâncias governamentais, indigenistas ou não, instituições privadas (como bancos, empresas do ramo comercial) e organizações não-governamentais (ONGs). No caso específico dos rituais Guajajara, essa realidade vem se refletindo com relação ao *zemuichi'ohaw*, a festa do mel.

No ano de 2007, na I Semana dos Povos Indígenas no Maranhão, com o objetivo de revitalizar e retomar (trabalho de retomada, não de “resgate”) o ritual da festa do mel, foi firmada uma parceria entre a Secretaria de Estado da Cultura e Turismo do Maranhão (SECTUR/MA), a Universidade Federal do Maranhão (UFMA), o Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão (CPHNAMA) e as organizações políticas Guajajara. A ideia do projeto partiu do então secretário de cultura Joãozinho Ribeiro, do professor e antropólogo João Damasceno Figueiredo, atual diretor do CPHNAMA (órgão

vinculado à secretaria de cultura) e das lideranças indígenas da T.I Arariboia: o *tamu'y* Vicente Ramu'i Guajajara, Evaldo Guajajara, Fabiana Guajajara, coordenadora da educação indígena da Secretaria de Educação do Governo do Estado do Maranhão (SEDUC/MA), e Sônia Bone Guajajara, coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Com ampla divulgação nas redes sociais⁶⁵, nos dias 21 a 24 de setembro de 2017, aconteceu a décima edição da festa do mel, desde o seu “reestabelecimento cultural” em 2007. A convite de Fabiana Guajajara, pude me fazer presente ao evento. Fabiana me contou que era de seu interesse a documentação da festa, tanto científica quanto cinematográfica. Para o vídeo-documentário, contratou uma equipe de filmagem e cineastas franceses. Exatamente no dia 21, me dirigi de Teresina à cidade de Barra do Corda, onde fiquei até a madrugada do dia 22. Às 5h da manhã parti acompanhado de Amalho Pompeu, o “Portuga”⁶⁶, em viagem ao município de Amarante do Maranhão, mais precisamente à aldeia Funil, T.I Arariboia. No percurso, paramos na cidade de Imperatriz para almoçar com Lílían Guajajara, irmã de Fabiana, que nos conduziria até a aldeia. Em virtude de contratempos Lílían avisou que não seguiria viagem conosco. Continuaríamos a viagem até cidade de Amarante do Maranhão, com o intuito de encontrarmos-nos com um primo de Lílían e Fabiana, que nos levaria para Arariboia. Seguíamos sua moto, enquanto levávamos de carona no carro, a esposa e o filho do rapaz. Superada a distância e os percalços da viagem, chegamos à aldeia Funil às 15h. Fomos recebidos pelo cacique Evaldo Guajajara, que nos apresentou aos seus filhos, nora e netos e nos hospedou em sua residência.

Depois de conhecer o cacique Evaldo, a caminho da casa de Fabiana Guajajara, no pátio da aldeia (o terreiro de dança), deparei-me com um grupo de crianças recepcionando os convidados que chegavam. Dançando em fileiras e, em seguida, formando um círculo, cada um deles segurando uma palha de palmeira, batiam-na contra o chão, enquanto o *tamu'y* puxava a cantoria. Na casa de Fabiana, recebi as boas vindas dos seus familiares e conversei um pouco sobre a festa que teria início à noite. Fabiana me aludiu para o caráter sagrado do ritual e que por muito tempo deixaram de fazer a festa do mel por medo dos castigos de Tupã, já que os Guajajara estavam mudando os costumes⁶⁷ religiosos e, não obstante, descumprindo as

⁶⁵ A internet vem se demonstrando uma importante ferramenta de empoderamento para a causa e a luta indígena. Através dos blogs, sites e, principalmente, de redes sociais como o facebook, o instagram e o whatsapp, os indígenas podem divulgar a sua cultura (eventos festivos, vídeos, fotos, patrocinadores, etc.), além de fazerem denúncias quando se veem ameaçados em sua autonomia territorial.

⁶⁶ Portuga era conhecido como o “Indinho Maranhão”, na época em que tocava sanfona numa banda de integrantes indígenas Guajajara, cujo nome era “Loucuras de Amor”. A vocalista da banda de forró era Lílían Guajajara, irmã de Fabiana Guajajara. Portuga abandonou a banda para ser motorista da SESAI.

⁶⁷ Grande parte dos moradores da aldeia hoje são cristãos, sobretudo evangélicos, e não participaram da festa do mel por considerarem-na profana.

interdições rituais. De acordo com Lévi-Strauss (2010, p.28): “é entre os Tupi setentrionais que o mel parece ter ocupado o lugar mais importante na vida cerimonial e no pensamento religioso. Como os seus parentes Tembé, os Tenetehara do Maranhão dedicavam ao mel a mais importante de suas festas”. Ainda segundo ele, para estes indígenas a festa do mel “é a mais importante e mais sagrada das cerimônias religiosas” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 37). À guisa de exemplificação, os índios Guajajara se recusam a entoar os cantos da festa do mel fora do tempo/estação “pois, diziam, era o tempo das chuvas e cantar fora da estação podia provocar um castigo sobrenatural” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 29). Além do aspecto sagrado, Fabiana ressaltou as dificuldades políticas⁶⁸ que vem encontrando para fazer acontecer a festa do mel. Disse-me que esta seria a última vez que organizaria o evento e espera que a comunidade possa dar continuidade ao que ela recomeçou. Seu avô, Vicente Ramu’i Guajajara, com 115 anos, é o *zemuicioháwoizara*, o dono da festa do mel, aquele que detém o conhecimento dos cânticos da festa do mel e a quem é delegada a incumbência de coletar o mel, fazer os convites para as aldeias circunvizinhas à participarem da festa, além de transmitir os ensinamentos – o saber da festa – ao seu sucessor (GALVÃO; WAGLEY, 1961). Devido à idade avançada do *tamu’y* Vicente e à sua saúde debilitada, é Fabiana Guajajara quem tem tomado a frente na realização da festa. A produção de um documentário composto por entrevistas, cenas da festa e do dia-dia na aldeia, desde os preparativos até a festa do mel propriamente dita, foi uma alternativa política encontrada contra a amnésia social; o registro documental na forma de uma memória digital, para que a festa do mel seja lembrada e, porque não, continuada pelas próximas gerações. Ao sair da casa de Fabiana, fui para a Casa Grande encontrar-me com o *tamu’y* Vicente Guajajara. A Casa Grande é a cabana cerimonial, onde os indígenas se reúnem para cantar “embaixo do mel”, pois nos esteios da Casa Grande ficam penduradas as fileiras de garrafas de mel coletado para a festa. Vicente Ramu’i Guajajara me pediu para sentar e escuta-lo.

⁶⁸ A Festa do Mel possui uma textura tridimensional: sagrada, sociopolítica e estética.

Fig.10 Mel pendurado na cumeeira da casa



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.11 Cuia ornamental para servir o mel



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Disse que iria me contar sobre um tempo em que os índios Guajajara não sabiam cantar, dançar e fazer festa. Vicente me narrou o mito sobre a origem da festa do mel, com apenas algumas diferenças em relação à versão registrada por Galvão e Wagley (1961). De acordo com o *tamu'y* Vicente, o primeiro Guajajara, que ele não soube dizer o nome, era um xamã e caçador de araras. Costumava construir armadilhas para capturar araras, sem muito sucesso, afinal as araras o conheciam e, espertas, fugiam. Um dia ele encontrou uma faveira e nela armou uma tocaia. Conseguindo êxito, matou muitas araras. Do alto da árvore avistou um jaguar coletando o mel da faveira. Quando chegou à maloca, enquanto fazia bonitos cocares com as penas das araras, contou ao seu irmão mais novo, com entusiasmo, o que havia visto. No amanhecer do

outro dia, o irmão do xamã foi sozinho à floresta caçar arara, quando foi surpreendido por um jaguar que lhe dizia ser o dono da árvore e do mel. Irritado com a petulância do garoto, que tentou flechar-lo, o jaguar o atacou, tirando a sua vida. Vendo que o irmão demorava a chegar, o xamã voltou à faveira, onde encontrou no chão os rastros de sangue do irmão morto. Pelas pegadas, percebeu que se tratava de um jaguar e então resolveu segui-las. Como as pegadas terminavam em um formigueiro, o xamã transformou-se em formiga e penetrando o buraco, chegou à aldeia dos jaguares. Lá procurara pelo seu irmão, mas nunca mais o encontrou. O Guajajara gostou do lugar, se engraçando por uma fêmea e com ela casando. Com o passar do tempo, constitui uma grande amizade com os seus cunhados. Um dia, depois de muitos anos, quando coletava o mel com a sua esposa jaguar, o xamã Guajajara, entediado e com saudades de sua antiga família, resolveu abandonar os jaguares e retornar para casa. Ele ensinaria aos Guajajara como cantar, dançar e festejar o mel. Depois da festa do mel – a precursora – vieram os outros rituais, como o ritual da menina-moça. O xamã, do qual o *tamu'y* não lembrava o nome, era Aruwê⁶⁹.

A festa do mel gira em torno da caça. Coletivamente, o rito tem como principal fundamento propiciar a abundância de caça (GALVÃO; WAGLEY, 1961). A estrutura da festa do mel está centrada na tríade simbólica formada por: caçadores, araras e o jaguar. Em outras culturas (Bororo, Mundurucu, Jê), ligados à cerimônia, surgem os porcos-do-mato (caça) e o

⁶⁹ Aruwê, caçador tenetehara, buscava na mata uma “espera”, onde a caça fosse proveitosa. Encontrou uma faveira que, pelas araras pousadas lhe pareceu um bom local. Construiu uma tocaia sobre um dos galhos e foi tão feliz que nesse primeiro dia matou muitas araras. Entretanto, ainda não descera da árvore quando percebeu a aproximação de onças. Escondido, observou que elas vinham a essa árvore colher mel das muitas colmeias que aí existiam. Somente após as onças se retirarem é que Aruwê desceu da árvore e voltou para a maloca. [...] O irmão, porém após matar muitas araras, viu que as onças chegavam e decidiu enfrentá-las. Flechou a primeira sem resultado. Disparou novas flechas sem que ferisse qualquer uma das onças. Uma delas trepou na árvore e matou o rapaz. Aruwê esperou um dia e uma noite pelo irmão. [...] Seguindo o rastro de sangue, andou muito até chegar a um formigueiro, onde os rastros desapareciam. Aruwê voltou para a maloca. Ele era pajé e preparou um cigarrão com fumo e *tawari* para puxar *karowára*. Voltou novamente ao local, onde os rastros desapareciam e, transformando-se em uma formiga, penetrou no buraco. Foi dar a um grande túnel que se alargava cada vez mais. Ali havia muitas casas, muita gente, tal como uma grande aldeia. Era a maloca das onças (*zawarehu nekwaháo*). [...] O tenetehara observou que, durante dias seguidos, as onças deixavam a maloca, para voltar à tarde com cabaças cheias de mel, que eram penduradas nos esteios de uma casa. À noite entoavam canções muito bonitas junto à casa onde era guardado o mel. Aruwé maravilhou-se com essas canções. Quando já havia um bom número de cabaças cheias de mel, as onças se reuniram para uma grande festa – A Festa do Mel. Chegaram cantadores pintados de urucu e jenipapo, enfeitados de penas de arara e gavião. Dançavam e cantavam, bebendo mel misturado com água. As canções tinham início ao amanhecer e cessavam ao pôr do sol, quando todos se retiravam para suas casas a fim de descansar, reiniciando a festa no dia imediato. A festa só terminou ao acabar o mel. Aruwé aprendeu as canções e todo o cerimonial da festa, até então desconhecida pelos Tenetehara. Com muitas saudades do filho e da mulher que deixara na maloca tenetehara, o caçador pediu às onças que o deixassem partir. [...] A esposa tenetehara o recebeu com muita festa e foi preparar-lhe um mingau de mandiocaba [...]. Aruwé voltou a viver com os seus, ensinando aos companheiros Tenetehara as canções que aprendera com as onças. Desde então, os Tenetehara passaram a celebrar a Festa do Mel. (GALVÃO; WAGLEY, 1955, p. 148-149).

tabaco (planta/aromatizante/fogo). O que há em comum entre os mitos indígenas relacionados ao mel é a figura de um desaninhador de pássaros (LÉVI-STRAUSS, 2010). No mito da festa do mel, é o jaguar (animal não-humano) quem se comporta como um humano, ao contrário dos caçadores (animais humanos), que agem como animais selvagens. Segundo Lévi-Strauss (2010), nos mitos indígenas, o jaguar desempenha o papel equivalente ao de iniciador da cultura, seja por ser o dono do fogo (carne cozida/alimento profano), seja por ser o iniciador da festa do mel (que exige água), um alimento cru/sagrado. O jaguar é o meio a partir do qual os seres humanos conseguem o fogo (a origem da cozinha) e, portanto, representa a passagem da natureza para a cultura, pois fornece aos homens a cultura material e espiritual.

Fig.12 Vicente Ramu'i junto aos seus netos e bisnetos



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Claude Lévi-Strauss desenvolve uma homologia entre o mel e o tabaco. Ambos são substâncias comestíveis, tem propriedades sagradas, de oferendas, de cura e estão vinculados ao surgimento da cozinha e dos bens culturais. Um mito kariri explica a origem dos porcos-do-mato, atribuindo-a à gula dos primeiros homens que suplicavam ao demiurgo pela caça. O demiurgo levou as crianças ao céu e as transformou em porquinhos para serem caçados pelos homens. Em seu lugar, o demiurgo deixou o tabaco. Num mito bororo, a origem dos porcos-do-mato e dos objetos ornamentais deveu-se a uma ofensa do marido da irmã para com os

cunhados que viviam em uma cabana de penas; ele teria oferecido mel de baixa qualidade e violado interditos ao copular com a mulher durante a coleta. Os heróis culturais ofendidos acendem uma fogueira e nela se atiram, renascidos sob a forma de aves portadoras de penas ornamentais (LÉVI-STRAUSS, 2010). Um mito guajajara congrega os mesmos elementos: os homens, o demiurgo, a cabana de penas, a quebra de uma regra, o castigo, o fogo, os porcos-do-mato, exceto pela ausência do mel. Tupã viajava pelo mundo na companhia de seu afilhado. Por um momento, Tupã deixou o jovem com os seus parentes, recomendando que fosse bem tratado, o que não foi cumprido. Tupã ficou furioso e ordenou que o jovem recolhesse quantas penas encontrasse, espalhando-as ao redor da maloca de penas e que depois ateasse fogo. Os homens, desesperados, sendo queimados, tornados em cinzas, correram em direção à floresta e seus gritos foram aos poucos sendo substituídos por grunhidos. Estavam sendo transformados em porcos-queixada e caititu. O jovem afilhado de Tupã (*marana ywa*) tornou-se *tazahúzara*, o dono dos porcos-do-mato⁷⁰ (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

Não obstante, segundo me foi informado pelo cacique Evaldo Guajajara, os cânticos da festa do mel abordam uma miríade de seres: humanos (caçadores), sobrenaturais, animais de caça, animais caçadores (especialmente o jaguar, animal totêmico), abelhas, etc. Para cada animal, uma técnica específica de caça. Em suma, são cantos sobre caça, sobre os caminhos pelos quais os caçadores terão que percorrer a fim de conseguirem, com sucesso, uma caçada abundante. O mel, *hàir*, aparece como um alimento sagrado e as abelhas, *hàiru*, são consideradas as guardiãs do mel. Importante notar que na língua Guajajara o substantivo usado para nomear o mel é praticamente o mesmo para abelha, com uma diferença: *hàiru* significa *hàir-u* (mel-pai), “pai do mel”. Sendo abelha uma palavra feminina, poder-se-ia traduzir que em *ze’egete*, as abelhas são as “mães do mel”.

⁷⁰ Vicente Ramu’i finalizou nossa conversa, me narrando uma história mais ou menos parecida com uma anedota que eu já houvera escutado anteriormente através de Raimar Pompeu Guajajara. Trata-se da história, que os indígenas dizem ser verídica de um certo Manoel Guajajara. Assim como Aruwê, Manoel era caçador e xamã. Próximo à aldeia de Manoel, um fazendeiro local queixava-se de que o seu rebanho estava sob o constante ataque de um jaguar. Em um dia comum de caça, Manoel encontrou uma faveira e quando se preparava para coletar o mel, foi surpreendido por um porco-do-mato. Percebendo que ele se transformou de humano em jaguar, o porco resolveu informar para Manoel ter visto um fazendeiro armado na caçada ao jaguar que matava o seu gado. Manoel gabou-se de que ele era muito astuto e de que essa noite voltaria à fazenda para comer o restante do gado. Na calada da noite, como sempre, na sua forma animal, Manoel adentrou à fazenda sendo recebido a tiros pelos cangaceiros que estavam à espreita. Por sorte, foi atingido apenas com um tiro na perna. Na manhã do dia seguinte, quando os moradores da aldeia cochichavam sobre o fazendeiro ter matado o jaguar, Manoel lhes aparece com a perna ferida pelo tiro de espingarda.

Fig.13 Mulher enfeitada para a festa



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.14 Garoto é pintado pela mãe



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Os sujeitos desta pesquisa recordam a festa do mel como uma continuidade temporal em suas vidas, não como uma quebra ou ruptura com o passado. A festa do mel permanece em suas memórias, em suas performances identitárias, nas práticas sociais cotidianas. Afinal, o ritual não é simplesmente cantar, dançar e beber o mel; é uma combinação de valores, crenças, ações, lembranças, percepções de si. Ademais, como os sujeitos Guajajara da cidade de Barra

do Corda representam a festa do mel em suas memórias? Que reconstituições elaboram? Como tecem a relação entre o ritual e sua identidade indígena? Vejamos alguns dos seus relatos sobre a festa do mel:

Na hora que o pessoal ia comer mel convidava todo mundo para ajudar lá. As mulheres cantando, dançando, passavam a noite [...]. Passavam semanas o pessoal cantando assim. Pegavam o mel, colocava num balde grande, colocava água dentro e mexia e dava para os outros beber [...] cantavam, dançavam, pintavam o corpo com jenipapo. Aí no amanhecer do outro dia. Aí depois, todo mundo com sono. Bebiam a garapa do mel; nesse tempo não existia cachaça para eles não. A festa era realizada no mês de setembro, porque nesse mês tem mel nas árvores. Aí os homens cortam e às vezes não tem mel. Tem que ir para outro lugar trazer e achava o mel lá. Era assim! Passava duas semanas caçando mel. Aí encontrava e ia todo mundo buscar mel para a festa. Para colocar dentro da garrafa. Quando trazia o mel para casa, a gente ia cantar música dos índios, né. Penduravam as garrafas no teto da casa. Passavam dois meses cantando embaixo do mel, toda noite! Dois meses ou três meses (Maria Rita Amorim, Barra do Corda, 2017).

Quando vinham de lá para cá. Os que estavam aqui esperando pelo mel, cada uma delas *kuzé* [mulher] pegava o cipó e batiam nos que estavam chegando. Era taca para todo lado! [risos]. Aí os índios corriam e iam dançando e nós mulheres nas costas segurando e eles com a espingarda ou então um pau na mão. As mulheres segurando o calção e eles dançando ali. Não é à toa que todo dia eu canto esse negócio da música da festa do mel e meu neto aprendeu. E quando ele está deitado, aí eu fico cantando [começou a entoar a cantiga em *ze'egete*]. Sabe o que *Namara'pi*, é Barra do Corda na língua Guajajara. *Márezê* é São Luís. *Nari* é o Grajaú, que era o mais falado nesse tempo, não é toa que ele aprendeu; o Guilherme; toda noite ele canta [voltou a cantar]. Convidavam os parentes tudo e mandavam as cartas. O dono é que mandava as cartas, para os outros vir que era para poder dançar! Aí eles cantavam e os que ficavam cantando de noite; os que não iam para lá eles iam caçar. Os cantadores era todo mundo que quisessem cantar. Ainda tem o ritual para se tornar cantor! O pouquinho do mel que eles juntavam, traziam para dentro de casa! Fica juntando assim no meio da casa. Aí quando no dia que era para terminar a festa; aí eles cantavam; os índios cantavam, as índias cantavam, também lá debaixo. Debaixo daquele mel! Aí quando era no dia da festa mesmo, eles iam caçar (Maria de Lourdes Pompeu, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

A festa do mel, culturalmente, acontece nos meses de setembro e outubro, embora o mel seja coletado com uma antecedência de seis a oito meses (GALVÃO; WAGLEY, 1961). Como informam Maria de Lourdes e Maria Rita, ao passo que os caçadores chegam à aldeia trazendo as cabaças ou garrafas de mel, são recebidos na casa grande, *tapuizuhu*, com muita cantoria e danças. Aos poucos vão juntando o mel até obterem uma quantidade satisfatória mais próximo da época de realização da festa. O mel é pendurado em linhas sequenciais nos esteios da casa grande. Todas as noites a partir da estação seca os indígenas se reúnem para cantar e dançar embaixo do mel. A partir do início do ritual, propriamente dito, com uma duração de três a sete dias, todo o mel tem que ser consumido, compartilhado entre todos os moradores da aldeia e convidados. A cada amanhecer do dia, os litros de mel vão sendo retirados pelas mulheres;

antes de ser servido às pessoas, o mel é misturado à água, o que lhe garante um aspecto menos viscoso, menos consistente.

Na aldeia Funil, a noite do dia 21 de setembro, demarcou o ponto de partida da festa do mel. Durante o turno da tarde, sobretudo as mulheres e as crianças, preparam-se esteticamente para a festa, algumas na própria casa grande, outras em suas respectivas casas (*hàpuz*, as casas deles). A palha, *pino*, e a tinta do jenipapo são os principais arranjos na produção corporal do *zemuichióhaw*. A palha seca é abundante no inverno e tem uma relação simbólica com a caça; *ipu* é o ruído que os caçadores escutam quando animais de caça estão escondidos nas folhas secas. Os adereços/adornos ornamentais incluem o *hamepikaw* (tanga ou saia de palha), o *wazay* (cocar de palha) ou o *iàkàgetar* (o cocar enfeitado com algodão, penas e plumas de pássaros), além de braceletes, tornozeleiras e sutiã (para as mulheres) feitos de palha ou tecidos. As pinturas de jenipapo simbolizam os animais da mata. As mulheres são pintadas com representações de cobras e pássaros, as pinturas dos homens estão relacionadas a animais de caça. Enquanto, pintavam-se, uma das mulheres afirmou que os índios Guajajara voltaram a fazer a festa do mel porque os *karowara* e os *azang* estavam trazendo má sorte e muita *ma'eahy'haw* (dor, sofrimentos, doenças).

Fig.15 Indumentárias para a festa do mel



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.16 Preparativos: mel misturado à água



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Ao final da tarde, um grupo de mulheres e algumas crianças, conduzidos pelo *zemuicioháwoizara* (dono-da-festa), fizeram uma espécie de prévia da festa do mel, dançando embaixo das garrafas de mel penduradas. Em seguida, Vicente Ramu'i veio a ser entrevistado pelos documentaristas/cinegrafistas franceses. Passada a entrevista, por volta das 18 horas, uma queda de energia provocara o atraso no início da celebração. Aos modos antigos, foi então improvisada uma grande fogueira no pátio da aldeia. Por volta das 20 horas, os indígenas Guajajara começavam a se aglomerar em conversas na *tapuizuhu*, sempre acompanhados pelas câmeras fotográficas e cinematográficas das diversas pessoas interessadas no evento, entre as quais encontravam-se outros antropólogos além de mim. Já se aproximava das 21 horas quando o *tamu'y* Vicente Guajajara anunciava a festa do mel, entoando os primeiros cânticos, acompanhados do chacoalhado do maracá (*maraka*), convocando os indígenas da aldeia a comparecerem ao pátio. Num primeiro momento, o dono da festa, de mãos dadas com cinco homens, representando os caçadores, cantavam e dançavam em círculos ao redor do mel. Desfazendo o círculo e enfileirando-se, entravam e saíam da casa grande. Logo, uma fila de mulheres foi formada atrás dos homens e assim continuaram a dançar sob o mel suspenso. Em primeira voz, os cantores ressoavam as músicas, acompanhados, em segunda voz, pelo coro das mulheres. Alinhados, os homens na frente, as mulheres atrás, repetiam o mesmo movimento e as canções inúmeras vezes. A polifonia e as danças entranharam o curso da madrugada e tomou

ares de descontração quando os não-indígenas foram chamados a integrar o grupo de participantes. Ao término desta etapa do ritual, já cansado, o *tamu'y* avisou que ninguém poderia sair da aldeia a partir do amanhecer até que todo o mel fosse consumido.

Ainda era bem cedo, com o sol nascendo, quando os indígenas Guajajara da aldeia se dirigiam novamente à *tapuizuhu*. Um grande recipiente no centro da casa continha o mel misturado à água que seria distribuído entre as pessoas. O xamã Vicente Ramu'i dançava em volta do mel, balançando o *maraka*. Alçado à condição de um objeto sagrado para os indígenas Guajajara, nos rituais, apenas os xamãs e cantores podem utiliza-lo. Com o *maraka* em mãos, o xamã detém o poder de afastar os maus espíritos e “limpar o mel” (*umukatu*; fazer ficar bom). O xamanismo e o costume de misturar o mel e a água têm, portanto, a finalidade de purificação do mel antes de ser consumido. No interior da *tapuizuhu*, uma após a outra, portando cuias ornamentadas, as primeiras a beber o mel foram as mulheres.

Fig.17 Fabiana bebe o mel na casa-grande



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Na sequência, ao ritmo dos cânticos e de muita dançaria, guiadas pelo *zemuicioháwoizara* e por um xamã cantador, saíram a caminho do pátio para, como diziam, “buscar os homens” e “batizar com o mel”⁷¹. No auge da cantoria, indo e voltando pelo terreiro

⁷¹ Na bíblia cristã, o mel surge em várias passagens como uma oferenda sagrada ao Deus, cujas palavras são “mais doces que o mel” (LÉVI-STRAUSS, 2010). O batismo com o mel entre os indígenas Guajajara, não deixa de ter

da aldeia, dos mais jovens aos mais idosos, eles iam sendo “pegos pelas abelhas e pelo mel”. Quando um homem era o escolhido da vez, dançava-se ao redor dele, davam-lhe a cuia para beber um pouco de mel e, em seguida, despejavam-no em sua cabeça. As mulheres, em transe, simulavam abelhas atacando os caçadores com o intuito de proteger o mel. O xamã, fumando a diamba, baforava a fumaça com os dizeres: “agora você está batizado e livre dos *karowara*”. Por último, nós, os não-indígenas, fomos convidados a, também, compartilhar do mel.

Fig.18 Batismo das crianças com o mel



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

No domingo, 23 de setembro, me despedi dos indígenas Guajajara de Arariboia e retornei ao Piauí. Voltaria ao Maranhão semanas depois, mais precisamente na quarta-feira, 01 de novembro de 2017, motivado pelo interesse em desenvolver o trabalho etnográfico da festa do moqueado na aldeia *Kwarahy*, localizada na terra indígena (T.I) Rodeador. A festa do mel foi considerada durante o decurso da história como o ritual de maior importância para o povo indígena Guajajara, mas atualmente o ritual de passagem das meninas indígenas tem adquirido cada vez mais prestígio, não somente entre os Guajajara, mas também por atrair de maneira significativa a atenção dos *karaiw*, tornando-se um notável elo de comunicação política entre os indígenas e os não-indígenas.

um sentido sincrético, de incorporação do ritual de batismo com a água dos cristãos. Inclusive, fui informado de que muitos deixaram de participar da festa do mel por terem ingressado em religiões protestantes e por, a partir de então, assimilarem a ideia pregada pelas igrejas de que a festa do mel consta como um ritual profano.

Fig.19 Batismo dos não-indígenas com o mel; à esquerda o xamã



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Se na memória dos indígenas Guajajara de Barra do Corda, a festa do mel⁷² é situada na condição de uma celebração mnemônica do passado, a festa da menina-moça tem como caráter fundamental o fato de revestir discursos sobre práticas socioculturais do presente. De modo que, a primeira, lembra-se mais pelo que foi, a segunda, pelo que *ad hoc*, hoje representa⁷³. Não obstante, as narrativas sobre como era o *wira'ohaw* no passado, reverberam a autoconsciência do “ser Guajajara”, diga-se, do autorreconhecimento dos sujeitos como pertencentes a um grupo étnico-social, que paralelamente o reconhece no âmbito de uma identidade social, tal qual o é no contexto da identidade indígena Guajajara. Em termos práticos, como eles mesmos costumam afirmar, “o ritual da menina-moça é coisa de índio Guajajara”. Seja para aqueles que participam direta ou indiretamente, atualmente, o ritual é o maior fator integrador da

⁷² Falar da festa do mel é um tabu para os índios Guajajara. Os sujeitos de Barra do Corda dizem que não se sentem confortáveis em falar muito do ritual e que certas coisas, como os cânticos, não podem ser reportadas “fora do período”. Devido ao distanciamento das aldeias em que hoje se dá a festa e à quantidade de anos em que não mais se realiza na maioria das aldeias, sobretudo nas suas, a festa do mel, enquanto advento da memória destes sujeitos, emerge do passado ao presente, mais como uma falta que propriamente uma presença.

⁷³ Participar da festa da menina-moça é mais acessível aos indígenas de Barra do Corda. A festa ocorre em praticamente todas as aldeias. Costumam, assim, ser convidados a estarem nas aldeias de seus parentes ou nas aldeias mais próximas da cidade de Barra do Corda. No caso das mulheres Guajajara, se o ritual já passou para elas, ainda é uma obrigação social fazerem o ritual de suas filhas e/ou netas. Alderico Pompeu me disse que fará em 2018 ou 2019 uma grande festa da menina-moça em sua aldeia, já que duas de suas netas estão se aproximando da puberdade e logo irão precisar passar pelo ritual.

comunidade Guajajara. Para Maria de Lourdes Pompeu, Alzira Guajajara, Maria Rita Amorim, Lindalva Amorim e outras mulheres indígenas de Barra do Corda, isso significa algo mais; trata-se de uma memória marcante em suas vidas pessoais; a memória de um rito de passagem pelo qual todas as meninas Guajajara teriam e ainda tem que passar, para reafirmarem o seu pertencimento étnico.

Não quero desviar o foco do leitor, apenas acrescento uma reflexão da qual não posso me abster e que para mim ficou translúcida no trabalho de campo: como as questões de gênero interferem nos rituais indígenas. O rito da festa do mel, por exemplo, está centrado em representações simbólicas masculinas como a caça, o xamanismo e a cosmopolítica (a agência espiritual/política articulada pelos homens – xamã, cantadores, caçadores – entre os mundos sensível e supranatural). No ritual da menina-moça, ao contrário, as memórias e as posições de sujeito estão vinculadas de forma mais premente às mulheres. Lasmar (2008) em pesquisa junto aos indígenas da cidade de São Gabriel da Cachoeira, na bacia do Alto Rio Negro, assinalou que a posição das mulheres, contrastadas àquelas elaboradas essencialmente pelos homens, é um traço constitutivo da experiência social feminina nas etnias daquela região. Segundo a pesquisadora, a dimensão do gênero, mais especificamente da identidade feminina indígena, está inscrita nos domínios da vida cotidiana (roça, alimentação, cuidado com os filhos), bem como ao processo biológico de produção e reprodução dos corpos. Os ritos de iniciação feminina estariam, portanto, associados ao trabalho produtivo, ao casamento e à maternidade. O ritual da menina-moça, na qualidade de uma atividade articuladora de significações e cosmologias, põe em relevo o processo de construção da pessoa indígena através do corpo. Entremente, o período liminar deste rito de passagem feminino dispõe-se como uma etapa processual da produção do corpo e fabricação da identidade da mulher indígena (DAMATTA; SEEGER; Viveiros de CASTRO, 1987). No ritual de passagem:

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado), ou ainda de ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passam através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação) consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições. Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguas, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se

situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (TURNER, 2013, p. 97-98).

No *wira'ohaw* Guajajara, a primeira menstruação das meninas, *uzemyny'ar*, é um acontecimento que movimenta toda a comunidade, pois o período de liminaridade que o sucede produz impactos em toda a estrutura social – *wexak uma'eahy haw a'e* (tempo de menstruação da moça; terminologia equivalente de “doença”) –; o primeiro resquício de sangue menstrual (*huwy*) é visto como perigoso e impuro. Os cuidados iniciais requerem o isolamento do corpo da pessoa liminar na *tukaz* (tocaia, prisão, casa de repouso), a fim de que esta esteja salvaguardada dos riscos a que está susceptível no estado em que se encontra. Apenas a mãe e a avó terão contato com a menina-moça, *hya'u romogatu ma'e*, enquanto esta estiver em reclusão, *imnehew pyr*, o que em geral, perdura de uma a duas semanas. Para proteção do corpo (*etekwer*) e da alma (*i'æg*), que podem ser raptados pelos *azang* e *karowara*, com os seios (*ikàm*) despidos, a menina é pintada por inteiro, *umupinim*, com a tintura preta do jenipapo, *zany paw*. Além disso, uma panela de água morna é colocada abaixo de sua vagina para que tenha bons partos futuramente, e não contraia doenças venéreas; ao mesmo tempo, um beiju também é passado várias vezes encima de sua cabeça, com o intuito de que não que tenha cabelos brancos quando envelhecer. Espera-se com isso que a menina-moça amadureça, isto é, que tenha o pleno desenvolvimento corporal, espiritual e mental na sua transição para tornar-se um “novo ser”, uma mulher Guajajara (*kuzá ihya'u*) e, como consequência, possa ser re(in)corporada socialmente no espaço cultural.

Os ritos de passagem têm nos símbolos “um conjunto de dispositivos evocadores para despertar, canalizar e domesticar emoções poderosas tais como ódio, temor, afeição e tristeza” (TURNER, 2013, p. 53). O simbolismo místico relaciona-se com os elementos empíricos, manipulados e interpretados de acordo com a experiência de um grupo social (TURNER, 2013). No *wira'ohaw*, que na tradução literal significa “ritual/festa dos pássaros”, são as diversas espécies de pássaros os principais referenciais do processo ritual. A alusão aos pássaros se faz presente nos mitos e nos cânticos do *wira'ohaw*. Quando a menina-moça é convidada a sair de casa e juntar-se ao seu par masculino para dançarem; em paralelo, os pássaros começam a ser evocados um a um a cada estrofe das músicas. O gavião é chamado para trazer a pluma; por sua vez, as araras e os tucanos para trazerem os seus enfeites, por fim, outros pássaros como o

quê-quê⁷⁴, o xexéu⁷⁵, o recongo⁷⁶, ainda serão convocados a acordar para se aglutinarem aos Guajajara na cantoria. As simbologias são múltiplas: a moça reclusa na tocaia pode ser interpretada como um pássaro que, depois de preso sob cuidados, quando liberto, voltará a alçar voo; durante a fase liminar, o chamado dos pássaros é de um risco considerável, pois é sabido que a jovem Guajajara ainda não está pronta para voar; somente após passado o período sagrado de purificação da menina-moça, em seu desfecho final no ritual do moqueado. A jaó de pé roxo, concebida pelos Guajajara como a ave que detém o mais belo dos cantos, é utilizada no ritual do moqueado⁷⁷ para passar no corpo da menina-moça, e espera-se que com isso ela se fortaleça contra as doenças, para que tenha bons partos. Em síntese, no âmbito da dimensão simbólica, o *wira'ohaw* é um ritual relacionado aos bons ventos trazidos pelos pássaros através de seus cantos (ZANNONI, 1999). O simbolismo dos pássaros no *wira'ohaw* está expresso nas narrativas dos sujeitos Guajajara da cidade Barra do Corda:

Ela como um pássaro estava presa; só que não tinha mais espaço para ela ficar ali; ela precisa ser liberta para voar pela reserva. É por isso que tem as músicas dos pássaros: do chico-preto, do canção, do beija-flor, xexéu, tucano, corrupião. Aí a música do corrupião é assim [cantou]. Olha aí até as coisas para ela comer, agora é farto para ela. O corrupião estava ali triste, mas como agora ele está livre, então tem tudo para ele agora! Tem a música do gavião também [canta novamente]. Porque ele é o chefe, ele domina a casa dele, aí ele tem essa música dele, porque ele é quem manda na reserva. Os pássaros assim como nós humanos também tem saudade da aldeia (Edijar Guajajara, aldeia Sardinha, 2017, *grifos meus*).

Dona Alzira, mãe de Edijar Guajajara, que já foi cantora do *wira'ohaw*, explicou-me como tornou-se cantora do ritual: “essa cantiga que estou entoando aqui é natural. É cantiga de Guajajara. Essa cantiga é a cantiga dos pássaros. Vindo com o vento. Os passarinhos e borboletas trazem quando vem voando junto com vento”. Segundo os vários relatos a que tive acesso, antigamente, as plumagens brancas do gavião real eram usadas para revestir a parte nua do corpo da *hya'u romogatu ma'e* (menina-moça); hoje em dia é mais comum usarem o algodão. O gavião, topo da cadeia alimentar entre as aves, é conhecido pela fidelidade entre o macho, a fêmea e o cuidado que dedicam ao seu filhote. Na cosmovisão indígena, ele simboliza a força, o poder, a imponência e a beleza da mulher Guajajara – a mãe e esposa porvir. “As penas de gavião são também usadas para cobrir a cabeça da moça e dos cantores pela manhã. Isto porque o gavião gosta de cantar ao amanhecer. A arara é um pássaro que vem de longe

⁷⁴ *Crotophaga ani*

⁷⁵ *Cacicus cela*

⁷⁶ *Psarocolius decumanus*

⁷⁷ Caititu, queixada, guariba, capivara, cutia, são algumas das caças utilizadas no ritual do moqueado.

trazendo notícias para a aldeia” (ZANNONI, 1999, p. 69). Mitos Guajajara reforçam a relação entre o gavião e o surgimento do ritual e dos seus cantos. De acordo com o mito de origem do *wira'ohaw*, dois irmãos Guajajara saíram para caçar filhotes de gavião acompanhados pela mulher do irmão mais velho. Depois de preparado o andaime para subirem na árvore, o irmão mais velho foi o primeiro a chegar ao ninho. Do alto, avistou o seu irmão mais novo copulando com a cunhada. A traição teria deixado o Guajajara com ciúmes. Ele intimou o irmão a subir na árvore para ver os gaviões e deixando-o sozinho, cortou os cipós do andaime. Abandonado e aos prantos o jovem Guajajara contou a sua história para o pai gavião, que havia trazido caça para os seus filhotes comerem. Consternado com a história que ouviu, convidou o Guajajara a morar e aprender a viver como um gavião. Quando cresceu ele também se transformou em gavião e casou-se com a filha do gavião, passando a residir na aldeia dos gaviões, que ficava no céu. Um dia, quando voava com a sua esposa, ele avistou a antiga aldeia e resolveu descer voltando a sua forma humana, de índio Guajajara. Chamou os antigos parentes para lhe seguirem nos cânticos do *wira'ohaw*. Ao pôr do sol, como vingança do Guajajara-gavião, a maloca dos índios Guajajara se elevou aos céus e a aldeia foi inundada. Aqueles seres humanos que se recusaram a cantar com os gaviões foram transformados em pequenos pássaros (*wiràmiri*) para serem caçados e comidos pelos gaviões (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

Comentando sobre a sua época de menina-moça, em que foi submetida ao rito de passagem, dona Maria de Lourdes, em seu testemunho, elencou, além dos pássaros, uma outra gama de elementos mítico-simbólicos do *wira'ohaw*, pertencentes ao circuito cultural e à cosmovisão dos indígenas Guajajara:

A índia não pode viver com os pés descalços. Quando é antes de seis horas, a índia já bota um paninho na cabeça, um chapeuzinho para não pegar sereno, para não pegar mau-olhado e também não pode comer nada que é proibido não! E a coité da índia? O prato, a vasilha da índia, é bem pequenininho assim [mostrou]; só naquilo ali que ela pode comer! Os espinhos ou então os ossos que a índia tiver comendo, a mãe ou avó vai catando para queimar. Então! Aquele período, toda noite ela tem que queimar um algodão ou um pano para passar no pé. Aí é para não ser atraída pelos bichos por aí, né! Eu mesma já fui atraída por várias espécies de animais. Cobra, passarinho, beija-flor, lambu e demais coisas. Não tem aquela cobra de duas cabeças, chamada? Uma vez eu ia para o rio. A mamãe foi para o rio, aí eu disse: Eu vou correr atrás da minha mãe. Aí o pai disse: não vá porque você não pode ir só. Não pai é bem aqui! [respondeu]. Só que já tinha passado do limite e eu fui atrás dela. Lá vem os quatro lambus. Veio perto de mim. Dei com a mão, peguei elas todas! Aí eu fui para casa e quando ela chegou, perguntou: tu foi pra onde? Eu fui atrás da senhora, mas aí a senhora já tinha penetrado no rio e eu fiquei com medo, que a gente não pode encostar lá. E ela disse assim: E esse bicho aí para que é? Não! Foi bem aí que eu trouxe. Ela veio em minha direção e eu peguei com a mão. Ela disse: Pois eu vou matar eles todos! Olha [...] Esses bichos aí tão te atraindo. Mas não é possível, não acredito numa coisa dessas! Pois acredite que é verdade [respondeu]. E beija-flor aonde foi que tu pegou? Beija-flor é tão brabo e vem sentar no teu braço, aqui no ombro e fica lá o tempo todo

contigo? E tu andando com eles aí? Não espanta, nem nada? Aí ela também se aquietou. Aí eu com medo dela matar os bichos, aí eu soltei os passarinhos todos! Aí quando foi de novo, no mesmo lugar [...] apareceu mais quatro de novo. Mas não é possível? [indagou novamente]. Quando eles foram chegando que eu fui juntando eles de novo. Peguei uma blusinha e enrolei na minha roupa. Fui para casa. Eu com vergonha de mostrar para ela. Porque ela disse para mim: se eu tivesse soltado elas, ela tinha matado todas! Quando ela chegou, que ela estava pilando o arroz. Perguntou: e aí minha fia que tu está escondendo aí? Respondeu: não mãe, né nada não mãe. Tu tá escondendo alguma coisa! [desconfiou a mãe]. Aí ela esticou minha blusa e os lambu caíram no chão. Pois agora vai para o mato de volta. Ou vai embora ou eu vou matar todos! Aí ela começou pegando os bichinhos e matou os dois e outros foram embora. Desse tempo em diante nunca mais lambu me apareceu [risos] e nem beija-flor. Aí fui chegando no rio e ela tinha medo que eu chegasse no rio né. Eu vi aquele monte de cobra. Não tem aquele avião que solta fumaça? As cobras era assim: Ficavam brincando para mim! A senhora está vendo mãe? Não sou eu que estou caçando conversa com elas não. É as cobras que estão caçando conversa. Minha fia eu vou matar essas cobras! A minha avó era braba. Ela pegou um facão, cortou o pau e saiu batendo atrás. Outra vez um bicho saiu do chão! Três vezes o bicho saiu do chão! Meu pai, mais meus tios, meus parentes queriam matar, mas sumiu! Ele fluuava assim como um pé de planta. Era grande, não era pequenininho não. Era uma pessoa direitinho. Entendeu? Essa que eu vi lá na roça. Ele assobiou umas três vezes me chamando a atenção. Para mim saber aonde que essa pessoa. Ele estava assim quase na beira do rio. Aí eu vi e gritei! Fiquei com medo dele. Gritei! Quando eu gritei minha vó chegou lá. O que foi? Olha ele ali [...] ele ainda está vivo ainda e ele sumiu; do mesmo jeito foi na porta lá de casa; do mesmo jeitinho. E era uma pessoa tão bonito, mais tão bonito. Aí diz que antigamente essa coisa, quem transforma é cobra de duas cabeças [...] que se transforma numa pessoa, né? E quando ele acha que a pessoa se agrada dele, ele faz assim (Maria de Lourdes Pompeu, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

Inicialmente, Maria de Lourdes aborda as prescrições e tabus rituais para a menina-moça: ela não pode colocar os pés descalços no chão, ficar exposta à umidade, ter contato com certos animais como cobras (*moz*) e pássaros (*wira-ó*), comer carne de caça ou aproximar-se do rio, sob pena de “atrair bichos encantados e maus espíritos”. Afirmam que as carnes de cutia (*akuxi*), porco-queixada/caititu (*tazahu*), veado (*arapuha*), capivara (*kapiwar*), além de certos tipos de peixe e aves, são alimentos “remosos”⁷⁸ para as moças em estado de ambiguidade do “ser”, o que significa dizer que os seus corpos liminares, inclassificáveis, não se encontram completamente na condição humana, senão manifestos como um devir-corporalidade, entre a humanidade e a animalidade, entre a matéria corporal e a dimensão espiritual, entre os vivos e os mortos, sempre entre, no meio. Proteger os passarinhos do ataque de sua avó, ou “brincar com as cobras”, significa para ela, igualar-se (assemelhar-se) aos animais em humanidade, ou seja, estabelecer com os mesmos um vínculo de intimidade humana, por compartilharem um mundo social comum, cujos indivíduos, humanos e não-humanos, encontram-se munidos de intenções e atitudes congruentes entre si. De tal modo, a menina-moça, transitando por entre diferentes categorias de seres e de mundos, pode atrai-los por oferecer a estes um plano de

⁷⁸ Que fazem mal à saúde humana.

alteridade, de unidade corpórea, sendo a ela assegurado um lugar no cosmo. Neste sentido, o afastamento proibitivo dos não-humanos, porque não dizer dos homens e, inversamente, a proximidade em relação à mãe e à avó (a imagem simbólica do gênero feminino), nas crenças nativas, explica-se pela necessidade de fabricar e sociabilizar o corpo e a identidade da pessoa liminar como uma mulher Guajajara.

A informante descreve em sua fala algumas das entidades as quais a menina-moça está mais vulnerável. Ela não pode tomar banho ou chegar perto do rio porque, como afirma Maria de Lourdes Pompeu, *Ywan*, “o homem bonito” que aparece como uma miragem à margem do rio, é um *karowara* conhecido por seduzir mulheres, especialmente meninas-moças. Já a serpente, uma das forças simbólicas da natureza, destacada na história acima, é personificada como um *piwara* encantador de mulheres em diversos mitos Guajajara.

À guisa de exemplificação, há um mito Guajajara que fala da mulher que casou com a cobra. Ela era uma jovem indígena e um dia, quando passeava pelo rio, conheceu uma cobra com a qual teve um relacionamento amoroso. Todos os dias retornava ao local e copulava com a cobra do rio. Certa vez, descobriu que estava grávida da cobra e com ela se casou. O filho da cobra era um caçador: saía do ventre da sua mãe ao amanhecer e só voltava ao entardecer. Era como o sol, que nasce e se põe. Retornando para casa ao anoitecer como costumeiramente, o menino-cobra percebeu que havia sido abandonado pela mãe Guajajara. Foi então que tomado por grande tristeza ele decidiu retornar aos céus. Sua flecha partiu-se em vários fragmentos que são as estrelas que hoje brilham no céu todas as noites. A partir daí os seres humanos e os animais, que eram eternos, pois trocavam de pele quando ficavam velhos, conheceram a morte. Em outro mito⁷⁹ é *Ywan* quem surge como o sobrenatural encantador de mulheres. *Mayra* era o herói criador de um mundo novo. Sozinho, resolveu criar das costelas de um cachorro o homem e a mulher Guajajara para morarem com ele em *Ywy Porang*. Todos os dias, impreterivelmente, a mulher ia lavar as roupas sujas nas margens do rio, cujo dono era o *karowara Ywan*. Em certa ocasião, oportunista, ele transformou-se em um ser humano e passou a atraí-la para copular com ele. O homem Guajajara vivia com o pênis ereto e tentava amolecer o órgão com mingau de mandiocaba. A mulher Guajajara se compadeceu do constrangimento dele e tomou a atitude de ensinar-lhe a fazer sexo. *Mayra* lhes surpreendeu em pleno ato; furioso, expulsou-os de suas terras e desde os primeiros tempos, os índios Guajajara passaram a ter filhos e morrerem (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

⁷⁹ Estes mitos Guajajara, nas suas devidas proporções, guardam relações com o mito bíblico do jardim do Éden.

A concepção cosmológica de acordo com a qual, determinadas sociedades atribuem intencionalidades humanas a seres não-humanos, é uma característica comum entre os povos indígenas amazônicos, como destacado na narrativa de Maria de Lourdes e na mitologia Guajajara; condição que Descola (2016) categoriza como ontologias animistas. Em tais sociedades, mesmo tratados como caça ou até temidos como predadores, os animais, além das plantas, espíritos e outros seres, são vistos e tratados como pessoas que pensam, conversam e agem como os humanos, pois presumem possuir uma interioridade que lhes é análoga (humanidade moral, não-física). Portanto, são dotados de desejos, sentimentos e comportamentos humanos internos, apesar das diferentes “roupas” (exterioridade/fisicalidade), que escondem as suas “essências humanas”.

De acordo com o perspectivismo ameríndio⁸⁰ (Viveiros de CASTRO, 2002): animais e humanos especiais, como os xamãs, podem trocar de “roupa” através de metamorfoses. O poder de um xamã pode fazer com que, adquirindo a forma de um animal de caça, este possa se comunicar em sonhos com capivaras, queixadas ou macacos, avisando aos caçadores se o momento é propício ou não para atividade de caça. Um determinado tipo de ave, réptil ou espírito⁸¹ que habita um rio, poderiam plenamente aparecer sob a forma animal (apenas exprimindo as suas qualidades humanas intrínsecas) ou, algo que pode se dar em estados rituais profundos, como numa visão, presságio ou sonho, um não-humano pode apresentar-se transformado corporalmente em uma pessoa. Dito isso, não seria antropológicamente absurdo interpretar que os seres com os quais Maria de Lourdes deteve as experiências⁸² subjetivas de interação, por ela relatadas, correspondam a um único e mesmo avatar. Diante disso, o beija-flor que pousou em seu ombro, as cobras dançantes e o homem fantasmagórico que emerge das margens do rio, podem ser pensados como a mesma entidade não-humana, metamorfoseada sob a aparência de outros seres, portadores de equipamentos morfológicos diferenciais; quais sejam: um ser em “forma-ave”, outro em “forma-cobra-de-duas-cabeças”, outro na “forma-

⁸⁰ O perspectivismo apresenta algumas cláusulas adicionais ao “animismo padrão”. Com efeito, a inversão de pontos de vista que o caracteriza, não é um atributo presente em todos os sistemas animistas (Descola, 2006).

⁸¹ Nas cosmologias ameríndias, são os seres não-humanos que, no interior de suas próprias sociedades, se percebem como humanos, ainda que aparentemente diferentes entre si (diferenças de natureza). Um animal de caça (humano) enxerga um ser humano como um predador (animal) em relação a ele (presa). Ao contrário, sob o ponto de vista de um predador (de sua humanidade) – caso do jaguar –, seres humanos aparecem como presas animais. De uma maneira geral, não-humanos se veem como humanos e percebem os humanos com uma forma inumana. O perspectivismo revela a posição ontológica de cada ser na cadeia de relações, consumo, transformações e trocas sincológicas (Viveiros de Castro, 2002).

⁸² Uma experiência pessoal cujos elementos foram validados e projetados socialmente, a partir de um sistema simbólico estrutural de crenças, valores, regras, tabus, compartilhados universalmente de diversas formas, por diferentes sujeitos e sociedades.

homem-espectro”, etc., ambos detentores de humanidade interior (corpo animal, alma humana)⁸³.

Maria Rita Amorim, por sua vez, diferentemente de Maria de Lourdes, argumentou a mim que, durante a sua reclusão ritual, não chegou a ser, nas palavras dela, “afetada pelos seres enfeitiçados”, na medida em que cumpriu à risca o que denominou de “dieta da menina-moça”: cortar a franja do cabelo, pintar o corpo, tomar banho apenas com água pré-aquecida, colocar miçangas vermelhas, repousar na rede, evitar olhar muito para os lados, alimentar-se somente de milho, mandioca, tapioca, farinha, mingau e chibé; além de arroz, liberado à moça quando sair da tocaia; antes disso pode causar coceira. José Virgulino Pompeu constrói em seu discurso cosmológico uma assertiva segundo a qual os *karowara* não só participavam do *wira’ohaw* como tinham que ser agradados pelos Guajajara:

Na fase de passagem da adolescência para pessoa adulta. Tinha aquela história, quando a menina ficava moça, ficava de sete a oito dias trancada no quarto. Acesso só a mãe ou a avó com ela lá. Cumprido aquele período, aí iam soltar para ela ir tomar banho [...] voltar a sua vida normal. Só não deixando a dieta dela [...] enquanto não fizesse a festa dela: não podia casar, namorar, não podia comer certos tipos de comida, porque fazia mal. Não andava só. Não pisava o pé no chão descalça, porque os encantos maus podiam atrapalhar a vida dela! Tipo os *azang*, *arakí*, *tawéra*, a *mikura*, lagartixa, a cobra, a raposa, a onça. Tudo isso! Enquanto faz a festa [...] E se casar antes daquele tempo, da dieta dela, ela pode futuramente ter uma pessoa doente. Aí depois de realizar a festa, aí pode casar, pode andar, pode trabalhar, pode fazer tudo! *Y’pora* é a mãe d’água. Um *karowara*! Tinha o pajé que entrava em contato com eles para participar daquelas festas. Para mãe d’água, *Y’pora*, vir, fazer trazer na brincadeira do pessoal [dançar com os índios]. Era o pajé quem fazia esse chamado aí. Saía cantando até na beira do rio, aí vinha os encantados juntos com a mãe d’água para participarem da festa. Aí quando ia ter uma festa grande, a mãe d’água dizia: olha, eu quero um banquete! Pedia mingau de mandiocaba; outro dizia, tem que fazer quibebo de abóbora! Batata cozida, moqueca de peixe, que para os *karowara* comerem! (José Virgulino Pompeu, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

Antes de fazer a festa da menina-moça, todas as precauções possíveis devem ser tomadas para que “os maus encantos” – animais da mata, *Yurupari*, *azang*, *karowara* – não possam “atrapalhar a vida dela”. Chegada a época de festejar a passagem das garotas para a fase adulta, os tabus rituais começam a ser rompidos. É atribuição do xamã negociar a participação dos não-humanos (aqueles que sejam benéficos em suas intencionalidades e subjetividades humanas) para ajudarem a “fazer a brincadeira” com os indígenas Guajajara. A festa do moqueado corresponde ao desfecho do *wira’ohaw* e marca a reagregação das, agora mulheres Guajajara, à “normalidade” da vida cotidiana e social. Segundo Edijar Guajajara, após

⁸³ Descola (2006): Descontinuidade de corpos (diferença), continuidade de almas (igualdade).

o ritual do moqueado elas sairão por completo do resguardo e poderão voltar a comer caça, tomar banho no rio, namorar e casarem-se.

De uma maneira geral, a festa do moqueado costuma realizar-se entre os meses de setembro e dezembro, nos diferentes territórios aldeados que abrangem as T.I Guajajara. Com alguns meses de antecedência, os caçadores penetram a floresta para conseguirem a caça a ser moqueada. Um mês antes de fazer a festa, improvisam um jirau ou moquém de madeira, onde deixarão expostos por alguns dias os diferentes tipos de caça, a fim de secar, tostar, defumar, moquear a carne. Devido à escassez de caça (a maioria destes animais estão em extinção) e devido à facilidade para conseguir a carne dos animais de criação (bovina, caprina, suína, etc.), aos poucos a carne de caça vem sendo substituída ou consumida juntamente com a carne comercial. Maria Rita Amorim afirma que a chegada dos caçadores é comemorada de forma efusiva, anunciada com cantos, danças, ao som do maracá e dos tiros de espingarda.

No dia 31 de outubro de 2017 retornei à cidade de Barra do Corda com o objetivo de concluir o meu trabalho de campo. Além de coletar mais algumas informações com os sujeitos na cidade, minha viagem visava sobretudo a participação na festa do moqueado a ser realizada na aldeia *Kwarahy*, na T.I Rodeador, a convite de Rita de Cássia Pompeu (conhecida como Cassi, vereadora em Barra do Corda, branca, viúva do cacique Soriano Pompeu Guajajara) e de seu filho Kalwiro Pompeu Guajajara. A iniciativa da festa partiu da vereadora Cassi, cuja filha que mora na cidade de Barra do Corda, era uma das meninas-moças naquele ano. Por volta das 9 horas da manhã do dia 03 de novembro, data em que iniciaria a celebração, já me encontrava na aldeia, mais uma vez acompanhado de Amalho Pompeu Guajajara, sendo calorosamente recebido pelos anfitriões. Na aldeia, o clima era de animação. Os convidados das aldeias próximas, incluindo as famílias das meninas-moças que passavam pelo ritual, em sua maioria, estavam hospedados em *Kwarahy* há uma ou duas semanas. Eles ficavam reunidos em família nas redes improvisadas embaixo das árvores do local. Ao lado da tocaia estavam seis homens encarregados de cuidar dos últimos preparativos da carne moqueada, que aos poucos ia sendo retirada do jirau para cozinhar em um tacho. Os xamãs ficavam cantando, balançando o maracá e expelindo baforadas de tabaco ao redor da tocaia e do jirau de carne. Curiosas, algumas crianças esgueiravam-se para ver as moças no interior da tocaia. Na varanda da casa dos organizadores da festa, muitas mulheres conversavam em *ze'egete*, enquanto serviam café aos convidados e concluíam os reparos e arranjos finais das saias e adereços a serem utilizados pelas garotas no ritual. Em uma cabana de palha na beira do rio estavam os homens e mulheres mais jovens interessados em divertimento. Uma parte deles preparava churrascos e outros cuidavam da montagem do paredão de som. Havia uma geladeira com água, refrigerante e

cerveja, disponibilizada no local para o livre acesso das pessoas. Os que não ficavam deitados nas redes entretendo, comendo, bebendo e conversando, preferiam mergulhar e brincar no rio, como era o caso das crianças.

Fig.20 Tocaia das meninas-moças cercada por crianças curiosas



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

O dia do ritual do moqueado não é apenas dedicado ao espetáculo cosmológico-sagrado como no passado; tornou-se também uma oportunidade de lazer – as pessoas se interessam em saber o que as aldeias a, b, c ou d estão oferecendo em termos de acomodação, alimentação, bebidas alcoólicas, bandas de forró, etc. São ocasiões que se constituíram, sobretudo, como importantes canais políticos, isto é, de capilarização e solidificação das alianças com os não-indígenas e indigenistas. Muitos dos *karaiw* que estiveram na aldeia *Kwarahy* eram funcionários da prefeitura de Barra do Corda, da Funai, da escola e do posto de saúde da aldeia. De acordo com Kalwiro Guajajara, com o tempo os indígenas tiveram que se adaptar ao contato, flexibilizando-se em relação às crenças e às regras rituais. O sistema simbólico/religioso continua expressivo, mas outras dimensões socioculturais tomaram uma proporção igual ou maior. Em outras palavras, de forma simplificada, sem querer incorrer em vagas abstrações: hoje é mais festa e menos ritual.

Fig.21 Mulheres customizando as saias do ritual



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.22 Jirau com a carne moqueada



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Por volta das 15 horas, as atenções de todos foram voltadas ao ritual da menina-moça. Na medida em que os demais convidados iam chegando – como um ônibus escolar trazendo alunos e professores de uma escola privada de Barra do Corda –, os indígenas da aldeia produziam-se com pinturas, cocares e outros adornos feitos de penas e miçangas. Um dos

artistas da aldeia, Roquinho Guajajara, pediu para pintar-me com o sumo de jenipapo que ainda restava, alertando-me: “as moças estão saindo da tocaia”. Ele aproveitou para falar do seu pai que era caçador e cantor do *wira’ohaw*. De uma certa forma, Roquinho tentava me impressionar com as suas histórias. Disse-me que certa vez, em uma noite de caçada, anterior a festa do moqueado, seu pai fora surpreendido pelo ataque de um *kupe lobo*, ao que parece ter sobrevivido para contar a história.

Em seguida, com a permissão concedida pelo cacique da aldeia, juntamente com outro antropólogo que havia há pouco chegado, adentrei a tocaia no momento em que as quinze meninas-moças estavam sendo preparadas para serem apresentadas ao público que as aguardava, e darem início ao ritual. Sentadas, elas recebem a pintura corporal. O jenipapo a recobre dos seios até as pernas; no rosto, abaixo dos olhos, desenhos feitos com jenipapo e urucum. Antes de serem fixadas as plumagens brancas nos peitos, ombros e cabelos das moças, seu corpo é revestido por uma resina vegetal. Complementam a sua vestimenta ornamental: as saias, padronizadas nas cores vermelha e amarela; o cocar ou capacete, denominado *wazaiú*⁸⁴, decorado com penas de arara, tucano, xexéu, corrupião ou papagaio, que recobrem os seus olhos na parte da frente; longas tiras estendidas são enfeitadas com plumas de gavião; uma fita vermelha logo abaixo da franja; além dos vistosos colares de miçangas, também nas cores vermelha e amarela.

Fig.23 Meninas-moças preparando-se para sair da tocaia



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

⁸⁴ *Wazay* (cocar); *wazaiú* (capacete decorado com penas coloridas para a festa da menina-moça).

Do lado de fora, por volta das 17 horas, quando o ritual se aproximava do seu início, outras famílias de indígenas Guajajara vindas de aldeias mais distantes se aglutinaram à multidão de presentes. Cantando e dançando, um grupo de homens formado por músicos e xamãs se dirigiram ao terreiro; em fila, chacoalhando os seus maracás, eles entraram na tocaia para trazerem as meninas-moças. Quando saem da tocaia, muitos tiros de espingarda são disparados para cima. Roquinho Guajajara e Kalwiro Guajajara disseram-me que os tiros servem para espantar os *azang* e evitar que estes tomassem a alma das meninas-moças.

A abertura do ritual da menina-moça tem como prelúdio os cânticos dos pássaros. No pátio, em uma fila horizontal na frente da tocaia, cada homem formava os seus pares com duas garotas, uma de braços dados na direita e a outra no lado esquerdo. Logo atrás, estavam as mulheres cantoras, que faziam o coro em segunda voz. Dois xamãs cantadores determinavam o ritmo da música e puxavam as fileiras, indo e voltando, para lá e para cá. Durante três horas consecutivas, as danças perduravam em um ritmo cada vez mais intenso, em movimentos estandardizados. Já era noite quando as meninas pararam para comer e descansar. Os xamãs, cantores e tocadores de maracá, entretanto, continuavam a festejar.

Na manhã do dia 04, as danças se seguiram por mais um tempo. Cadeiras foram dispostas em frente à tocaia para as moças sentarem-se (tradicionalmente costumam ser colocadas no chão as esteiras de palha, denominadas *mihau*, na língua Guajajara). As panelas de carne moqueada foram sendo trazidas ao terreiro. Depois de pilados e misturados à farinha, os bolinhos de carne moqueada estavam prontos para serem distribuídos entre os convidados pelas meninas-moças.

Fig.24 Danças do *wira'ohaw*



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.25 Meninas-moças ao amanhecer



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

No último dia da festa do moqueado:

As danças podem durar cerca de meia hora pelo fato de que quando o cantor dá sinal de encerramento, outros cantores, ou até mesmo as mulheres nessa hora, iniciam uma estrofe, e todos continuam dançando e cantando. No fim desse canto, as moças sentam-se na esteira em frente à casa e, diante delas são colocadas as panelas de carne que foi cozida durante a noite e os pacarás de farinha. Cada família traz sua vasilha para receber, de acordo com o número de pessoas que moram naquela casa, a farinha e a carne com um pouco de caldo. Em seguida, o cantor principal, levando uma cuia com a carne de já cozida, ajoelha-se em frente a cada moça e passa um pedaço dela nas articulações dos braços e das pernas da moça, dizendo: Esse daqui eu estou passando para não dar dor de cabeça, não dar convulsão, não dar epilepsia, não dar eclampsia, para você, quando parir, não variar, não perder a mente (ZANNONI, 1999, p. 74-75).

A festa prosseguia com as moças voltando a banhar no rio, acompanhadas pelos seus parentes. Os convidados continuavam animados a festejar, à espera do show de uma banda de forró que seria a atração durante a noite em *Kwarahy*. Nesta altura, não por falta de insistência para que pudesse ficar por mais algum tempo, eu já tinha retornado do trabalho de campo na aldeia, de volta para Barra do Corda.

Os sujeitos Guajajara, da cidade de Barra do Corda, são unânimes em sustentar a ideia de que a realização anual da festa do moqueado consta como um trabalho político, organizado coletivamente, de “preservação cultural”. Mesmo com todas as transformações sociais ocorridas ao longo do tempo, os discursos dos indígenas – diria não tão somente “apesar da”, mas sobretudo “em virtude da” história de contato interétnico – evocam linhas de continuidade histórica da cultura indígena; a manutenção das memórias e modos de vida dos seus antepassados, (conquanto eles mesmos estejam cientes de que em nenhuma sociedade os traços culturais permanecem inalterados), os grupos étnicos “entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e idênticos” (Carneiro da CUNHA, 2012, p. 109). Tais ideias de origem, de tradição e de cultura, construídas e reconstruídas sobre um ritual, como é o caso do *wira’ohaw*, influenciam decisivamente no processo de afirmação da identidade étnica dos Guajajara em suas práticas sociais na cidade de Barra do Corda.

4.3 Discursos sobre a Missão Capuchinha de Alto Alegre

A Insurreição do Alto Alegre é considerada por muitos o acontecimento mais marcante da história de Barra do Corda. A dimensão histórica do Alto Alegre põe em choque diferentes retóricas de memória: dos indígenas, dos regionais e das instituições políticas oficiais. Para os índios Guajajara, tratava-se de uma guerra declarada desde o momento em que foi iniciado o projeto missionário dos padres capuchinhos. Na história oficial de Barra do Corda, entretanto, o dia 13 de março de 1901 foi convencionado como um massacre covardemente perpetrado pelos indígenas.

As versões construídas pelos indígenas Guajajara da cidade de Barra do Corda sobre o Alto Alegre, emergem como um contradiscurso político – a “erupção das vozes subterrâneas” dos sujeitos – em confrontação à ordem vigente, ideologizada pelos discursos oficiais, dominantes e hegemônicos deste fato histórico. Trata-se de uma contrapartida retórica que expressa, para além de uma concepção particular da história, os valores culturais, as visões de mundo, os ideais, as necessidades e os interesses sociais dos indivíduos. Isto fica tácito nas falas dos informantes:

Hoje o pessoal fala muito mal dos Guajajara, porque aconteceu isso em Alto Alegre. Mas, não fala como foi o início, mataram muito mais os Guajajara do que eles próprios [...] que os índios eram mais mesmo (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017).

Eu tive lá na BR outro dia e o pessoal lá tocaram no assunto do Alto Alegre. Aí lá tinha um vovozinho também lá, ele falou assim: Oh parente, eu nunca vi daqui da região alguém contar uma história, como a que você contou para nós. Nunca chegou assim alguém até a gente para contar história dos mais velhos. Aí eu cheguei lá sentei e comecei a falar com eles. Os parentes estavam sentados e lá ficaram tudo escutando. Aí outro velhinho falou assim: rapaz olha que nós estamos aqui e ninguém tocou nos assuntos dos parentes mais velhos, como viviam. Ele chegou entre a gente passou a informação do Alto Alegre, um bocado de coisa ele já contou para nós aqui! Aí outros colegas também disseram, rapaz, é verdade, é verdade! Nós não sabemos contar tão bem essa história e é porque nós moramos bem aqui perto de onde aconteceu. O vô do meu pai repassava para nós. O bisavô repassava para pai, para a vovó e para o vovô. Rapaz agora eles, os *karaiw*, contava essa história, mas só que muitas vezes nunca chegou de falar o que realmente aconteceu. Aí o meu avozinho falava: realmente meu neto. Aconteceu a guerra! Mas só que na verdade a mídia não passa a documentação do que foi que aconteceu desde o começo, para poder dar nisso! (Alderico Pompeu, aldeia Cachoeira, 2017).

Segundo Coelho (2002, p. 117-118):

Foram construídas várias versões para esse incidente, que ficou sendo chamado pelos Guajajara de “tempo do Alto Alegre” e, pelos brancos, de “massacre do Alto Alegre”. As versões revelam o lugar a partir do qual seus autores se colocam e os interesses que defendem. A versão construída pelos capuchinhos procura justificar a reação dos Guajajara como decorrente de interferência externa e sobrenatural. Segundo essa versão, os índios foram insuflados por colonos da redondeza que estavam enciumados por causa da prosperidade econômica que a colônia do Alto Alegre vinha obtendo. [...] Os frades construíram um discurso que enaltece o clima de paz e tranquilidade nas relações com os índios, afirmando haver plena aceitação, pelos índios, das estratégias de catequização. [...] A versão construída pelos Guajajara justifica o ataque à missão como fruto da revolta com os métodos de catequese e colonização impostos pelos frades. Alguns fatos são por eles arrolados como responsáveis pelo aumento da insatisfação que sentiam.

A insurreição contra os padres capuchinhos da Missão de Alto Alegre em 1901, pelos Guajajara, emerge a partir de “um jogo” em que as memórias estão em disputa (POLLAK, 1989). A imagem de violência do Guajajara é constantemente revigorada, reforçada, justificada pelo discurso de memória dominante, lembrado pela presença de imagens “santificadas” – monumentalizadas na fachada da Paróquia do Carmo, em Barra do Corda – dos religiosos cuja vida fora ceifada pelos indígenas. Uma memória-monumento erigida para legitimar o que merece ser recordado, rememorado (não apenas “o que”, mas também “como”), o que deve ser esquecido; quais histórias e como serão narradas.

Diferentemente das memórias aflorativas, a história vinculada ao denominado “massacre do Alto Alegre” desencadeia uma memória de outro tipo. Ambas divergem; pois se as primeiras são exteriorizáveis pela espontaneidade que lhes reveste, as circunstâncias que envolvem a segunda são de ordem imperativa. Em um dos artigos que escrevi recentemente, reflito a respeito da associação particular existente entre a história da *insurreição do Alto*

*Alegre*⁸⁵, discursivamente construída pelos vencedores, e a produção social da violência Guajajara no imaginário urbano barracordense⁸⁶. Em realidade, depois de muitas décadas de silenciamento, submerso numa memória erigida pelos vencedores, as vozes daqueles que foram erguidos à condição de vilões assassinos, retornam à cena para serem ecoadas. São memórias insurgentes, ou melhor, ressurgentes, ou ainda, como denominaria Pollak (1989), “memórias clandestinas”. As memórias do “tempo do Alto Alegre” (COELHO, 2002), em virtude da época em que se deu o fato⁸⁷, são relatadas na forma de um “acontecimento vivido por tabela” (POLLAK, 1992); por seu turno, nestas narrativas, também estão imersas algumas lendas construídas pelo imaginário de indígenas e regionais – uma das mais famosas é o conto sobre o desaparecimento de Perpétua Moreira⁸⁸.

Para Pollak (1989) o silêncio sobre o passado de um grupo social é rompido quando este encontra o momento de sua escuta. Este intelectual aventa que os ressentimentos acumulados ao longo do tempo resultam na organização de estratégias de resistência, que tem na memória um importante aliado na confrontação às forças dominantes. Entre esses fenômenos dominadores encontram-se as memórias e os discursos oficiais, para os quais estratos sociais oprimidos oferecem o retorno de memórias, até então “subterrâneas, proibidas”, como resposta. Deste modo, os Guajajara passaram a construir suas próprias versões de memória do Alto Alegre, objetivando disputar um lugar de legitimidade com os discursos de verdade e de poder construídos pelos *karaiw* e a Igreja.

Se tomarmos como referência os acontecimentos precedentes, a história da Insurreição do Alto Alegre tem como marco o ano de 1893. Desejo imperial antigo, a ideia de instalação da Missão dos padres capuchinhos em Alto Alegre, na província do Maranhão, começou a

⁸⁵ A expressão “Massacre do Alto Alegre” parte das versões do discurso branco dominante. É socialmente unidirecionada e nominalmente hiperdimensionada. Por essa razão, em oposição, escolhi denomina-lo de *Insurreição do Alto Alegre*, com toda a carga revolucionária e simbólica a ele implicada. Maria Elisabeth Coelho (2002) em sua tese sobre as dinâmicas da disputa territorial no Maranhão indígena, ela concorda a respeito da singularidade do ataque perpetrado pelos índios Guajajara, considerada a primeira forma de retaliação direta, física, dos indígenas diante de seu dominador. Baseado nas narrativas que escutou dos Guajajara, ela prefere o termo “*Tempo do Alto Alegre*”.

⁸⁶ O artigo tem por título: *A produção social da violência Tenetehara no contexto urbano de Barra do Corda*.

⁸⁷ O que não significa que todos aqueles que estavam vivos à época morreram. Tive o privilégio de entrevistar um homem que sobrevive à força avassaladora do tempo. Senhor Zequinha Pompeu, que, no auge dos seus 117 anos, ainda lúcido, pôde me narrar várias de suas histórias. A primeira que fez questão de contar foi a do Alto Alegre.

⁸⁸ Perpétua Moreira pertencia a uma importante família de fazendeiros da região de Barra do Corda. Era uma das oito meninas brancas que estavam no internato das freiras juntamente com as meninas indígenas Guajajara. Ficou conhecida na lenda como Perpetinha. Após o ataque dos revoltosos Tentehar, Perpetinha foi levada como refém. Reza a lenda que ela escrevia a seguinte mensagem nas árvores por onde andava: “por aqui passou a infeliz Perpetinha”. Os sujeitos chegaram a me revelar em campo, que Perpetinha ficou tão adaptada que “virou índia”, assumindo costumes indígenas e casando com um índio Guajajara. As versões regionais admitem que a garota fugiu, perdeu-se na mata e nunca mais foi encontrada.

concretizar-se na nova república, através da chegada ao Brasil, de Frei Carlos de São Martinho. Um ano depois foi criado o Convento das Carmelitas, atual Igreja do Carmo e logo em seguida, com a transferência do Frei, de São Luís para Barra do Corda, no ano de 1895, o Instituto Indígena fora fundado naquela cidade, tendo como eixo basilar a evangelização, miscigenação e “civilização” dos jovens indígenas Guajajara. O primeiro seria obtido pelos ensinamentos cristãos, o segundo pela proibição de casar-se com meninas indígenas, – apenas o podiam com aquelas que fossem brancas –, e o terceiro seria acarretado por um conjunto de fatores, como o aprendizado do português e dos costumes culturais “civilizados”. Nesta conjectura:

Em 26 de janeiro de 1897, foi solicitado ao governador que a direção do Instituto ficasse encarregada da vigilância sobre as terras adjacentes a Alto Alegre, nos limites de uma légua de cercado, até que o Congresso aprovasse, como propriedade da missão, meia légua para cada lado de Alto Alegre. Nesta área os frades instituíram a colônia agrícola de Alto Alegre, da missão São José da Providência, com internato para crianças índias. A criação do internato devia-se à crença de que, para facilitar a cristianização dos índios, era melhor retirá-los do convívio com suas famílias. Foram construídos também uma igreja e um convento. [...] Em março de 1901, os Guajajara atacaram a missão e mataram todos os missionários que aí viviam, num total de doze, entre freiras, frades, assim como os lavradores que aí se encontravam. Essa ocorrência não se configura como um fato isolado, mas se insere numa prática recorrente em outros contextos, o que evidencia o fracasso da catequese como estratégia simbólica de “civilização” dos índios (COELHO, 2002, p. 115-117).

As tentativas de “colonizar a alma dos indígenas” nas terras brasileiras vêm desde a chegada da Companhia de Jesus em 1549. As dificuldades em conseguir alcançar o triunfo divino sobre a alma indígena, em virtude da resistência e insubordinação dos mesmos, entretanto, não deixava de causar um certo estado de perplexidade nos religiosos. O indígena do Brasil, não muito diferente dos dias de hoje, era tido como um gentio sem fé, sem lei, selvagem, incivilizável, de alma inconstante, impossível de se converter. Não eram como a estátua de mármore, que lapidada, mantinha sua forma material refratável, durável no tempo, mas como estátuas de murta, que logo perdem a nova forma e retornam à bruteza natural (Viveiros de CASTRO, 2002).

Em Alto Alegre, o equilíbrio das relações entre os padres e os indígenas era sempre relativo, instável. Os relatos dos interlocutores Guajajara de Barra do Corda, revelam uma certa parcimônia com a presença dos capuchinhos, que predominou inicialmente e, ao mesmo tempo, a insatisfação constante e silenciosa dos indígenas com a maneira deselegante como eram (mal)tratados: as crianças eram levadas muito cedo de suas mães, antes mesmo de terminar a amamentação; as lideranças políticas, muitas vezes, não tinham seu posto hierárquico

respeitado, sem falar nas regras impostas e nos duros castigos a que frequentemente estavam submetidos.

Porque quando adolescente tinha aquela criança, aí a freira já ia lá pegar aquela criança e levar para o convento, aí os peitos da mãe estouravam, dava infecção, morria, aí a criancinha também morria. Aí perguntava, cadê a criança? Não, papai do céu já carregou já! Mas só que na verdade a criança já tinha morrido, jogada lá dentro do buraco lá! Assim que o começo aconteceu, né! Até quando que os padres não queriam que os índios tivessem duas mulheres [...] e lá tinha os soldados. Era tipo assim um campo de concentração. Os índios aqui da beira do rio Corda não foram com medo, porque um foi lá e contou que quem chegasse lá não tinha mais retorno para a aldeia de origem dele (Alderico Pompeu, aldeia Cachoeira, 2017).

Ai, as índias pariam e a parteira já estavam lá. Na hora que nascia, já pegavam logo. Aí, os peitos da índia já ficam estourando, estavam com pedra [...] uma maior confusão. Para onde foram as indígenas, as crianças. Cadê vocês? E não tinha, ninguém sabe para onde foram. Foi assim, que foi o acontecido, por isso que gerou todo esse problema que se deu lá no Alto Alegre. Foi assim que ouvi os comentários dos outros, o pai, a mãe (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017).

De acordo com Coelho (2002, p. 116-117):

Os ritos realizavam-se no espaço e no tempo, seguindo determinadas regras. A missão instituiu uma noção de tempo rígida, disciplinada pelas horas, e por rituais antes desconhecidos: a aula, a oração, a missa, o trabalho e a recreação, todos regulados pelo relógio. Por outro lado, o internato operou um deslocamento espacial, confinando as crianças em um novo espaço, diferenciado de suas formas tradicionais de moradia e introduziu um sistema de vigilância integral pelos frades (COELHO, 2002, p. 116-117).

Os padres administravam os índios Guajajara do Alto Alegre apenas externa e superficialmente – “o corpo” – sem conseguir desagregar a interioridade, penetrar “o coração cultural” das “almas selvagens”. Seria ingênuo imaginar que o contexto cosmopolítico do Alto Alegre era de um permanente estado de conflitos, em que os padres eram os algozes e os indígenas as vítimas ou vice-versa. O território, as liberdades individuais e coletivas e mesmo a legitimação das violências (mútuas) estavam em negociação e disputa. Um dos exemplos disso era nomeação para cargos de chefia (capitães) entre os Guajajara, pelos padres capuchinhos. Os chefes indígenas eram um importante canal de controle social para a Igreja, porém estes, em primeira instância, agiam de acordo com os interesses sociais e políticos de seu povo. Predominava um modelo de liberdade vigiada de ambos os lados. Relações pacíficas de troca e relações de hostilidade, que configuram o que Fausto (2014) classifica como uma articulação de redes de sociabilidade. Uma textura de fios constitutivos na qual múltiplos acontecimentos, reunidos, agregados, são entrelaçados (INGOLD, 2015). Se os capuchinhos

intercediam sacramentos pelo seu Deus de natureza transcendente, os xamãs indígenas continuavam sendo o elo de comunicação com os *karowara*, os espíritos dos mortos e as outras coisas não-humanas que habitam a floresta. Se por um lado, como afirma Coelho (2002), os padres impunham suas regras por meio de um sistema disciplinar de punição (do tempo rotinizado e do espaço vigiado), os indígenas tinham a plena consciência dos seus direitos e estabeleciam um gradiente limítrofe para estas regras.

No dia 13 de março de 1901, foi o seguinte: os padres capuchinhos chegaram. Os índios tinham uma aldeia grande. Nesse tempo eu ainda estava no bucho da mamãe. Aí souberam do plano. Caburé tinha duas mulheres, mas o padre não aceitou. Aí chamam ele e fala: ei Caburé tu tem duas mulheres. Quem foi que disse? [perguntou Caburé]. Pessoal está comentando aí. Pega ele! [falou o padre]. Amarraram ele de cabeça pra baixo. Aí botavam a comida bem aqui e desse jeito ele comia. Olha, vocês fizeram isso comigo! Vocês vão pagar, bem pago! [ameaçou Caburé]. Comia de cabeça para baixo, dormia de cabeça para baixo. Quinze dias pendurado! Quando foi quinze dias soltaram ele. Vocês vão me pagar bem caro [jurou Caburé]. Passou aqui; nesse tempo a Barra era desse tamaninho. Depois foi para São Luís atrás do imperador; nesse tempo não era governador não, era imperador! Que que foi Caburé? Rapaz fiquei pendurado 15 dias. Me amarrou de cabeça para baixo; lá eu comi, eu bebi. Fiquei quinze dias! Aí o imperador [presidente da província do Maranhão] falou: Caburé! Do que você precisa? Eu estou precisando de armamento e munição por enquanto! Aí passou uns meses lá, foi embora! Depois chegou aqui na Barra, mandou chamar os deles lá da aldeia do Alto Alegre. Aí os índios vieram com carga para levar a mercadoria: espingarda, munição, tudo em quanto. Eles iam era guerrear mesmo (Zequinha Pompeu, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

João Caburé ou Kayuré Imana, como era conhecido entre os Guajajara, era um influente tuxaua, nascido na aldeia do Jacaré. Como atesta o testemunho do *tamu'y* Zequinha Pompeu, foi um dos grandes expoentes da Insurreição do Alto Alegre. Kayuré, que era casado com uma mulher branca, desafiando a autoridade dos capuchinhos, teria a abandonado para se unir a uma jovem Guajajara. Sabia-se que depois de terem passado pelos ritos sagrados católicos – batismo, crisma, comunhão eucarística, casamento –, os homens teriam que abandonar a poligamia e estariam vetados de casar com mulheres indígenas. Descoberto, Caburé foi acorrentado e torturado durante quatro semanas, isolado, de cabeça para baixo, em um porão. Nutrindo vingança, Caburé organizou um grupo de aliados, com os quais viajou para São Luís em busca de armamentos. Foi recebido e teve o seu pedido atendido pelo então governador do Maranhão, João Gualberto Torreão da Costa (CRUZ, 1982).

Fig.26 Zequinha Pompeu em entrevista



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.27 Alderico Pompeu em sua aldeia



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Na narrativa anterior em destaque, a ameaça que Zequinha Pompeu afirma ter sido dada por Caburé: “você vão pagar caro”; entroniza ao viés dos fatos, as noções nativas de guerra e de vingança. A vingança, *hezepikaw*, pode ser tomada como pagamento, compensação, transação. Difere do dom; na medida em que, no dom, aquele que doa os bens, recebe em troca; na vingança, o matador não quer ser pago, nem é obrigado a receber. Por sua vez, se pensarmos que a reciprocidade não se trata de uma troca equilibrada, mas de um modo definido da relação de troca, diríamos que a guerra não é o negativo da troca, senão um determinado sistema de troca de violências entre os corpos. Na guerra, enquanto troca e consumo de corpos (mortos), expressa-se e afirma-se o poder do líder (FAUSTO, 2014). Isso explica, pelo menos em parte, a construção simbólica heroica da persona de Caburé nas memórias dos sujeitos em Barra de Corda, sobre a Insurreição do Alto Alegre.

Desvencilhando-se da redução ao discurso de reciprocidade e utilizando-se da teoria americanista, Fausto (2014) pensa a guerra como uma escatologia produtiva, ou melhor, um consumo produtivo. Não se trata apenas da circulação, mas sobretudo de um consumo (gasto, perda de energia) que gera como resultado a produção de corpos, pessoas, identidades. Consumir simbolicamente o corpo do inimigo para produzir-se a si mesmo através da alteridade deste inimigo. (Re)produzir o próprio corpo por meio da (in)corporação da alteridade (das qualidades do outro), o inimigo afim. De tal maneira, a ideia de consumo produtivo ressignifica o sentido da corporalidade: não apenas a construção de pessoas e a fabricação de corpos, mas a destruição e a predação como elementos geradores do processo produtivo.

Além da vingança de Caburé e do frequente rapto de crianças, contribuiu para a eclosão da insurreição, a disseminação de uma epidemia de varíola no internato, que matou pelo menos 28 das 82 meninas Guajajara que lá estavam. Sem o conhecimento de suas mães, os corpos das garotas eram despejados em um poço. Quando a notícia se espalhou, revoltados, centenas de índios Guajajara, liderados por Kayuré Imana, se organizaram para contra-atacar, no que compreendiam ser a última batalha de uma guerra. Num dia de sábado, 13 de abril de 1901, em Barra do Corda, a missa começava ao amanhecer, como de costume, ao soar dos sinos. De maneira inesperada, um número em torno de quatrocentos indígenas, munidos de armas de fogo, facões e bordunas, adentram à igreja e atacam os presentes, no que ocasionou a morte de mais de duzentas pessoas. Os próximos dias seriam marcados pela perseguição a João Caburé e aos demais líderes insurgentes. Caburé foi encontrado na aldeia Coquinho, na atual T.I Canabrava. Em Barra do Corda, foi julgado e condenado à prisão perpétua. Caburé morreria na prisão, no mês de novembro do mesmo ano, diagnosticado com febres palustres (GOMES, 2002).

Aí o pessoal já não gostava dos índios Guajajara antes de fazer o conflito. Aí quando chegou lá, estava o cupê [o branco na língua Kanela] com os Kanela. Ouviu uma batucada, cachorro latindo! O que é que vocês estão fazendo aí? Perguntou lá para o Guajajara! A gente está vindo da estrada! Ah! Vocês se lembram não do que vocês fizeram? Daqui a pouco toca o terror! Mataram todo mundo! Tinha uma índia velha que estava lá, ela saiu zangada. Estavam tudo cercado de índio Kanela. Lá, sabe o que aconteceu? O índio Kanela sabia falar com os índios Guajajara. Aí pegou grande quantidade de palha, cheio de palha. Quando chegaram ali. Pega uma palha para ti, para ti [...] pra todo mundo! E ainda sobrou gente para frente. Então ele disse, vamos lá vê esse negócio [...] o Kanela lá. Quando tá para começar, tinha um índio já Kanela lá com os Tenetehara-Gujajara. Aí só se escutou [...] tá tá tá [...] Quando atirou, aí os índios vem por aqui, pra lá, desceram por aqui por uns matos dos Guajajara, cheio de espinho. Aí pegaram e vieram atrás. Os índios Kanela [...] ru! ru! ru! ru! (Zequinha Pompeu, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

Os barracordenses estavam sedentos por um morticídio de proporções similares ao que acontecera na igreja. Para tal, foram mobilizadas forças militares que contaram com os índios Kanela para ajudarem no insalubre trajeto por dentro das matas. Conforme Gomes (2002, p. 274): “os Canela tinham uma organização guerreira bem estruturada e mantinham um forte espírito de rivalidade com os Tenetehara. Não hesitaram ao serem convidados pelas autoridades de Barra do Corda para formar a linha de frente da tropa de Alto Alegre”. A perseguição aos mentores da insurreição terminou ainda no ano de 1901, com a morte de aproximadamente 450 indígenas Guajajara.

Nos dias de hoje, vivendo na cidade, lembrar do tempo do Alto Alegre significa o trabalho político de reconstruir a imagem do indígena Guajajara junto à sociedade de Barra do Corda e, com isso, reterritorializar o território destas memórias. No entanto, seria de todo uma limitação da reflexão intelectual, imaginar que os contradiscursos de memória dos sujeitos Guajajara são representações elaboradas e operadas na refração, negação e distanciamento do outro. Em verdade, sua variante não é excludente, mas sim includente. Não são discursos que surgiram de forma isolada, senão como prolongamentos expansivos, ramificados de outros ditos anteriores a eles. São, desta maneira, uma tentativa estratégica dialogal de alteridade, de transitar pelos lugares do discurso deste outro e, fundamentalmente, transbordar as superfícies discursivas, indo de encontro ao mundo das experiências existenciais vividas.

5 RELAÇÕES E QUESTÕES POLÍTICAS DOS INDÍGENAS NA CIDADE

5.1 As relações indígenas com as instituições municipais e os órgãos indigenistas

Não foram poucas as vezes que vi os meus interesses de pesquisa sublimados “nos imprevistos” dos problemas corriqueiros da vida cotidiana dos indígenas na cidade de Barra do

Corda. Também, não foram poucas as situações em que eu mesmo fui colocado na condição de solucionador ou mediador da solução destes problemas. Isso acontece porque no jogo das relações interpessoais, o que nós antropólogos denominamos comportamento social, sistema de valores e regras morais, fica em segundo plano ou implícito no empreendedorismo social dos sujeitos. As relações de papéis sociais, entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, encontram-se, assim, em um fluxo contínuo, onde as possibilidades de ação dos atores sociais envolvidos variam de acordo com o desenrolar das situações. No fluir das relações, os sujeitos selecionam, manipulam, legitimam e afirmam valores, crenças, atitudes, motivos, a fim de justificarem os seus interesses emergentes; aquilo que consideram como melhor para si, como mais proveitoso na relação, para que possam atingir aos seus objetivos pessoais (BOISSEVAIN, 1987). Sendo assim, as linhas de relação não vinculam os sujeitos, mas estabelecem as condições e possibilidades para que haja a interação. Isso acontece por não se tratar das relações entre as linhas de vida de um sujeito e outro, senão do emaranhado de relações contínuas que se desvelam ao longo das linhas de vida de ambos os sujeitos. Cada linha e cada relação, são fluxos, caminhos tecidos no espaço fluido, no qual a vida prossegue. Habitar uma cidade, não é simplesmente ocupar um espaço e nela existir. Na cidade, o habitante produz a sua própria vida perseguindo o fluxo. O habitar indígena da cidade constitui, assim, um processo próprio de trabalhar com a materialidade e o simbólico disponíveis, no intuito de dar uma forma viva à existência indígena. Na cidade indígena, o ser indígena do habitante o é, na medida em que habitar e viver é o mesmo que ser (INGOLD, 2015).

Neste sentido, no movimento do espaço fluido habitado, da cidade de Barra do Corda, tive de me desafiar a compreender a memória e a identidade dos sujeitos como dimensões ordinárias, processuais e situacionais do ser e do viver indígenas, manipuladas e mobilizadas politicamente no bojo dos acontecimentos vividos, das relações estabelecidas, dos compromissos cotidianos, das demandas e necessidades emergenciais, das disputas de poder e das lutas para se alcançar um fim, a melhoria de vida. A memória e a identidade dos indígenas Guajajara de Barra do Corda são destinatárias daquilo que Barnes (1987) conceitua como processo político: as ações dirigidas e objetivadas para fins que emergem das políticas do cotidiano, ou seja, que decorrem de instituições políticas locais não-especializadas e que operam no interior de uma casa, de um grupo de parentesco, de um bairro, do comércio, de um grupo étnico, de grupos territoriais, etc. Nesta perspectiva me indago: qual a relação dos Guajajara com o aparelhamento público municipal de Barra do Corda (prefeitura, secretarias, policiamento, escolas, hospitais)? Qual é a relação com as instituições indigenistas como é o caso da Funai? Como acessam às políticas públicas de saúde, terra e educação, estando na

cidade? Qual é a relevância política e cultural da aldeia para o índio em situação urbana? Como, enquanto grupo étnico e político, os Guajajara operam a identidade nas relações construídas na vida em Barra do Corda?

Para começo de reflexão, um dos principais dilemas experienciados pelos indígenas Guajajara nas relações sociais em Barra do Corda, está numa forma velada de preconceito étnico-racial: a desqualificação de sua indianidade. Houve com o passar dos anos uma mudança, um deslocamento de sentido na produção da violência social contra os indígenas na cidade. Antes era uma violência mais explícita, muito mais transparente, física e persecutória, marcada por difamações e injúrias raciais – violência⁸⁹ esta, que ainda não está encerrada, porém fora drasticamente reduzida –, na atualidade, predomina uma violência simbólica, não menos excludente, que, presente nos discursos sociais dominantes, toma os indígenas da área urbana de Barra do Corda como “menos indígenas” do que aqueles que estão nas aldeias. Desta forma, se no passado a discriminação era produzida na intensificação violenta da diferenciação étnica entre o indígena e o não-indígena, agora está implícita na dinâmica de retóricas que desqualificam os indígenas da cidade como sendo sujeitos que estão se “aculturando”, “perdendo a sua cultura”, tornando-se capitalistas e, portanto, “deixando de ser índio”. Há uma encruzilhada a qual os indígenas têm de atravessar, manipular, resolver-se politicamente, pois mesmo que “não sejam mais considerados índios”, tampouco são transmutados para a condição social do branco. As narrativas abaixo fornecerão o suporte para o desenvolvimento mais abrangente da análise problemática:

Então eu vejo assim, o fato de eu estar morando aqui na rua [a cidade] tem um significado, porque eu tenho meus filhos que trabalham e lá na aldeia não tem, tem meu filho que quer se formar em alguma coisa e lá não tem. Tudo tem que ser aqui na rua. Aí porque eu moro aqui tem gente que diz assim: o fulano mora na Barra está bem! Tem muito dinheiro! Não tenho! Às vezes a necessidade obriga! Tem muito preconceito nisso. Já é gente que não é índio que bota na cabeça dele: fulano está lá tomando tudo que é de vocês. Uma vez eu fui em Brasília discutir sobre essa questão. Fui na ouvidoria e queria uma orientação. A Funai daquela época foi extinta [a CTL de Barra do Corda]. Criaram agora uma CTL que não está resolvendo nada! Recurso que vem vai para Imperatriz. Ninguém sabe aonde eles colocam. Aí eu falei para o chefe da regional de Imperatriz que eu queria ir para Brasília. Ele disse: Tu vai fazer o que? Eu quero ir lá falar com o presidente, falar com alguém lá [respondeu]. Pois fala aqui para mim! Tu vai resolver meu problema [perguntou]? Se você não vai resolver meu problema, não tenho nada o que falar! Não! Mas eu não tenho dinheiro

⁸⁹ Por mais que as relações interétnicas entre os indígenas e os brancos na cidade, não sejam, nos dias de hoje, tão hostis como no passado recente, isso está longe de significar o fim das violências mútuas que marcam esta relação. Em novembro de 2016, um crime bárbaro ocasionou a morte de Hugo Pompeu Guajajara e chocou a cidade de Barra do Corda, causando a revolta do povo indígena Guajajara. Hugo foi assassinado, vítima de latrocínio. Segundo consta o laudo pericial, foi-lhe arrancada a pele do rosto e cortada a língua.

[...] pois eu vou por minha conta, mas não tem hospedagem! Ele, o chefe da Funai lá de Brasília, disse que quem morava na cidade, não precisava da aldeia. Aí eu disse, olha eu moro na cidade, mas o meu ponto de referência, eu tenho lá na aldeia. Eu tenho meus filhos que moram em Brasília. Eu tenho quatro ou seis filhos em Brasília. Se um dia, que eu não sei o que o Temer quer fazer com o meu povo, eu tenho onde ir. Ele está falando que vai reduzir tudo [...] porque as terras indígenas são da União [...] se de repente ele quiser privatizar os índios vão morar aonde? Isso é minha preocupação também. Eu que tenho esse local aqui [na cidade]. Ele é meu! E os parentes? Eles vão morar aonde? (José Virgulino, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

Edijar Guajajara é um Tenetehara. Então eu aprendi português com o *karaiw*. Então se não fosse essa amizade eu não poderia trazer o hino nacional traduzido na minha língua. Eu cheguei em Barra do Corda todo valente, assustado! Eu ia para a escola e eu chorava, eu não ficava na sala, ficava no portão. Porque tinha muito preconceito [...] branco rasgava meu caderno, pisava e eu tinha que ficar calado! O povo de Barra do Corda eles odeiam os indígenas. Eles têm raiva de indígena, mas só que eles não percebem que eles estão ali na cidade através dos indígenas. Se não tivesse índio ali eles não estariam em Barra do Corda, não dariam o nome de Barra do Corda. Por que? Porque os índios foram trazidos de São Luís para Barra do Corda, e índio do Alto Alegre. Por que? Porque naquele tempo era só índio que existia lá no Alto Alegre, não tinha branco. Aí depois veio a colonização e nos distanciamos dos nossos antigos costumes. Hoje o índio está espalhado pela cidade e então eles pegaram o ritual do branco (Edijar Guajajara, aldeia Sardinha, 2017).

A ambivalência dos discursos de José Virgulino e de Edijar Guajajara refletem de um lado a não-estabilização das identidades, de outro lado, as suas estratégias de politização. Processos de identificação que se constroem nas variabilidades e discontinuidades dos contextos sociohistóricos e, nesta estrutura das conjunturas espaço-temporais, os deslocamentos fluidos e persistentes das relações interétnicas, a saber, do jogo simbólico-político movente nas representações que o “eu Guajajara” elabora de si mesmo, nas representações sobre o branco, nas autorepresentações de si a partir do branco e nas representações produzidas pelo branco, com as quais os sujeitos são confrontados.

Começamos a análise na tentativa de explicar a ideia desta encruzilhada, perante a qual os indígenas Guajajara estão envoltos. Deslegitimados da condição de “índios de verdade”, por viverem na cidade, os sujeitos, no âmbito do contato interétnico, se deparam com uma ausência que precisa ser preenchida, uma lacuna a ser ocupada, a reação política como resposta a uma ação precedente. Neste caso, a identidade cultural surge de uma falta que, a partir do momento em que é criada, torna-se emergência política a ser suprida, preenchida e, como as relações sociopolíticas não são um jogo de equilíbrio, de resultado zero, podem até mesmo transbordar, ultrapassar o perímetro. A identidade Guajajara está mergulhada na “liquidez” do conjunto de acontecimentos e relações de poder, nos quais os sujeitos estão envolvidos, isto é, no processo fluido das vidas entrelaçadas, entre temporalidades e espacialidades. A negação do “eu identitário Guajajara” e, por equivalência, do “ser indígena”, é um nó a ser atravessado no percurso de vida dos sujeitos ao encontro da afirmação de sua identidade étnica. Parte-se dos

discursos de negação, elaborados pelos brancos ou pelos próprios indígenas, às políticas de afirmação da identidade. A encruzilhada nada mais é do que um lugar no qual as representações, sejam elas dominantes ou não, estão em disputa, uma malha de possibilidades para a ação política, ou seja, de afirmação da identidade étnica através da resistência sociopolítica.

Nestas variações, que elementos culturais – valores, símbolos, performances, etc. – são elegidos pelos sujeitos, dependendo da finalidade objetivada, em função ou não das circunstâncias contextuais e precipitações situacionais? Como elementos dispersos são articulados para configurar a identidade cultural? Nas políticas de identidade, como se dá o funcionamento da memória e da identidade, tendo em vista o caráter operativo para o qual serão mobilizadas, no sistema interacional societário? Como, nas relações interétnicas, o grupo étnico Guajajara e os seus sujeitos engendram estratégias de memória e engajamento identitário para tirar proveito das situações de crise? Tentarei responder estes questionamentos, em conjunto, a partir das retóricas de Edijar Guajajara e José Virgulino.

Primeiramente, é importante ter em mente que a afirmação da identidade está infletida na ambivalência da aproximação e do distanciamento, em outras palavras, a identidade do sujeito pode ser reforçada tanto na intensificação da diferença quanto na suspensão/supressão momentânea desta diferença. Na sua narrativa, Edijar Guajajara começa afirmando-se como o sujeito Guajajara que hoje é, graças à relação de amizade com os *karaiw*, aos quais atribui o mérito de terem-lhe transmitido grande parte do conhecimento que possui, desde que chegou à Barra do Corda. Ser um Guajajara nas relações com o branco na cidade, para o sujeito, significou resistir e superar os estigmas da infância, aprender a língua portuguesa e, como ele mesmo diz, os “pegar os rituais do branco”. Neste primeiro momento, Edijar afirma sua identidade étnica eclipsando e/ou reduzindo a margem de alteridade em relação ao branco.

Em uma outra perspectiva, os não-indígenas de Barra do Corda já “não são mais os aliados”, são sim, os inimigos que cultivam o ódio aos indígenas Guajajara, afirmando deste modo a identidade na acentuação da diferença, do contraste entre os *karaiw* e os Guajajara. A distinção entre o amigo e o inimigo é apenas de fundo. Não são estados definitivos, apenas esquadros provisórios manipulados pelo sujeito indígena nas relações de contato interétnico. Fausto (2014) pensa tais relações, ambas como a articulação de redes de sociabilidade. Relações de trocas pacíficas ou relações de hostilidade (reciprocidade negativa ou positiva) são modos definidos da sociabilidade.

Ao afirmar-se como um Tenetehara, o sujeito coloca-se na posição de pertencimento a uma classe especial de seres humanos; do “ser verdadeiro” (*eté*), em relação ao inimigo (na língua *ze'egete, zanekutyar har'ym*: aquele que é contra nós; ou *iakatuawahy'ym'ma'e*: aquele

que nos odeia) de quem, em meio às violências do contato, assimilou o conhecimento de novos códigos socioculturais (língua, educação formal, instituições, costumes, etc.). Em um ângulo paralelo, tomando como base a ideia de consumo produtivo de Fausto (2014), pode-se dizer que os *karaiw* são o inimigo afim; o outro de quem foram incorporadas (predação) as suas qualidades de ser humano, de pessoa (Viveiros de CASTRO, 2015).

Fig.28 Entrevista à Edijar Guajajara na aldeia Sardinha



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Finalmente, Edijar Guajajara faz da cosmologia do contato, do tempo da aldeia, um discurso histórico descolonial sobre o surgimento do branco, fazendo referência ao Alto Alegre e à cidade de Barra do Corda onde, segundo ele, “no passado só existiam índios”. Os *karaiw*, por sua vez, não conseguem ter a percepção deste protagonismo do indígena na história, o que talvez possa ser explicado, de acordo com palavras do xamã Yanomami Davi Kopenawa, pela ignorância dos brancos, e a escuridão de seu pensamento, plantado nas mercadorias (ALBERT, 2002) e, assim, desconhecem que “sem os índios Guajajara eles não estariam ali em Barra do Corda”, dito de outro modo, Barra do Corda não seria uma experiência concretizada na história. Gallois (2002) em seu estudo sobre as cosmologias histórico-discursivas Wajãpi, identificou a ambivalência da posição do branco que:

Na cena das relações interétnicas surge a partir do momento em que sua presença é considerada definitiva, apagando de certa forma as relações que historicamente os Wajãpi mantêm com outras etnias. Mesmo assim, esta cena deve ser analisada

globalmente, envolvendo a totalidade das posições da alteridade definidas pela cosmologia wajãpi. Os brancos constituem uma entre outras categorias, ao lado daquelas que diferenciam, por exemplo, povos inimigos (*apã*) e/ou povos parentes (*tarã wer*, ou *jane kwer* “produtos de nossa criação”) (GALLOIS, 2002, p. 225-226).

De acordo com Gallois (2002), por intermédio do seu discurso histórico os grupos indígenas amazônicos procuram destacar as consequências desastrosas do contato, generalizando a figura do branco/colonizador como o agente destruidor, um perigo incontrolável à existência da natureza e da própria humanidade. Trata-se, desta forma, de uma representação política que, manipulada pelos sujeitos especialistas, argumenta a favor da manutenção étnico-cultural do grupo (sociologia nativa) e, em certas situações, paralelamente, a preservação do mundo natural (etnoambientalismo global). O projeto coletivo organizado de resistência política à intervenção do branco e, ao mesmo tempo, o processo de dependência do indígena em relação à infraestrutura da sociedade capitalista, podem parecer contraditórios, mas não o são. Uma vez que, é justamente neste limiar entre a coexistência e a ameaça à cultura, que emergem os movimentos políticos de resistência em favor da identidade étnica.

Na fluidez das identidades há que se considerar que identidade prevalece nos discursos dos sujeitos; que roupagem social eles escolhem (HALL, 2015). A identidade do indígena ou do cidadão/regional; a identidade do índio brasileiro ou a identidade nacional (do brasileiro não-indígena); a identidade diferenciada do indígena Guajajara ou a identidade do índio genérico? Há ainda que focalizar sobre o que e quem é predominante na estrutura narrativa: a posição política do sujeito? Ou as representações sociais reconstituídas na fala do sujeito?

Em suma, nos desejos de memória, a ênfase pode ser maior ou menor, no sujeito que lembra – narrativas de si; projeção de um “eu” desejado ou de um “nós” pretendido e manipulado pelos desejos do sujeito – ou nas representações compartilhadas social e coletivamente, de um “nós cultural desejante”, ao qual o sujeito julga sentir-se como pertencente – o lócus mnemônico de onde provém as suas recordações. Em síntese, nos discursos de memória, o “eu desejado” e o “nós desejante” estão interpenetrados, entrelaçados um ao outro, podendo as linhas de memória estarem mais tensionadas para lá e/ou para cá.

De tal maneira, não posso me furtar a perceber as histórias das situações vividas e a história social presente nas narrativas dos sujeitos, as quais Edijar Guajajara acusa de passarem ao largo do senso comum e do cientificismo dos *karaiw*. José Virgulino, por exemplo, formula a sua visão antropológica e histórica a partir da ideia de “rua”. A cidade é uma rua, ou seja, um espaço a ser percorrido, destinado ao movimento e ao cruzamento das vidas dos seres (humanos e não-humanos) que nela vivem e por ela transitam diariamente. Uma rua, como uma linha, está

conectada a infinitas outras e, extrapolando a si mesma, simboliza em sua própria materialização, o transcorrer da vida ao encontro do mundo. Se experiência vem do latim *experientia: ex* (fora), *peri* (perímetro), *entia* (ação, experimentação), então, fazendo uma analogia ao pensamento do sujeito, o significado de estar “vivendo na rua” não fica circunscrito/engessado ao aspecto monolítico de *estar na cidade*, pois o seu caráter é expansivo e universal: viver na rua significa a experiência de progredir em um curso horizontalmente ilimitado das linhas do mundo vivido e, neste empreendimento do viver, romper os grilhões territorializantes da aldeia e da cidade.

O discurso de José Virgulino fornece algumas pistas acerca da relação entre os Guajajara em Barra do Corda e a principal instituição indigenista, a Funai. O sujeito introduz a narração trazendo à tona uma experiência pessoal na CTL/Funai de Imperatriz e na sede da Funai em Brasília. Tendo que se deslocar até a CTL/Funai, em Imperatriz, já que a CTL de Barra do Corda até então encontrava-se desativada, o cacique José Virgulino se depara com a resistência do chefe da Funai em lhe oferecer condições para que pudesse ir à Brasília. Não havendo negociação, ele acabou tendo que viajar por sua própria conta. Em Brasília, queria conversar com o presidente da Funai a respeito das demandas sociais dos indígenas na cidade de Barra do Corda. Mais uma vez, sem sucesso, ouviu da autoridade indigenista que os indígenas com residência na cidade não “precisavam da aldeia”. A partir deste ponto, a fim de responder o problema, justificando o seu duplo *modus vivendi*, na aldeia e em Barra do Corda, o cacique José Virgulino transita discursivamente para um posicionamento político mais amplo acerca dos indígenas Guajajara. Refletindo a noção de identidade-lugar, o sujeito enquadra a aldeia como o “ponto de referência” dos indígenas Guajajara, territorialidade essencial para a afirmação e manutenção da identidade, e para a produção e difusão de seus valores e tradições culturais. Cita indiretamente a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, que transfere do Poder Executivo para o Poder Legislativo as decisões finais no que tange à demarcação das terras indígenas. A PEC 215, feita para beneficiar a indústria do agronegócio, ainda prevê uma série de outras medidas de enorme retrocesso às causas indígena e ambientalista. Dentre estas, a exploração de recursos minerais na Amazônia por grandes conglomerados transnacionais e a legalização/regulamentação⁹⁰ da produção agropecuária no interior das terras indígenas. Com isso, ao invés de serem solucionados, os conflitos por terras

⁹⁰ O movimento indígena se divide quanto ao arrendamento dos seus territórios. Uma parcela das lideranças, em menor número, diga-se, defende que, como já há a ocupação ilegal das terras por fazendeiros, grileiros e madeireiros, a regulamentação é, acreditam, o melhor caminho. Confiam no pagamento de royalties prometido pelo governo federal.

envolvendo indígenas tendem a acirrar-se cada vez mais. Segundo dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT) de 2013, essas ocorrências correspondem à 16% do total dos conflitos no campo, nos quais 44% das vítimas de assassinatos são indígenas. Esses dados são ainda mais alarmantes se considerarmos que as populações indígenas representam apenas 0,47% da população brasileira. Hoje, de acordo com o censo do IBGE (2010), 502.783 indígenas vivem nos territórios demarcados e 315.180 estão fora destas áreas. As terras indígenas, por sua vez, correspondem a apenas 13% do número total de propriedades rurais no Brasil.

A preocupação de José Virgulino torna-se ainda mais pujante, tendo em vista o atual momento de crise democrática e do estado de direito no Brasil, governado por um presidente ilegítimo, que ascendeu ao poder por meio de um golpe⁹¹ parlamentar, tramado às sombras pelo alto escalão do judiciário, das bancadas ruralista, neoliberal e conservadora, além de setores monopolizados da mídia e do sistema financeiro. As propaladas reformas do governo de Michel Temer põem em xeque os avanços sociais⁹² da última década para as minorias (mulheres, homossexuais, afrodescendentes, indígenas, etc.) e camadas mais pobres do país. Em meio a esta onda de mudanças, na posição de liderança política Guajajara, José Virgulino questiona sobre o futuro de seu povo: “Se resolver lotear as terras indígenas como ele sempre fala isso, o povo indígena vende tudo. Aqui no meu local é grande. Cabe muita gente aqui dentro, mas não cabe todo mundo. E os outros parentes? Aonde é que ficam? Fica difícil”. Neste contexto, José Virgulino indaga sobre o papel político da Funai, sobretudo com relação aos indígenas que, como ele, encontram-se em situação urbana. Com o objetivo de investigar mais a fundo o problema, disponibilizo abaixo o ponto de vista do *tamu’y* Zequinha Pompeu Guajajara, e em seguida, a fim de complementar, cito um outro discurso de José Virgulino:

Em 1910, com o SPI, criaram a lei para a proteção dos índios. Aí tem um velho por nome João Marcelino. Era um baixinho, assim como o Joceli. Aí ele conversou lá com ele, com o Rondon. Ele era timbira, ele ia nas aldeias, conversava com os índios de todas as aldeias. Vamos parar com a guerra! Vamos viver em paz! Então lá resolveram. Quem era o chefe era o Marcelino velho, o filho dele o Raimundo. Aí depois tiraram o SPI e agora está desde 1967 a Funai. A Funai tomou de conta, mas só que a Funai resolveu errado [...] chegou o tenente Novaes, para ser o delegado da Funai; eu estava com seiscentos gados vacinados, belzebu. Aí o que foi que aconteceu? O que ele foi dizer para mim? Ei seu Zé, tu quer vender teu gado também por qualquer coisa aí? Eu respondo: rapaz nós estamos numa situação que não tem dinheiro, nós vamos vender os gados todos. Era para nós dá pra Funai, para poder comprar remédio. Tinha fazenda no São Pedro, tinha fazenda na Canabrava, tinha fazenda no asfaltinho [...] e ele veio atrás de mim na Sardinha. E aí vendeu os gados

⁹¹ A então presidente Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), sucessora de Luís Inácio Lula da Silva, o ex-presidente Lula, foi destituída por um impeachment sem crime de responsabilidade comprovado.

⁹² O período compreendido entre os anos de 2002 a 2014 foi bastante salutar aos brasileiros no tocante às políticas sociais: bolsa-família, PRONAF, auxílio-maternidade, políticas de afirmação racial como cotas, FIES, PROUNI, PRONATEC, Ciências sem Fronteiras, etc. que ajudaram a reduzir a histórica desigualdade social no Brasil.

todos e também me deu desgosto também e eu vendi [...] a sorte é que não mexeram com a minha casa (Zequinha Pompeu, Barra do Corda, 2017).

Aí depois do SPI passou a ser FUNAI, Fundação Nacional do Índio que chama. Ai então, vem tendo os conflitos com os madeireiros, caçadores, pescadores, grileiros... tudo isso tem um impacto, sabe! Então eu já briguei muito pela questão da terra indígena, mas eu vi que não era minha briga. Estou comprando uma briga do governo federal, porque as terras indígenas elas são a terra da União. Então o direito de brigar é FUNAI, junto com a polícia federal para tirar invasor, né! (José Virgulino, Barra do Corda, 2017).

Zequinha Pompeu Guajajara lembra a fundação do SPI, ocorrida na época de sua infância. Com o objetivo de construir uma política de pacificação, tutela e integração do indígena à sociedade nacional, foi criado pelo decreto nº 8.072⁹³, no ano de 1910, o então Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), posterior SPI. Guiado pela perspectiva assimilacionista – a chamada aculturação programada –, cujo intuito era tutelar o “selvagem”, ou seja, mantê-los sob o controle governamental, educa-los segundo os moldes culturais da “civilização” e torna-los índios dóceis. No século XX, o SPI procurava desempenhar esse trabalho do modo mais brando possível, por meio da construção de uma relação de confiança e amizade com os índios. O SPI queria transmitir aos índios, pelo menos a impressão, de que era um aliado. No ano de 1961, no governo de Jânio Quadros, o SPI homologou a primeira terra indígena, o Parque Indígena do Xingu. Entretanto, em 1967, no período do regime de ditadura militar no Brasil, o SPI foi substituído pela Funai pelo decreto-lei nº 5.371. De acordo com Gomes (2002) e Carneiro da Cunha (2012), após a criação da Funai, a política protecionista do SPI foi sendo aos poucos desinstrumentalizada pela ditadura. Todo o modelo indigenista foi posto em questão pelos militares, que queriam a integração radical do indígena à sociedade nacional. Escândalos de corrupção e relacionados ao genocídio de dezenas

⁹³ Outras tentativas de intervenção política que afetaram as sociedades indígenas do Maranhão, se deram no século XVIII, com a implementação do Diretório dos Índios (criado em 1755, revogado em 1798) pelo Marquês de Pombal (1699-1782) e em 1845 com a promulgação do “Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios”. As densas pesquisas de Gomes (2002) a respeito da história dos Guajajara, o levaram a subdividi-la em fases diversas. A primeira delas caracterizada pelas relações interétnicas (1613-1759), que começam a ser traçadas no contato com a corte francesa; durante estes quase 150 anos, *les Pinariens* (os índios do Pindaré), como também eram chamados – um híbrido (mistura) de índios Caeté, Tupinambá e até de Tapuias da costa, que se aliaram aos franceses na construção da França Equinocial –, foram sumariamente escravizados; depois inicia-se uma fase de transição com liberdade relativa, entre 1760 e 1840, quando a política indigenista oficial do Império, no pós-independência, passa a estimular a construção de um tipo de “aliança clientelista” com os índios. Haveria ainda uma outra transição, a Republicana (a partir de 1889), marcada pela imposição radical do catolicismo, pelo brutal controle do território através da Igreja, e a consequente Rebelião do Alto Alegre (1901). As últimas duas fases simbolizam o que o autor entende como a conquista de liberdade dos povos indígenas; as políticas protecionistas do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), de 1910 a 1985, culminando com o reconhecimento da autonomia política e cultural dos indígenas pela constituição de 1988.

de etnias inteiras, urdidos pelo regime militar, vieram à tona, o que acelerou o processo de extinção do SPI. O índio não era cabível na imagem de um Brasil neoliberal, moderno e desenvolvido; projeto este que os militares se esforçavam em propagandear.

A exemplo de Barra do Corda no Maranhão, o final dos anos de 1960 fora marcado pela intensificação das migrações indígenas, tendo como destino diferentes áreas urbanas em todo o Brasil. Em 1973 entra em vigor o Estatuto do Índio, como exposto no caput de seu artigo primeiro, com o objetivo de “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”. Com o passar do tempo, sobretudo a partir do final da década de 1970, nos últimos anos da ditadura militar, e do ano de 1988, com promulgação da carta magna, a Funai reconstrói a sua imagem perante os povos indígenas – muito pela própria força dos movimentos políticos indígenas –, acelerando e universalizando o processo de demarcação das terras indígenas.

Fig.29 CTL/FUNAI de Barra do Corda



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

José Virgulino, diferentemente do senhor Zequinha Pompeu, que trata dos aspectos históricos relacionados às instituições indigenistas, prefere se ater às bases legais das terras indígenas. Ressalta o artigo 231⁹⁴ da Constituição Federal, reiterando que as terras

⁹⁴ De acordo com os parágrafos primeiro e segundo do artigo 231 da Constituição Federal: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo de suas riquezas [...] necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições”.

tradicionalmente ocupadas pelos indígenas pertencem ao patrimônio da União e que é incumbência da FUNAI – instituição que representa à União –, a demarcação e proteção de seus bens, recursos e riquezas naturais. O sujeito recorda sua longa história de luta pela conquista das terras indígenas, mas afirma que o dever de proteger a terra e as comunidades que nela vivem, contra as invasões, é de interesse do governo federal.

Por outro lado, achar que a mudança do SPI para a Funai foi um retrocesso, tem muito a ver com o que tal mudança representou em termos de perda ou de ganho para os sujeitos, assim como reflete o atual contexto de relações dos indígenas da cidade de Barra Corda com a Funai – os significados que o órgão indigenista possui para os mesmos. Como afirma Candau (2016), os sujeitos manipulam, politicamente, os seus discursos de memória para validar suas opiniões, interesses, identidades e, porque não dizer, seus desejos de passado, presentificados no lembrar: desejos de memória que, não obstante, são politizados pela identidade. Assim, as posições sobre a Funai variam de um indivíduo para o outro e de acordo com as situações históricas ao longo do tempo. Alguns Guajajara de Barra do Corda, como dizem, “são Funai” outros não. Por sua vez, no transcorrer da história, nas épocas de maior desenvolvimento social, *mehe zekwehe-katu* (tempo/passado bom), a Funai é *zanerazuk teko uzemuryparypar*, “aliada do nosso povo”. Em períodos de crise, *mehe zekwehe na'ikatu kwaw* (tempo ruim; que já foi bom no passado), a Funai é *huwihaw iàmàtyry'ymar* (chefe inimigo; inimigo no poder). Relevante considerar ainda que a partir do final do século XX, a ampliação dos direitos legislativos, das demandas socioculturais e a maior dimensão, organização e visibilidade dos movimentos políticos indígenas, explica em grande parte a centralidade da crítica dos sujeitos à Funai, colocada em contraste ao tempo do SPI nos seus discursos. O evocado tempo do SPI, para os indígenas Guajajara de Barra do Corda, diga-se, é o tempo da aldeia, doravante manipulado, ressignificado, para satisfazer às condições imediatas da realidade presente, da vida na cidade.

A identidade-lugar e os desejos de memória, para os sujeitos indígenas, funcionam como discursos etnopolíticos sobre a identidade, a memória, a cultura, a tradição e o território. Estes, são conceitos essenciais, selecionados pelos indígenas Guajajara para legitimarem sua organização política e social na cidade de Barra do Corda. Neste sentido, reapropriam-se de categorias formais/institucionais, sejam elas acadêmicas ou governamentais, para traduzirem-nas em seu próprio sistema de códigos, normas, valores e pontos de vista. Assim, como assevera Albert (2002), as narrativas do branco são remanejadas estrategicamente para integrarem o discurso cosmológico-histórico indígena sobre tempo, alteridade e mudança social, adaptados ao contexto do contato interétnico. Na cidade de Barra do Corda, os indígenas Guajajara

constituem-se como atores políticos, participando ativamente das discussões de interesse público-municipal e mobilizando-se em torno dos encaminhamentos inerentes à vida social na cidade. As lideranças Guajajara alimentam uma expectativa de que, a curto ou longo prazo, a prefeitura de Barra do Corda⁹⁵, *Namarapi pureuze'egaw* (governo de Barra do Corda), estreitará as relações com o povo indígena, para garantir um atendimento mais eficiente às suas demandas específicas e prioritárias na cidade. O secretário de assuntos indígenas da prefeitura, Kalwiro Guajajara, afirma que a instituição, em sua gestão atual, tem se mostrado disposta a reconstruir a sua imagem perante os indígenas. Dentre as ações que vem sendo desenvolvidas junto à comunidade indígena urbana, destaca-se: o incentivo à produção artística e cultural e o apoio na realização de eventos, como o dia do índio nas escolas e a feira cultural AGRITEC⁹⁶; a organização de mutirões para a expedição de documentos aos indígenas que não possuem (RG, CPF, carteira de trabalho, título de eleitor, etc.); e a fundação da Escola Municipal Antônio Viriato – a primeira escola municipal indígena de Barra do Corda (localizada na T.I Rodeador). A prefeitura de Barra do Corda tem como uma de suas principais metas, a construção de uma escola indígena na zona urbana de Barra do Corda. Como já fora discutido anteriormente neste trabalho, a educação escolar é tida como a demanda mais sensível dos indígenas Guajajara em Barra do Corda. Principal fator⁹⁷ desencadeador das migrações da aldeia para a cidade. Proponho a análise das narrativas a seguir para que possamos pensar a relação dos Guajajara com as escolas e, a partir destas, com a sociedade barracordense:

O meu marido pediu transferência dele para cá, da Funai. Aí ele ficou trabalhando aqui. Isso de 1994 para 1995. Os meninos eram tudo pequeno, né! De 12, 13, 14 anos, por aí assim. Em Barra do Corda, para mim, melhorou. Porque assim, quando eu era nova, eu pensava assim: Quando eu vou ter as crianças, minhas filhas, meus filhos, eu vou botar quente para mim ficar na cidade para poder colocar as meninas no colégio para aprender as coisas! Porque eu mesmo, eu não tenho os estudos. Eu tenho só pouquinho. Agora tenho filha formada também. Está estudando assistência social; tem uma também que está trabalhando para o rumo de Jenipapo dos Vieiras. Hoje, eu dou graças a deus pelos estudos delas, né! Mas no tempo da gente morava na aldeia, a gente tinha o colégio. Só que o pessoal não ensinava do jeito como elas estudam aqui na cidade. Aí foi como nós ficamos aqui (Lindalva Amorim, Barra do Corda, 2017).

Fui para Barra do Corda porque o gado que eu tinha vendi tudo! Aí eu peguei minha menina que estava doente [...] levei para o hospital [...] bem magrinha! Aí nós ficamos! Aluguei uma casa. Aí o que foi que aconteceu lá? Os meus netos mais velhos ainda eram pequenos e eu vim da aldeia para a cidade para botar os meninos para estudar! Aí tem um terreno da Funai, que eu fui falar com o Carvalho, que era oficial

⁹⁵ Barra do Corda, na língua tupi, também pode se traduzir por *Umuin*, que significa literalmente “cozinhar na água”.

⁹⁶ Evento ocorrido numa parceria entre o município de Barra do Corda e o governo do Estado do Maranhão. As técnicas e os conhecimentos agrícolas e etnobotânicos dos índios eram o foco do evento.

⁹⁷ Não é o único. Destacam-se ainda como fatores migratórios: o casamento com os *karaiw*, busca por empregos na cidade e problemas de ordem individual e social nas aldeias de origem.

da Funai. Carvalho de quem é o terreno? É da Funai. Está bom. Vai buscar o registro. Aí ele foi buscar lá o registro. Eu quero ficar aqui! Ah está bom! Tu vai tomar de conta aí. Fica aí! Porque com essa vagância lá, está muito feio ali dentro. Eu falei para ele. Está bom! E é onde eu estou vivendo. Porque se eu ficasse na aldeia, eu não sabia como que ia ser. Comendo carne assada de noite [...] no dia plantar a roça: arroz, feijão, algodão. Algodão para tecer a rede de cada um! Os meus netos já plantaram de tudo em quanto: arroz, feijão, melancia. Aí nós viemos para cá. E hoje, eu acho que eles agradecem, porque do jeito que estava para estudar, para educar eles eram mais difícil. A bisavó deles dizia, aqui tem feijão, tem farinha! Ela pegava folha de cheiro-verde e ficava mastigando [...] ela começava a pilar aqui e o pessoal escutava: tá, tá, tá! Nós temos muito serviço, mas não tem é dinheiro! Então vão estudar [dizia a mãe de sr. Zequinha para os bisnetos]. Todos os meninos agora estão bem (Zequinha Pompeu, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

A cidade de Barra do Corda tornou-se um destino para as famílias indígenas que buscavam a melhoria na qualidade de vida. Para os sujeitos que entrevistei na cidade Barra do Corda, a educação escolar tem este significado: o de ser uma ponte que, se atravessada, possibilita o alcance efetivo do bem-estar nos níveis individual, parental e coletivo. Tal mudança verificada na organização social Guajajara, também está ligada à incorporação de outras necessidades culturais aos seus modos de vida, nas relações de contato interétnico, qual sejam: a dependência de obtenção do emprego formal, do dinheiro e das mercadorias. Lindonesa Amorim acrescenta que a educação não é apenas um meio para se ter acesso aos bens e serviços ofertados pelo capitalismo, mas também uma maneira privilegiada através da qual os indígenas Guajajara podem conquistar o respeito moral (status) nas relações com os *karaiw* de Barra do Corda. Declara que os seus filhos sentem orgulho de serem Guajajara e que, em datas comemorativas como no dia do índio, fazem questão de se caracterizar com a pintura e os adereços para participarem das apresentações culturais da escola. Pois para ser indígena Guajajara, como define Maria de Lourdes Pompeu Guajajara, é preciso “apresentar-se como Guajajara”.

Se a situação – de festividade escolar pelo dia do índio – pedir uma representação simbólica do índio genérico, a fim de afirmarem suas identidades as crianças Guajajara assim o farão. Lindonesa Amorim lamenta-se de ser este o maior desafio a ser enfrentado na vida estudantil de seus filhos: o preconceito dos colegas de aula e dos pais destes alunos, por imaginarem que a cidade não é um lugar “apropriado” para os indígenas e que estes deveriam estar “na tribo” e “na selva” vivendo como os seus ancestrais.

Tal qual atesta Viveiros de Castro (2002) em *O mármore e a murta*, a tradição e a memória, tomadas como o mármore identitário edificador da cultura; ao serem convertidas no ser outro que não o seu próprio ser, jamais retornam à forma anterior. O mármore quando transformado não tornará a ser como antes. “Nossa ideia corrente de cultura projeta uma

paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195). A tradição, a identidade e a cultura, entretanto, sejam elas indígenas ou não, longe de serem duras, de formas fixas e refratárias como o mármore, são como a murta, inconstante, por ser a constante metamorfose o primado de sua matéria.

Fig.30 Lindonesa Amorim junto à sua filha, prima e mãe, Maria Rita



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

A educação diferenciada para as populações indígenas é assegurada no artigo 210, parágrafo segundo da Constituição Federal e no artigo 78 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), lei nº 9.394/1996. Estes dispositivos legais garantem, respectivamente, a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, assim como a educação intercultural e bilíngue. Notadamente, a partir dos ensinos médio e superior, por estes níveis de formação, via de regra, não serem ofertados nas aldeias, muitas famílias Guajajara tendem a busca-los nas cidades. Em Barra do Corda, complementam o ensino fundamental e médio e, quando aprovados no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), os indígenas, em sua maioria, ou continuam em Barra do Corda para estudar nos cursos superiores do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), ou partem para estudar nas universidades federal e estadual da capital maranhense, São Luís. Nas famílias dos sujeitos

entrevistados em Barra do Corda, a preferência dos estudantes é pelas formações acadêmicas nas áreas de saúde: medicina, enfermagem, fisioterapia, odontologia, etc. Muitos, assim que terminam os cursos superiores, ingressam nas especializações em saúde indígena, pois entendem que precisam se aperfeiçoar para ofertar um serviço de saúde diferenciada e com mais qualidade. Desde 1999, os serviços de saúde indígena são garantidos pelo Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, em suas redes de Distritos Sanitários Especiais (DSEI), Casas de Apoio (CASAI) e Polos-Base. O subsistema compõe o Sistema Único de Saúde (SUS) e seu trabalho, desenvolvido na articulação entre as Secretarias de Saúde Indígenas (SESAI) e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), está pautado numa abordagem global e diferenciada da saúde indígena, considerando as realidades locais e a especificidade cultural de cada povo.

Na terceira Conferência Nacional de Saúde Indígena (CNSI), realizada no ano de 2001, a questão das políticas de saúde para indígenas em situação urbana foi uma das pautas centrais. No fim, o Ministério da Saúde aprovou uma proposta visando o cadastramento das famílias indígenas “desaldeadas” e a garantia de acesso das mesmas às ações e serviços de saúde diferenciada. Tendo em vista que o acesso aos programas de saúde indígena é uma das maiores dificuldades encontradas pelos índios na cidade, os Guajajara têm na manutenção do elo cultural com as aldeias uma importante estratégia política. Nos casos de problemas de saúde mais simples, procuram os postos de saúde e hospitais da cidade de Barra do Corda. Apenas nos casos mais graves, quando requer um atendimento prioritário, procuram o DSEI/MA e/ou a CASAI para os encaminhamentos de consultas, exames e cirurgias, além da Divisão de Atenção à Saúde Indígena (DIASI) e/ou o Departamento de Atenção à Saúde Indígena (DASI), quando há necessidade de liberação de passagens ou disponibilização de transporte para os centros médicos mais especializados como em São Luís, Teresina-PI, Brasília, São Paulo e outras cidades do centro-sul brasileiro.

A prefeitura de Barra de Corda iniciou no ano de 2017, uma proposta de atendimento especial aos indígenas da cidade. A partir de Programa Saúde da Família (PSF), que é federal, as equipes médicas municipais prestam o acompanhamento às famílias indígenas, nas unidades básicas de saúde e nos seus domicílios. Todo o planejamento de prevenção, recuperação e reabilitação dos pacientes, tem se articulado para considerar as especificidades culturais da saúde indígena. Os professores, *hemu'e har* (aqueles que nos ensinam) ou *purumu'e ma'e* (alguém que ensina as pessoas), os enfermeiros, *puruku'tuk ma'e* (alguém que fura a gente) e os médicos *muhàg kwaw par* (o remédio; aquele que cura, administra medicamentos), são os profissionais de maior prestígio e gozam, por assim dizer, de grande confiança entre os Guajajara. Afirmam que *Mayra* era professor, pois ensinou os indígenas a plantar, pescar, caçar,

fazer redes e até mesmo procriar. Já *Aruwê* foi o primeiro xamã. Foi ele quem ensinou aos xamãs sucessores a arte de curar. Dona Maria de Lourdes, o *tamu'y* Zequinha Guajajara e Alderico Pompeu queixam-se que hoje em dia o xamanismo não tem mais a eficácia de antigamente. Ele funcionava contra as doenças de índio, causadas por *karowara*, cujos antídotos encontravam-se na floresta. Agora é diferente, uma vez que as doenças foram trazidas pelos *karaiw* e a sua cura somente é possível através dos remédios farmacêuticos.

O exercício destas profissões consideradas nobres, está diretamente relacionado à necessidade de suprir as carências e deficiências da educação e do subsistema de atenção à saúde indígena. No entanto, esta é a realidade de uma parcela minoritária dos indígenas Guajajara na cidade de Barra do Corda, que abrange apenas aos sujeitos mais jovens e com maior grau de escolaridade. No cotidiano, não são poucas as dificuldades enfrentadas pelos indígenas para sobreviverem. Para a maioria, sobretudo os mais velhos, a renda é obtida pela agricultura familiar. Por meio do trabalho agrícola, recebem benefícios⁹⁸ – transferência de renda do Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) – do governo federal, via Secretaria de Agricultura Familiar (SAF), do Ministério do Desenvolvimento Agrário. Parte da produção é para próprio consumo das famílias indígenas e os excedentes são comercializados nas feiras de frutas e verduras do mercado municipal de Barra do Corda. Outras formas de angariar renda são os empregos temporários (no comércio e na construção civil, principalmente) e a venda de artesanato. Períodos de eventos como carnaval, festas juninas e, sobretudo a semana do dia do índio, são vistos como oportunidades de aumentar os ganhos e, se possível, colocar em voga as demandas políticas.

⁹⁸ Muitos indígenas da cidade de Barra do Corda são beneficiários de programas de transferência de renda do Governo Federal como: bolsa-família, salário-maternidade, benefício de prestação continuada (BPC), etc.

Fig.31 Artesanato de Edijar Guajajara



Fonte: Arquivo do Autor

Fig.32 Culinária Guajajara em exposição



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

5.2 Pontes para o futuro: demandas socioculturais e a organização política Guajajara na cidade de Barra do Corda

O aumento da população indígena nos centros urbanos do Brasil verificada nos últimos anos, tem relação direta com a problemática da demarcação de terras. Dos aproximadamente 300 mil indígenas das cidades brasileiras, somente um número correspondente a 8% possuem terras demarcadas e/ou homologadas. Os índios Guajajara da cidade de Barra do Corda, ao contrário da maioria dos outros agrupamentos étnicos indígenas, como enfatizei anteriormente, engendram sua existência social nesta dupla dinâmica de territorialidade: aldeia (T.I) x cidade. O que não implica dizer que a histórica luta pela reconquista de suas terras tradicionais, assim como pela autonomia sobre os seus territórios tenha cessado.

A presença do indígena na cidade produz como um de seus efeitos mais imediatos à necessidade de ampliação das demandas por políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Ao mesmo tempo em que a cidade apresenta um cenário de novas oportunidades (mercado de trabalho, formação superior, visibilidade política, social e cultural, comércio, tecnologias, etc.) para a melhoria de vida destes sujeitos, ela implica, proporcionalmente, os impactos deletérios do contato interétnico entre índios e brancos (preconceito, discriminação, exploração, etc.) e o aprofundamento da desigualdade socioeconômica. Os migrantes indígenas das cidades, de uma maneira geral, integram a população mais marginalizada, de baixa renda⁹⁹, formando núcleos indígenas periféricos denominados “aldeamentos urbanos”.

A educação escolar básica, a inclusão nas universidades, a busca por emprego, dinheiro e mercadorias, estão entre as principais alegações dos indígenas Guajajara para o seu deslocamento e constituição de moradia na cidade de Barra do Corda. Os desafios a serem enfrentados na cidade, porém, são muitos, abrangentes e complexamente diversificados. Em Barra do Corda, assim como na maior parte das cidades brasileiras, as políticas públicas diferenciadas, focadas nas especificidades da vida sociocultural de grupos indígenas em condição urbana são deficitárias, raras ou mesmo inexistentes.

Na maioria das vezes, os indígenas da cidade (quanto aos Guajajara de Barra do Corda a situação não é diferente) deparam-se com a incompatibilidade entre suas demandas vitais, calcadas na etnopolítica do grupo – de suas experiências histórico-sociais, valores culturais e aspirações coletivas – e a lógica economicista desenvolvimentista do Estado capitalista-

⁹⁹ Foi possível observar em Barra do Corda a existência de uma pequena parcela de indivíduos e famílias indígenas Guajajara com condições de capital econômico e cultural privilegiadas, muito superiores em relação à realidade experimentada pela grande maioria dos índios na cidade.

colonialista, dominante no meio urbano. De acordo com Lasmar (2008), a escola, a mercadoria, a medicina ocidental, flertados pelos indígenas na cidade, são processos sociais que devem ser compreendidos à luz das concepções indígenas acerca de si próprios (da cultura) e da dimensão do contato interétnico (cosmologias e discursos indígenas sobre os brancos). O direito à cidade no que tange aos povos indígenas, engloba novas formas de pensar a vida, a cultura e os direitos destas sociedades nos diversos contextos urbanos em que se encontram inseridos.

Em verdade, estes são aspectos previstos na Constituição Federal de 1988, que garante o direito às terras originárias, bem como a obrigatoriedade do Estado no reconhecimento aos costumes, tradições, línguas, crenças, à organização, autonomia, autodeterminação e representações próprias dos povos indígenas. Em resumo, estando o indígena onde estiver, dentro ou fora da cidade, o poder público e a sociedade não-indígena devem prezar pelo respeito às suas formas particulares de estar, de pensar e de ser no mundo. Valorizar a diferença cultural como estratégia para o alcance da igualdade social. Tal qual visto e demonstrado neste trabalho, os indígenas produzem conceitos próprios, definições de universo, expressos a partir de suas cosmovisões sobre humanidade, sociedade, história, mudança, política, natureza e cultura.

Na cidade de Barra do Corda, os indígenas Guajajara, tidos como já “civilizados”, “desnaturalizados”, miscigenados, índios não-puros e, conseqüentemente, deslegitimados de sua indianidade, tendem a ser alvos de uma outra tipologia de senso comum preconceituoso que produz uma visão mediante a qual os direitos diferenciados que lhes foram conferidos são interpretados como privilégios. Em meio a tal realidade, o lugar social dos sujeitos Guajajara encontra-se sitiado por um duplo imaginário ideológico dominante a ser ultrapassado: se estão na cidade é porque não são mais índios; se já possuem terras não deveriam estar na cidade¹⁰⁰. As possíveis soluções, por sua vez, passam por caminhos como a organização política dos indígenas na cidade em prol da sua afirmação étnico-identitária, a reorientação da agenda indigenista adequada à emergência dos problemas inerentes à vida na cidade e o desenvolvimento de projetos capazes de assegurar o acesso cada vez mais amplo aos direitos comuns a todos os cidadãos brasileiros. Com efeito, espera-se que este processo de inclusão sociocultural, contribua diretamente em relação ao alcance da equidade social, traduzindo-se na melhoria da qualidade de vida destes sujeitos. Tais mudanças passam pela mobilização da agência política indígena, em articulação com os arranjos sociais não-indígenas. Segundo

¹⁰⁰ Relevante ressaltar que nas posições dos sujeitos indígenas, não são eles, os Guajajara, quem estão chegando em Barra do Corda; foi, ao inverso, a cidade que tomou o espaço de antigos territórios e cresceu em direção às atuais terras demarcadas. Assim, sob este ponto de vista, não são os indígenas quem estão ocupando uma cidade não-indígena, senão a cidade indígena que tem sido retomada pelos seus verdadeiros donos.

Albert (2002), se o discurso político indígena se limita à reprodução das categorias de pensamento ocidental, fica reduzido a uma retórica vazia; se, por outro lado, fica indexado exclusivamente aos sistemas cosmológicos¹⁰¹, não escapará ao solipsismo cultural. Seu êxito depende da articulação entre os diferentes idiomas políticos.

No cenário (macro e micro) político do indigenismo brasileiro, as retóricas indígenas operam na forma de um discurso-ação que visa construir estratégias de intervenção e fortalecer os planos de ação, a partir de práticas e representações relacionadas à história do contato com o branco. Isto posto, visa redirecionar as relações sociais nas situações interétnicas às quais o discurso-ação faz referência (GALLOIS, 2002). Neste espaço do político em um processo permanente de gestação, os grupos étnicos ameaçados pelo modelo de crescimento econômico global, engajaram-se em diferentes movimentos de resistência baseados na reivindicação de identidades e novos territórios, interferindo diretamente na formulação de projetos cujo caráter está impresso nos emblemas do preservacionismo natural e cultural (ALBERT, 2002). Deste modo, no cerne arquitetural das frentes ecopolítica e etnocultural, os discursos indígenas pretendem veicular suas demandas societárias de: participação econômica, sustentabilidade ambiental, terra, saúde, educação, afirmação étnica, etc.

Na sua longa e consolidada história de lutas, uma das prioridades do movimento dos indígenas Guajajara, com relação a aceleração dos fluxos migratórios das aldeias para a cidade de Barra do Corda, é a fundação de um conselho de caciques locais e a criação de uma associação dos indígenas moradores da cidade, cuja a finalidade seja a de discutir, problematizar e propor soluções às questões sociais que envolvem os índios Guajajara em situação urbana e representa-los nos níveis municipal, estadual e federal, defendendo os seus interesses e demandas político-sociais específicas. Esse foi um dos temas debatidos em uma assembleia de lideranças Guajajara realizada no sábado, 15 de julho de 2017, na T.I Canabrava. As lideranças da cidade se mostravam bastante preocupadas com a ausência de uma organização que os represente na luta pelos seus direitos. Outras pautas elencadas na reunião, no tocante a situação dos indígenas localizados nas áreas urbanas foram: o aprofundamento do contato com os brancos, que segundo eles tem influenciado mudanças culturais muito drásticas, sobretudo na vida dos mais jovens; a questão das políticas de afirmação cultural e identitária; o

¹⁰¹ A retóricas do contato indígena compreendem um denso sistema de coordenadas da alteridade interétnica. Através de conceitos que estão em disputa, os indígenas buscam falar de si mesmo como um outro, através do outro – não apenas como um outro externo, contrastivo. Este outro indígena constitui-se a si mesmo enquanto sujeito, no intercontexto cultural do contato interétnico, de identidades relacionais, interseccionais, que se encontram a disposição e negociação entre o “eu-outro” e os “outros-Outros”, em um processo mútuo de internalização.

acesso à saúde básica diferenciada, para que os indígenas que estão na cidade não precisem deslocar-se até a aldeia; além da ideia de fundar escolas indígenas nas cidades.

Os temas da reunião foram subdivididos em quatro interfaces sequenciais: primeiramente centraram o foco no eixo temático educação-cultura; em segundo lugar, discutiram-se as demandas relativas às terras indígenas; em terceiro lugar, talvez o mais crítico, abordaram os dilemas da saúde indígena; ao final, deslocaram as análises para a reflexão sobre o papel do movimento e das organizações políticas indígenas.

Quanto à educação, a ênfase estava nos processos de seleção das universidades. Os indígenas reivindicam um maior rigor na certificação da etnicidade¹⁰² por parte das universidades federal e estadual do Maranhão, nas seleções via sistema de cotas. Outro ponto levantado, é a questão da formação dos professores da educação indígena, sobretudo dos professores não-indígenas, que segundo as lideranças das aldeias, tem grande dificuldade em equiparar o ensino às especificidades da cultura indígena, além de desconhecerem a língua nativa.

A preocupação com os territórios, por sua vez, tem a ver com a instalação das redes de distribuição de energia da Eletronorte (Centrais Elétricas do Norte do Brasil). Os indígenas Guajajara defendem que a implantação deste e de outros projetos neoliberais de grande porte nas áreas indígenas, como é o caso da BR-226, tem relação direta com a degradação da vida social (muitas famílias Guajajara vivem em condições de mendicância nesta rodovia) e o quadro de empobrecimento nas aldeias; o que tem favorecido as migrações indígenas para as cidades. Com isso, o movimento indígena Guajajara exige a compensação financeira do governo federal pela intervenção ambiental, na forma de royalties; e ainda a contrapartida social, em projetos voltados para a produção econômica de subsistência nas aldeias.

No tocante à saúde, foram feitas severas críticas à atual gestão da SESAI e do DSEI no estado do Maranhão. Dentre os problemas foram ressaltados: as deficiências no pronto-atendimento e no controle epidemiológico, a morosidade nos tratamentos de saúde, os longos prazos de agendamento para as consultas e exames acumulados, a indisponibilidade de passagens para o deslocamento de pacientes do polo-base para outros centros hospitalares, a precariedade na infraestrutura de atendimento, como ocorre na CASAI, com a falta de medicamentos e insumos básicos, etc. Contudo, as lideranças Guajajara concluíram que as organizações indígenas como a COAPIMA e o CONDISI não estão representando o povo indígena Guajajara de maneira satisfatória; e esta foi a mola propulsora para a fundação, com a

¹⁰² Um dos principais conceitos problematizados por Barth (2011)

anuência de mais de duzentos caciques Guajajara, de uma nova associação política – O Conselho Supremo dos Caciques Guajajara¹⁰³.

Os princípios de atuação deste conselho serão: a descentralização do poder político, tendo em vista que cada cacique fora legitimado pelas comunidades dos diferentes territórios, e atuarão em coordenação com as suas respectivas demandas, privilegiando acima de qualquer circunstância, o interesse do todo; a democratização do poder decisório, pois o conselho convocará, sempre que for pertinente, reuniões na forma de colegiado, para discutir os problemas da política indigenista e consultar a comunidade, deliberando as decisões mediante o consenso coletivo; fortalecer a identidade política do povo Guajajara, que sempre foi referência na luta pela efetivação dos direitos dos povos indígenas ao longo da história; realização das assembleias nos territórios indígenas, como símbolo de respeito à soberania das representações indígenas sob às demais autoridades públicas/políticas; e articulações múltiplas com as diversas autarquias federais, estaduais e municipais, objetivando desenvolver a participação mútua na implementação de qualquer projeto relacionado à educação, saúde, cultura, práticas desportivas, etc.

A atuação do movimento Guajajara constitui-se como o reflexo de um movimento mais amplo cuja participação dos indígenas na arena política do Brasil faz-se cada vez mais intensa e significativa. Mais do que simplesmente moldar-se ao modelo legislativo indigenista então vigente, os indígenas buscam recriar a estrutura de poder, através de uma política de emancipação em que eles próprios, os sujeitos, são os agentes transformadores; outrossim, legitimarem-se como os principais protagonistas na “pavimentação dos caminhos” que lhes levam ao futuro; e auferirem o reconhecimento universal dos seus próprios modelos de existir, seja na aldeia, na cidade ou em qualquer outra espacialidade.

A ideia de que os grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo foram considerados misturados e extintos. Não é o caso de desconsiderar a violência do processo de conquista e colonização. A mortalidade foi altíssima, inúmeras etnias foram extintas e os grupos e indivíduos que se integraram à colônia ocuparam os estratos sociais mais inferiores, sofrendo preconceitos, discriminações e prejuízos incalculáveis. Apesar disso, no entanto, encontraram possibilidades de sobrevivência e souberam aproveitá-las (ALMEIDA, 2010, p. 23).

¹⁰³ Essencial considerar que a formação do Conselho Supremo dos Caciques Guajajara também surge de disputas políticas internas entre os próprios indígenas.

Em linhas gerais, o futuro da questão indígena no Brasil – o vir-a-ser e o vir-a-ver indígena¹⁰⁴ –, passa pela criação e o desenvolvimento de políticas públicas heteróclitas focalizadas no âmbito das comunidades indígenas em contexto urbano. Além disso, é preciso ter em mente que, na perspectiva dos interesses indígenas, o direito à cidade não se vislumbra em detrimento do direito às suas terras ancestrais, mas em complementaridade, em composição e em consonância a este. Como reflete Carneiro da Cunha (2012), trata-se de reconhecer os índios, primeiros habitantes do território brasileiro, enquanto os senhores destas terras.

¹⁰⁴ “Culturas são entidades vivas em fluxo. Quando se fala do valor da sociodiversidade, não se está falando em traços e sim de processos” (Carneiro da CUNHA, 2012, p. 138).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O modo indígena de habitar a cidade está imerso numa malha de múltiplos símbolos, significados, representações, narrativas e temporalidades; sendo estes habitares ou artes de viver, emoldurados na textura das práticas cotidianas, nos exercícios de memória social e individual, na ritualização da identidade étnica, nas performances e corporalidades dos sujeitos e na dimensão das relações sociais, a saber, da alteridade.

O tempo da aldeia interpenetra-se ao tempo da cidade, tornando-se o uno multiplicado (unidade pluralizada de desejos e singularidades) dos sujeitos de memória. Sem querer ser redundante, na vida vivida na cidade de Barra do Corda, pelos indígenas Guajajara, são os desejos de memória o fio condutor das experiências sociais – elaboradas num contexto de intenso contato interétnico – e das identidades; potências do ser em (per)curso.

A identidade-lugar, longe de circunscrever um abstrato e limitado sentimento de pertença a um lugar específico (cidade, aldeia), constitui-se como uma referência político-discursiva às variáveis historicizadas indígenas de transterritorialidade (dos territórios como lugares de origem étnico-cultural, de identidades causa, em um movimento constante, perseguindo o fluxo no tempo-espço), para além dos lugares (desterritorializados-reterritorializados) em que os indígenas estão ou estiveram no passado.

As identidades, não posso me abster ou perder de vista tal questão, são expressões políticas do grupo étnico social – gramáticas do político –, na medida em que se refletem a partir da perspectiva da busca por reconhecimento, visibilidade, quer dizer, da luta pela afirmação social dos atores coletivos organizados (a comunidade política) em dadas realidades. O processo identitário entrecorre ao direito à identidade e a todos os outros direitos a ele recíprocos. A identidade está em disputa no descompasso de um campo de relações de poder no qual estão envolvidos de um lado os pareceres e critérios das leis estatais, e de outro, as políticas de identidade do grupo social.

Assim, as mesmas narrativas de memória que mitificam/historicizam o passado na aldeia e idealizam/autenticam a identidade, são paralelamente, um ato político que denuncia a posição social de sujeitos dos indígenas Guajajara (condição) em Barra do Corda, confrontada à dos demais cidadãos (permanência), e justifica, pelo menos em certo sentido, os múltiplos matizes cosmopolíticos que impeliram a transferência da aldeia para a cidade (presença). *Condição* de existir dignamente como pessoas; *permanência* da identidade étnica, visibilizada nas relações de contato interétnico, qual seja, na diferença; e a *presença* do sujeito indígena na cidade, em busca do direito de continuar existindo como ele é; um índio Guajajara.

A cidade revela as experiências pelas quais as pessoas ressignificam, transformam e se apropriam da realidade espaço-social; maneiras de ver, pensar, sentir, experimentar a cidade, em outras palavras, a cidade manifesta-se como a expressão nunca acabada das variadas formas do “viver a cidade” pelos sujeitos que nela habitam (“viver na cidade”) e nela imprimem suas marcas (“ser na cidade”).

Na cidade indígena de Barra do Corda, em um trânsito permanente, os Guajajara compartilham os mundos e realidades possíveis com os outros diferentes deles mesmos, os *karaiw* como nomeiam. No movimento de suas relações diárias, de diálogo interétnico, a cidade indígena recria-se, ganha novos contornos, caracteres indígenas. Nas praças, nas ruas, no mercado popular, no centro comercial, nos espaços de lazer, na prefeitura, ou na Funai, os Guajajara acionam, reproduzem, assumem (ou não) suas identidades, evocando dimensões culturais e sociocosmológicas que lhes são próprias; formas particulares de estar e de ser na cidade. Seus rituais, seus mitos, suas artes, suas memórias, são desvelados por meio de táticas identitárias: elementos que entronizam políticas afirmativas dos sujeitos na vida social urbana.

Todavia, Barra do Corda, pelo menos do ponto de vista dos não-indígenas e de suas classes dominantes – apesar de sua identidade histórica indianizada –, é uma cidade que ainda não se encontra totalmente consciente da sua indianidade. As imagens estereotipadas do índio natural genérico continuam a prevalecer e a imensa maioria dos sujeitos indígenas continuam à margem da sociedade em geral; situação que de maneira alguma pode ser negada, camuflada.

Como alento, mudanças positivas têm sido alavancadas gradualmente, impulsionadas pela força dos movimentos político-sociais indígenas. A agência política dos indígenas na cidade, ora articulados à esfera governamental indigenista ora em oposição e confrontação a esta, tem contribuído sobremaneira na construção do lugar social dos indígenas na cidade, o que significa estabelecer pontes para um futuro de mais dignidade, respeito e cidadania.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. “Situação etnográfica” e Movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**, 15(1), 129-144, 2014.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

BAINES, Stephen. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, v.2, n.7, p.15-17, 2001.

BARNES, J.A. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

BRANDES, Galeno Edgar. **Barra do Corda na história do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1994.

BRASIL, Marília; MAINBOURG, Evelyne Marie Therese; TEIXEIRA, Pery. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia. **Cardeno CRH**, v.22, n.57, p.531-546, 2009.

BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando “amigos de amigos”: redes sociais, manipuladores e coalizões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987.

BORGES, Jóina Freitas. **Os senhores das dunas e os adventícios d’além-mar**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2010.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva (org.). **Moradores da maloca grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Boa Vista (RR): EDUFRR, 2016.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

COELHO, Elizabeth, Maria Beserra Coelho. **Territórios em confronto: a dinâmica pela terra entre os índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.

CROCKER, William. **Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma tribo da chapada maranhense**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009.

- CRUZ, Olímpio Martins da. **Caiuré Imana: o cacique rebelde**. Brasília: Thesaurus, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão**. São Paulo: Ed. USP, 1975.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DESCOLA, Philippe. Além da natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v.3, n.1, p. 7-33, 2015.
- _____. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fieis: História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.
- FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tumpinambá**. São Paulo: Hucitec, 1989.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. “Nossas falas duras”: discurso político e auto-representação Wajãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- GALVÃO, Eduardo. **Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingú**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu Nacional, 1996.
- _____; WAGLEY, Charles. **Os índios Tenetehara**. Brasília, DF: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura, 1961.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- _____. “Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita”. In: **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, pp. 11-39.
- GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**. Vol. 10 (1), pp. 161-173, 2006.
- GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história: O povo Tenetehara em busca de liberdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- JIMENES, Amilcar; SILVEIRA, Marcos César Borges da. Domesticando a cidade: ser Tikuna na Manaus contemporânea (1980-2014). **História Oral**, v.18, n.1, p. 147-167, 2015.

LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto rio Negro. **Mana**. Vol. 14. n.2. 429-454, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude-Lévi. **Do mel às cinzas**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 2012.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. Brasília, DF: Brasiliense, 1979.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Tikuna. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

PALADINO, Mariana. **Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre jovens indígenas Tikuna, Amazonas**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.20, n.42, p. 377-391, 2014.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, p.200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. **Ciências Humanas**, v.4, n.2, p.261-275, 2009.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

PULMAN, Bertrand. Por uma história da noção de campo. **Cadernos de Campo**, n.16, p.221-232, 2007.

RIBEIRO, Berta G. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2000.

SÁ, Rodolpho Rodrigues de. **“Nunca deixamos de ser índio”: educação escolar e experiência na(da) entre os Ramkokamekrá-Kanela**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2009.

SARMENTO, Ismatônio de Castro Sousa. **Entrevistas concedidas na pesquisa de campo ao pesquisador**. Barra do Corda, 2017.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana**. 3(1). 41-73. 1997.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1974.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____; DAMATTA, Roberto; SEEGER, Anthony. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987.

ZANNONI, Cláudio. **Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília, DF: Cimi, 1999.