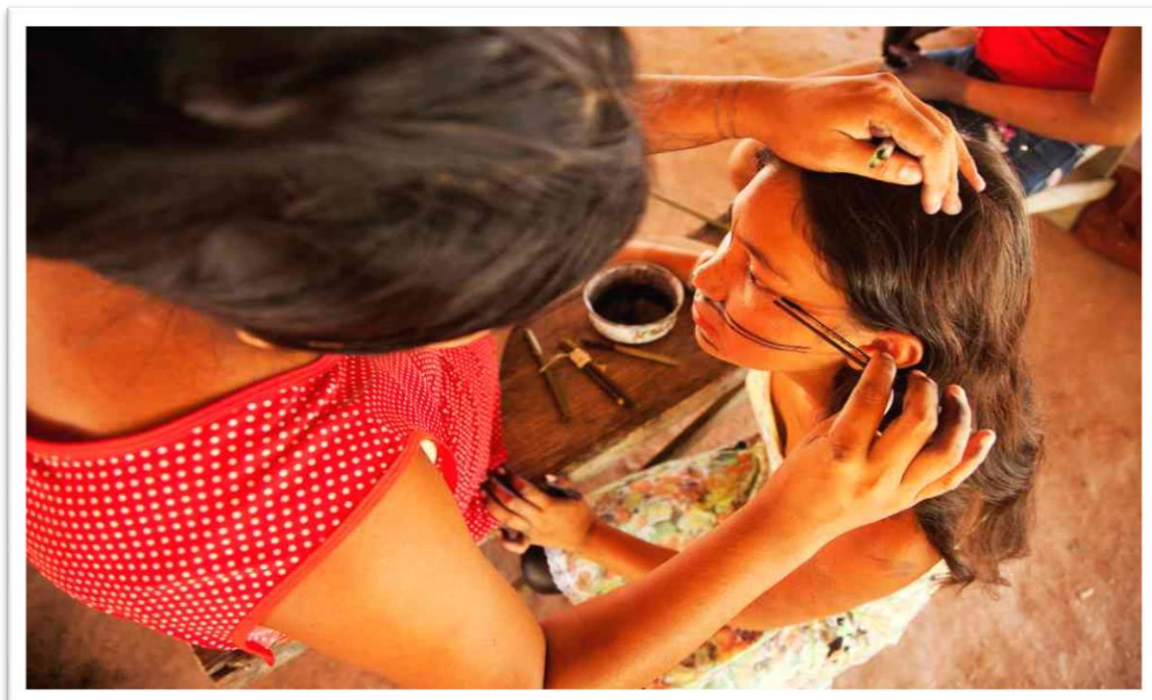




**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

ANA SHIRLEY PENAFORTE CARDOSO

MULHERES TEMBÉ-TENETEHARA:
Entre saias, memórias, subjetividades e fotografias



BELÉM-PA

2023

ANA SHIRLEY PENAFORTE CARDOSO

MULHERES TEMBÉ-TENETEHARA:
Entre saias, memórias, subjetividades e fotografias

Texto apresentado como requisito para defesa de Tese de Doutorado em Antropologia ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Denise Machado Cardoso

ANA SHIRLEY PENAFORTE CARDOSO

MULHERES TEMBÉ-TENETEHARA:
Entre saias, memórias, subjetividades e fotografias

Texto apresentado como requisito para defesa de Tese de Doutorado em Antropologia ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Denise Machado Cardoso

Aprovada em: __/__/____

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Denise Machado Cardoso
Orientadora (PPGSA/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Cláudia Leonor López Garcés
Examinadora interna (PPGSA/UFPA e Museu Emilio Goeldi)

Prof.^a Dr.^a Maria Angelica Motta Maués
Examinadora interna (PPGSA/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Katiane Silva
Examinadora externa (PPGA/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Vanderlúcia da Silva Ponte
Examinadora externa (PPLSA/UFPA)

Prof.^a Dr.^a Lusia Dantas
Examinadora interna (PPGSA/UFPA) - suplente

Prof.^a Dr.^a Maria Luzia Miranda Álvares
Examinadora externa (GEPEN/UFPA) – suplente

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBDSistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P397m Penaforte Cardoso, Ana Shirley.
Mulheres Tembé-Tenetchara : Entre saias, memórias,
subjetividades e fotografias / Ana Shirley Penaforte Cardoso. —2023.
222 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Denise Machado Cardoso
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia, Belém, 2023.

1. Tembé. 2. Indígena Mulher. 3. Fotografia. 4.
Colonialidade do olhar. 5. Amazônia. I. Título.

CDD 301

AGRADECIMENTOS

Ao finalizar esta pesquisa, preciso agradecer às pessoas que me acompanharam, ajudaram, acolheram, acreditaram e torceram por mim durante esta longa jornada. Com o incentivo e a presença de cada um de vocês, este percurso tornou-se mais leve e possível. São muitos nomes, muitas histórias, muitos compartilhamentos e aprendizados, que tentarei resumir nas breves palavras a seguir. Estou certa, no entanto, que tais palavras não darão conta de toda minha emoção, afeto e carinho, apenas resumem uma parte de minha gratidão por vocês existirem e fazerem parte deste sonho e da minha vida.

Agradeço aos meus pais, pessoas que me inspiram, pela força e determinação. Eles me deram amor, a base sólida para que eu pudesse caminhar sem medo e plantar sonhos. Agradeço, especialmente, à minha mãe, minha referência de mulher a quem admiro infinitamente. Sua simplicidade e sabedoria são dádivas que cultivo no meu jardim de afetos.

Agradeço às minhas irmãs, Célia, Suely e Paula. Com vocês, divido minhas melhores e doces memórias. Vocês são mulheres maravilhosas, sempre estiveram comigo, acreditaram em mim e não me deixaram desistir.

Agradeço aos meus sobrinhos, Allan, Adan, Lucas, Lanna e ao pequeno Kaleb, vocês trazem mais cor, suavidade e poesia para minha vida.

Agradeço à Frida, minha filha de patinhas, que divide comigo as horas de escrita, a companhia mais serena, presente e essencial neste processo.

Agradeço à minha avó Maria (in memoriam), que me contou muitas histórias e assim me apresentou o mundo das palavras e das imagens, o mundo dos sonhos, colorindo meus sentidos afetivos.

Agradeço ao meu amigo Will, que viveu comigo parte das dúvidas e incertezas dessa caminhada e nem por um minuto soltou a minha mão. Obrigada pela presença sempre tão constante e acolhedora. Obrigada pelos longos cafés, pelas risadas e por trilhares comigo pelos caminhos do afeto, da pesquisa e da docência.

Agradeço ao meu querido amigo Vasco, que preenche meu mundo com sua poesia, obrigada por compartilhar sua arte, vinho e amizade.

Aos meus queridos amigos, Nelson, Avelina, Tatiana, Danuta, Loanda, Gisele, Flávio, Jorge e Robson, que dividem comigo papos cabeça sobre política e poesia, sempre cheios de alegria e amizade. Obrigada pela companhia carinhosa e tão necessária. Obrigada por compartilharem comigo a dor e a delícia da vida acadêmica.

Agradeço ao grupo Visagem, em especial, à Leila, Denise Sá, Tharyn, Miltinho e Alessandro, pela acolhida, discussões e projetos tão urgentes e necessários à pesquisa com/sobre imagem na Amazônia. Agradeço, em particular, à Cris, à Evelyn Xipaya, ao Felipe Bandeira e ao Felipe Damasceno, que me acompanharam durante as oficinas de fotografia na TIARG. Sem a contribuição de cada um de vocês, certamente, o projeto ficaria incompleto...

Agradeço ao Grupo de Estudos Sobre Populações Indígenas (GEPI), pela significativa contribuição aos estudos antropológicos com povos originários na Amazônia.

Agradeço aos meus companheiros de turma. A força e a dedicação de cada um de vocês me inspiraram e ajudaram-me a chegar até aqui.

Agradeço às minhas amadas professoras, Voyner, Cláudia, Édna, Carmem, Kátia, Luciana, Edila, Maria José, Luciana, em especial, à minha orientadora, Denise Cardoso, mulher inspiradora, que me deu apoio e acreditou em mim desde o início deste projeto. Sua paciência e elegância foram luz e leveza nesta caminhada, que guardarei, carinhosamente, por toda a minha existência. Obrigada pelo ensinamento, direcionamento, generosidade e por não soltar a minha mão. Agradeço às professoras, Cláudia, Júlia e Luciana, que fizeram parte da minha qualificação. A contribuição de vocês foi fundamental para o fechamento deste texto. Gratidão!

Agradeço ao querido professor Heraldo, pelos ensinamentos e pelo legado construído no PPGSA. Agradeço, especialmente, à professora Angelica, a quem devo todo o carinho e acolhida recebidos nos encontros com cafés, com epistemologias e com afeto. Agradeço pelo aceite em participar da defesa desta pesquisa. Agradeço pelas fotografias do céu azul, com nuvens cheias de carneirinhos para enfeitar os meus dias e me levarem de volta no tempo, quando eu sonhava na janela. Levarei para vida seus ensinamentos, delicadeza e sensibilidade. Levarei comigo também os encontros com as 'meninas' do Seminário Angel, mulheres belíssimas e intelectuais inspiradoras, Ana, Telma, Wall, Amora, Sônia, Elzalina, Avelina, Pérola, Leila, Heloiza e Terezinha.

Agradeço ao Pedala Mana, sobretudo, à Ruth, Bia, Luiza, Silene, Nazaré, Rejane, Renata, Marcia Bezerra, Marcia Braga, Lane, Laura Miglio, Laura Quaresma, Maili, Milana, Daniele, Danny, Nayane, meu grupo de pedal, que me proporciona rolês incríveis pela cidade e altos papos sobre feminismo, meio ambiente, diversidade e sobre o direito à cidade. A presença de vocês, na minha vida, tornou essa jornada mais suave.

Agradeço à querida Juliana pela leitura delicada, precisa e carinhosa.

Agradeço à Ivânia, que me incentivou, sonhou e acompanhou-me na primeira fase desta pesquisa e dividiu comigo a dádiva da última conversa com a cacica Verônica Tembé, falecida em 2013.

Agradeço aos professores de Pilates, Bruno e Camila, que cuidam de mim e que me proporcionam voos extraordinários no neopilates e as desafiadoras corridas de rua. Agradeço, também, à Jessica pelo acompanhamento nutricional à Vanessa, à Quarella, à Laura, à Maria e à Claudia, pela amizade, cumplicidade e pelo carinho diário.

Agradeço ao meu filho Paulo, que me traz equilíbrio, luz e alegria. Com você, aprendi o significado do amor e da vida, sem você, tudo ficaria sem brilho e sem sentido. Agradeço à Georgia, que também faz parte da família e do meu coração.

Agradeço ao povo Tenetehara da TIARG, que me deu acolhida e dividiu comigo suas histórias e saberes. Obrigada por me deixarem aprender com vocês e partilhar dessa cultura lindíssima, para a qual dedico toda minha admiração e respeito. Agradeço a todos e a todas as crianças, especialmente, à cacica Verônica (in memoriam) e ao Pajé Lourival, à comadre Kuza'í e ao Nono.

Obrigada, professor Bewãri e Pirá. Agradeço à dona Francisca, à dona Paulina, à América e ao Kate. Agradeço ao Cacique Naldo e à Nazaré, ao Piná e Lurdes, à Katia, à Tyi e ao Félix Tembé. Obrigada, também, à pequena Tekwena, minha afilhada. Obrigada por me deixar fazer parte da sua história, vê-la crescer e continuar a defender seu Território como sua mãe e avó.



RESUMO

Esta tese é resultado de uma pesquisa etnográfica com Indígenas mulheres do povo Tembé Tenetehara, que vive na Terra Indígena Alto Rio Guamá, TIARG, localizada no estado do Pará. O estudo parte de vivências e da observação em campo com a liderança cultural Kuzà'í, a pajé Francisca e com informações sobre a trajetória da capitã Verônica Tembé, falecida em dezembro de 2013. A pesquisa utilizou a fotografia como um elemento de interação e análise, com a qual elaborou uma etnografia à luz da antropologia visual. O objetivo desta articulação teórico-metodológica foi observar as convergências entre os enunciados verbais e visuais, que possibilitem compreender a produção historicamente construída sobre povos indígenas forjando uma identidade, a partir da ótica de colonialidade, conceito que se distancia do modo como os próprios indígenas observam seu cotidiano. Buscou-se assim refletir sobre uma imagem simbólica construída historicamente do que seria uma mulher indígena e analisar aspectos dessa produção imagética que se conflita com o olhar dos indígenas, cuja apreensão se distancia bastante da versão que os próprios indígenas têm sobre si mesmos. Busquei analisar as subjetividades entre as mulheres Tenetehara em meio às práticas culturais e às movências históricas do seu Povo, que os singulariza, diante das 305, Povos Indígenas que vivem atualmente no Brasil, das quais possuem 275 línguas 'loais' (IBGE, 2010), estas informações e as observações do campo possibilitam notar a generalização imposta historicamente a Povos Indígenas no país, prevalecendo, uma ideia da "índia" e do "índio", em uma espécie de matriz eurocêntrica, marcada pelo exotismo, que desconsidera as particularidades destes povos, horizontalizados em uma perspectiva de colonialidade do poder, de dispositivo colonial que atravessa a história e encontra eco na contemporaneidade. Evidencio o protagonismo das indígenas mulheres, a partir do conceito de corpo-território (CELENTANI, 2014; XAKRIABÁ, 2018; KARIPUNA, 2021), que atravessa seus modos de vida. A imagem aqui é concebida como um instrumento de conhecimento, de memória, de percepção do corpo destas mulheres em meio a seus espaços de lutas, de direitos e de conquistas que é o Território, nos distanciando da matriz imposta e marcada pela colonialidade do olhar.

Palavras-chave: Tembé, Indígena Mulher, Fotografia, Colonialidade do olhar, Amazônia

ABSTRACT

This thesis is the result of an ethnographic study about indigenous women from the Temb  Tenetehara people who live in the Alto Rio Guam  Indigenous Territory (TIARG) in the state of Para, Brazil. This research draws on fieldwork experiences and observations with cultural leader Kuz 'i, shaman Francisca, and information about the late chief Veronica Tembe's life, who passed away in December 2013. This study uses photography as a tool for interaction and analysis, creating ethnography through visual anthropology lens. This theoretical and methodological approach goal was to observe the convergences between verbal and visual statements that enable us to understand the historically constructed indigenous people identity production from the coloniality perspective, a concept that diverges from how the indigenous themselves perceive their daily lives. This study seeks to reflect on the indigenous women historically constructed symbolic image and analyze this imagistic aspect production that conflict with the indigenous people perspectives, whose comprehension of themselves differs considerably from the version imposed by outsiders. The thesis aims to analyze the Tenetehara women subjectivities in their cultural practices and the historical society movements' context, which distinguish them from the 305 indigenous people currently living in Brazil, with 275 having "local" languages (IBGE, 2010). These field observations and informations allow us to recognize the historical generalization imposed on indigenous populations in the country, which perpetuates an Eurocentric "Indian" identity, marked by exoticism and neglects these people particularities. This identity is a coloniality power result, a colonial device that permeates history and resonates in contemporary society. Thus, this thesis aims to examine the indigenous women protagonism, using the body-territory concept (CELENTANI, 2014; XAKRIABÁ, 2018; KARIPUNA, 2021), which is a central element of their way of life. These women bodies' images within their struggles, rights, and achievements are conceived as an instrument of knowledge, memory, and perception, which are embodied in the Territory, distancing us from the imposed matrix and the coloniality gaze.

Keywords: Temb , Indigenous Women, Photography, Coloniality Gaze, Amazon.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa TIARG/FUNAI	25
Figura 2 – Rio Fotografia: Gecy Temb�.....	39
Figuras 3 e 4 – Futebol de mulheres I e II	42
Figura 5 – Kuza’� amarrando pena	48
Figuras 6 e 7 – Verônica Temb� – Festa do moqueado (1996) e Verônica Temb� – Festa	50
Figura 8 – Verônica Temb� – Festa do moqueado (1996)	50
Figuras 9 e 10 – Kuza’� e o borboleta azul e Kuza’� e a Tekwena	56
Figura 11 – Proibi�es na parede da casa de Kuza’�	58
Figuras 12 e 13 – Kuza’� fazendo a pintura corporal e Maracás prontos	62
Figuras 14 e 15 – Kuza’� sobe na cuieira e Registros de maracá saia e fotografiae Kuza’�... 62	
Figura 16 – Francisca Temb�	63
Figura 17 – Estrada de chão	70
Figura 18 – Ramada – Aldeia Cajueiro	72
Figuras 19 e 20 – Beira do rio – Aldeia e barco 1 – Aldeia Cajueiro.....	73
Figura 21 e 22 – Constru�o de palha – e Bicicleta – Aldeia Cajueiro	73
Figura 23 – Caminho – Aldeia Cajueiro.....	74
Figura 24 e 25 – Embarca�es e Prainha – Aldeia Cajueiro	74
Figura 26 – Povo da aldeia <i>Teko Haw</i>	77
Figura 27 – Aldeia <i>Teko Haw</i> I	79
Figuras 28 e 29 – Constru�o – <i>Teko Haw</i> e Aldeia <i>Teko Haw</i> II	79
Figura 30 – Verônica Temb� – Aldeia <i>Teko Haw</i>	81
Figura 31 – Lourival Temb� – Aldeia <i>Teko Haw</i>	81
Figura 32 – Entrada da Aldeia Sede	82
Figura 33 – Cotidiano – Aldeia Sede	82
Figura 34 – Desenho do mapa da Aldeia Sede	85
Figura 35 – Lourdes Temb� com seu filho Ituaço	90
Figura 37 – Caça/veado – Aldeia Ituaço	91
Figura 39 – Descampado	93
Figura 39 – Entrada para TIARG por Capitão Poço	105
Figura 40 – In�cio da “Estrada da frente” – Entrada para TIARG por Capitão Poço.....	105
Figura 41 – Mapa COIAB	106
Figura 42 – Protesto.....	129
Figuras 43 e 44 – Teo e Kuz� Ta’é e Ywyr� subindo no açaizeiro.....	131

Figuras 45 e 46 – Ywtu e Pirá	132
Figura 47 – Caça.....	132
Figura 48 – Pai e filha com uma cobra.....	134
Figura 50 – Geci e Teo	134
Figura 51 – Mata	142
Figura 52 – Banho do Igarapé	146
Figuras 53 e 54 – Rio Guamá – Aldeia Sede.....	146
Figuras 55 e 56 – Kuza’í lavando envira no Igarapé e Thyi banhando seu filho no Rio Guamá	147
Figura 57 – Mapa TIARG	151
Figura 58 – Takamuy Tembé no <i>Facebook</i>	168
Figura 59 – Afilhado – Aldeia <i>Teko Haw</i> (setembro de 2019)	173
Figuras 60 e 61 – Avó e neta lavando roupa e louça no rio e Crianças brincando na goiabeira	174
Figuras 62 e 63 – Crianças correndo na aldeia e Crianças cortando cipó	174
Figuras 64 e 65 – Criança descobrindo os segredos do urucum e Criança participando de ritual	174
Figura 66 – Piraywa dançando com sua filha na festa das crianças	176
Figura 67 – Detalhe do corpo de criança banhado com o jenipapo.....	176
Figura 68 – Mães com seus filhos pequenos na festa das crianças	176
Figuras 69, 70 e 71 – Tia pinta a menina (A), Tia pinta a menina (B) e Mexendo a panela..	181
Figuras 72 e 73 – Parentes ralando a mandiocaba e Mãe pinta a menina	181
Figura 74 – Festa do moqueado 2018 (A)	185
Figura 75 – Festa do moqueado 2018 (B)	185
Figura 76 – O menino e o açazeiro.....	192
Figura 77 – Índia Tapuia	197
Figura 78 – Índia do Pará	200
Figura 79 – Tuíra Kayapó protesta contra Belo Monte.....	204
Figura 80 – Ana Terra Yawalapiti no Acampamento Terra Livre	205
Figura 81 – Desocupação em Manaus	206
Figuras 83 e 84 – Célia Tembé de vestido e Célia Tembé com saia de envira	211

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
CAIP	Companhia Agroflorestal e Industrial do Pará Ltda
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
FUNAI	Fundação Nacional do Povos Indígenas
GEDAI	Grupo de Pesquisa Mediações e Discurso com Sociedades Amazônicas
GEPI	Grupo de Estudos Sobre Populações Indígenas
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Terras Indígenas do Brasil
LBA	Legião Brasileira de Assistência
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
PPGL	Programa de Pós-Graduação em Letras
PPGSA	Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
SEJUDH	Secretaria de Estado, de Justiça e Direitos Humanos
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SESPA	Secretaria do Estado da Saúde do Pará
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UEPA	Universidade Estadual do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNEB	Universidade Estadual da Bahia
TI	Terra Indígena
TIARG	Terra Indígena Alto Rio Guamá

SUMÁRIO

NO CLARÃO DA BACIA DE JENIPAPO.....	14
TECENDO CAMINHOS: UMA INTRODUÇÃO	17
SÃO AS MULHERES QUE FAZEM: SOBRE O TEMA E SEUS ATRAVESSAMENTOS	21
CAPÍTULO I	40
1.1 Três indígenas mulheres da TIARG: amarrando penas, histórias e saberes.....	40
1.2 Sobre mulheres sujeitas.....	40
1.3 Marcadores culturais entre os Tenetehara: breves considerações sobre gênero 43	
1.4 Verônica Tembé: uma mulher cacica	50
1.5 Kuza’í Tembé: uma voz que ecoa nas aldeias da TIARG.....	56
1.6 Francisca Tembé: uma mulher Pajé	63
1.7 Sobre o campo	67
1.7.1 Primeira viagem a campo: Aldeias do Gurupi	69
1.7.2 Aldeias do Guamá	82
2 CAPÍTULO II.....	94
2.1 Apontamentos antropológicos e epistemologias ancestrais.....	94
2.2 Refinando o foco: sobre indígenas mulheres e o corpo-território	94
2.3 Entre etnografia e o campo: da prática à teoria?	105
2.4 Cultura: “tradição” e a dinâmica histórica	115
2.5 Entre fotografias e teoria antropológica	117
2.5.1 À luz da imagem & da fotografia: Uma abordagem Tenetehara	123
2.5.2 A fotografia e algumas questões técnicas	125
2.6 Compartilhando saberes e fotografias	127
3 CAPÍTULO III.....	143
3.1 Os Tenetehara entre histórias, lutas e conquistas: breves apontamentos	143
3.2 História Tenetehara: breves considerações	144
3.3 Sobre a TIARG: aspectos históricos	150
3.3.1 No tempo da FUNAI.....	157
3.3.2 Entre a identidade e o pertencimento	165
3.3.3 Falando de nomes e de história	168
3.4 Atravessamentos históricos entre floresta e quilombo	169

3.5	Sobre crianças: uma breve história.....	172
3.6	Sobre o ritual de vida Tenetehara: preparando o corpo e o “espírito”	175
3.6.1	Festa das crianças	176
3.6.2	Festa do mingau da moça	181
3.6.3	Wira’u-haw: “Festa do moqueado” ou a “Festa da menina moça”	185
4	CAPÍTULO IV	193
4.1	Costuras teóricas sobre a temática indígena e suas dimensões históricas	193
4.2	Convergências e diálogos possíveis sobre corpo, trajes, histórias e jenipapo ..	208
4.3	Dados sobre povos indígenas	212
4.4	O colonialidade e a modernidade como estratégias do capitalismo: breves considerações.....	213
	BALANÇANDO O MARACÁ: BREVES CONSIDERAÇÕES	217
	REFERÊNCIAS	224

“A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm.

Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e seguem tentando se recuperar dos danos.

O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro, então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é terra indígena.

Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena”.

Myrian Krexu



NO CLARÃO DA BACIA DE JENIPAPO



Kwarahy (sol) despontava cedinho no céu numa manhã de abril enquanto todos da aldeia dirigiam-se à Tupuizu Hu (ramada)¹. Em pouco tempo, teria início a Festa das crianças, cujo comando ficaria sob os cuidados e a sabedoria do pajé Lourival Tembé, que apontaria caminhos ao entendimento e aprendizados sobre a cultura do seu povo, a partir daquele acontecimento. Enquanto ele preparava o maracá, as músicas e as penas de gavião, explicava-me sobre alguns dos efeitos do jenipapo² ao ser utilizado no corpo.

Explicou que o líquido deveria ser colocado ao pé da criança, para ela se enxergar e, assim, curar-se, caso estivesse doente. Demorei, pelo menos, uma semana para entender que o remédio seria eficaz apenas se o líquido fosse posto em um recipiente ao chão, próximo aos pés da criança, em uma posição em que ela pudesse ver seu próprio reflexo no suco escuro extraído do jenipapo.

No primeiro momento, entendi que o líquido deveria ser aplicado, diretamente, nos pés da criança. Essa minha dificuldade traduz a perspectiva ocidental de cura, que desconsidera o poder simbólico de banhos, cantorias e da imagem, mas que privilegia o uso tópico do remédio para trazer a cura. Esse acontecimento mostrou-me também que aprender ou saber a língua falada do povo em que se interage não é um fator decisivo à compreensão de suas práticas culturais.

Para que haja alguma compreensão sobre o que se vivencia, é necessário manter-se atento às formas de apropriação e apreensão de determinados fenômenos sociais que ocorreram historicamente e no dia a dia. É preciso, antes, escutar, conversar e pensar. Nesse caso, por exemplo, a liderança Lourival e eu conversávamos em português, no entanto, não consegui entender imediatamente o que ele me ensinava.

O relato inicial do texto desta tese, que se propõe a falar sobre Indígenas Mulheres e fotografia, apresenta um dos momentos mais significativos do percurso desta pesquisa, abrindo-me a chave para compreender diferentes possibilidades de aprendizado e outra existência bastante diferente dos estudos que, até então, eu havia percorrido, pois estava diante de saberes diferenciados, saberes milenares que nós ‘ocidentais’ não conseguimos alcançar.

¹ Um tipo de casa ancestral presente nas aldeias.

² Uma fruta da qual se extrai um corante preto, bastante utilizado nas pinturas corporais do povo Tenetehara, mas que também possui um alto poder de cura e de prevenção medicinal.

O episódio do jenipapo, descrito acima, possibilitou-me identificar alguns códigos culturais que envolve cosmologias entrelaçadas em infinitas dimensões de saberes acerca da mata, da terra, do céu e do rio e trouxe-me algumas pistas sobre o universo Tenetehara. A conversa com o pajé Lourival colocou-me frente a frente com as fissuras que distanciam os aprendizados entre nossas ancestralidades. O diálogo travado com o mestre dos saberes desse Povo instigou-me a buscar respostas, a partir da experiência e da sabedoria das mulheres. O que, afinal, as mulheres Tenetehara dizem sobre seu mundo de conhecimento?

Vi-me, desse modo, diante de um grande labirinto de saberes, e as tênues afinidades que me ligavam àquela plenitude ancestral se davam por meio das palavras de minha avó Maria quando me apontava o céu e, lendo as estrelas, mostrava-me que teríamos uma manhã ensolarada no dia seguinte. Ou quando me dizia que um pássaro, “o rasga mortalha”, tinha avisado com seu voo raso e seu canto triste sobre algo ruim que estava prestes a acontecer. Ou mesmo, quando dona Maria contava-me histórias da “Matinta Perera³” e de outras visagens, que permeavam as memórias de uma menina nascida no Bairro do Guamá, em Belém, na Amazônia paraense.

Naquele breve diálogo com o pajé, disse-me ser preciso ficar de olhos bem abertos, dar ouvidos e atenção aos mais velhos, porque são eles os guardiões dos saberes. É necessário desenvolver uma escuta intensa, como indica Xakriabá (2018, p. 33): “escutar para depois falar – escuta intensa, no sentido não só de respeito aos mais velhos, mas de produzir aprendizado na escuta”. Sobre a escuta, Marcia Kambeba (2013, p. 27) afirma: “no território indígena, o silêncio é sabedoria milenar. Aprendemos com os mais velhos a ouvir, mais que falar”.

São os mais velhos os livros nas aldeias, os sábios que identificam os sinais da chuva ou da seca, são eles que conhecem as horas, a partir da posição do sol, são eles também quem melhor conhecem as histórias, as músicas e as pinturas. São eles que transformam a experiência em conhecimento. Para os Tenetehara, “quando morre um velho é um livro que se fecha”, Bewãri Tembê (2018). São os mais velhos que conversam com os animais, com as plantas e com os ancestrais que moram com os encantados.

Aqueles breves momentos de conversa iluminaram meus olhos e ajudaram-me a compreender que o uso da imagem de si, assim como as palavras, no caso das histórias, rezas e cantos, que são imprescindíveis para muitos Povos, nos quais os saberes são repassados por meio das práticas cotidianas e da palavra, como enfatizou o mestre da tradição oral africana

³ Para mais informações consultar: FARES, J. A. Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico. Boitátá, 2(3), 62–77, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.5433/boitata.2007v2.e30706>>

Amadou Hampâté Bâ (2010). Tal simbolismo, para os Tenetehara, também está relacionado às histórias do “tempo dos ancestrais”, (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 49), isto é, está relacionada a um modo de vida que privilegia o bem viver, como defende a liderança indígena Ailton Krenak (2020).

Um modo de vida que valoriza gente, terra, estrelas, plantas e a palavra, como se pode verificar no caso da narrativa de um homem, que detinha poderes para transformar vidas, dado que, na ocasião de sua morte, transformou-se na árvore de jenipapo, cujo fruto produz o líquido capaz de curar, proteger e identificar por meio das pinturas corporais, como vimos alguns de seus usos, ainda nos primeiros parágrafos deste texto.

Em relação às histórias e às palavras do Povo Tenetehara, o simbólico também pode estar entrelaçado ao imagético, no mesmo sentido em que consigo observar, na narrativa, o “nascimento de Zahy”, especialmente, quando a história deixa ver o momento em que o filho do cacique toma consciência do seu rosto manchado de tinta de jenipapo por meio do seu reflexo nas águas do rio. Ou mesmo, quando se identificam as manchas de jenipapo na lua brilhante que boia no céu em noites de lua cheia.

TECENDO CAMINHOS: UMA INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa elaborar uma etnografia à luz da antropologia visual com o objetivo de costurar diálogos entre enunciados verbais e visuais, os quais possibilitem a compreensão sobre a produção de subjetividades de algumas mulheres, envolvidas nas práticas culturais e nas movências históricas do Povo Indígena Tenetehara.

Nesse sentido, a pesquisa buscou mostrar a construção de um olhar de colonialidade sobre povos indígenas ao longo da história, conceitos que se distanciam do modo como os próprios indígenas observam seu cotidiano. Pretendeu-se, assim, pensar numa carga simbólica construída, historicamente, sobre a imagem do que é ser uma mulher indígena e analisar aspectos dessa produção imagética que se choca com o olhar do indígena, cuja apreensão se distancia bastante da versão que os próprios indígenas têm de si mesmos.

Minha experiência e envolvimento afetivo/etnográfico junto ao Povo Tembétenehara da Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG) são insuficientes para afirmar que aprendi todo o funcionamento do seu complexo sistema de pensamento. O que aprendi e aprendo, ao longo do período de convivência, foi possibilitado pela relação que construí com alguns moradores desse Território e são apenas apontamentos que me disponho a descrever no decorrer deste trabalho, podendo, dessa maneira, contribuir para um registro sobre a história do presente desse Povo a partir do olhar e da prática de mulheres.

Coloco-me, então, na condição de “uma de fora” com o coração bem dentro, no sentido de apoiar a luta constante desse povo quanto à manutenção e às garantias dos seus direitos conquistados ao longo da história. E, nesse aspecto, a presente pesquisa soma-se aos muitos trabalhos que discutem as questões Tenetehara, fortalecendo o círculo de vozes de resistência que reivindicam justiça política, social e no âmbito acadêmico, que, por vezes, contribuiu com uma construção de um olhar colonial sobre o indígena, muitas vezes, reforçado por um discurso de homens brancos e estrangeiros.

A entrega deste trabalho é parte de um compromisso que assumi com uma das grandes sábias e lideranças desse povo pouco antes de seu falecimento em 2013, a cacica Verônica Tembétene, quando ela me perguntou se eu voltaria à Terra Indígena após a finalização da pesquisa.

Minha aproximação com povos indígenas aconteceu em 2013, na condição de mestranda e integrante do Grupo de Pesquisa Mediações e Discurso com Sociedades Amazônicas (GEDAI)⁴. Assim entrei em contato com a astronomia Tembétenehara quando

⁴ Desde 2010, as atividades desse grupo de pesquisa tomam como base as reflexões teóricas da análise do discurso, mormente, as discussões sobre mídia e identidade, fundamentadas pelas formulações de Michel Foucault sobre

fiz parte da equipe do projeto Astronomia Temb -Tenetehara: pluralizando verdades, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Ainda no final desse mesmo ano, também passei a compor a equipe do projeto financiado pelo Instituto do Patrim nio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), iniciado em 2011 pelo Grupo de pesquisa de Estudos Sobre Popula es Indígenas (GEPI)⁵, da Universidade Federal do Pará (UFPA), coordenado,   época, pela pesquisadora Eneida Assis, falecida em 2015. Esta pesquisa centrou-se nas práticas culturais do povo Temb  e resultou na produ o do livro “Patrim nio Cultural Temb -Tenetehara”, lançado em 2015.

Além da execu o do livro, participei também da produ o de outros trabalhos baseados na história e na cultura do povo Temb -Tenetehara. Participei, ainda, de produ es f micas como: o documentário “Desenhando a história de Zahy” (2015), dirigido por Otoniel Oliveira e Marcos Vinicius; a anima o “A história de Zahy” (2016)⁶, dirigido por Otoniel Oliveira; e do documentário “Os 77: A Batalha do Livramento – Memória Temb -Tenetehara” (2018)⁷, dirigido pelo jornalista Nassif Jordy.

A maior parte das a es das quais participei junto aos Temb -Tenetehara, entre 2013 e 2015, aconteceu por intermédio dos registros fotográficos, produzidos para o livro e demais produtos citados acima, mas também para serem usados em plataformas virtuais, visando à organiza o e   divulga o das a es realizadas pela equipe tanto em *blogs*, *folders*, *banners*, quanto para o arquivo pessoal do grupo. Fizemos algumas viagens, entrevistas e oficinas em diferentes aldeias da TIARG, o que me proporcionou mais proximidade com a realidade desse Povo o que fez brotar o desejo para o desenvolvimento desta tese, iniciada em 2016.

A proposta inicial seria percorrer os dois polos da Terra Indígena (TI), banhados ao sul pelo rio Gurupi e ao norte pelo rio Guamá, no entanto, por uma questão de afinidade, pela extensão da área geográfica do Território e pela maior facilidade de acesso e deslocamento de Belém   TI, optei pela concentra o nas aldeias do Guamá.

saber e poder. Em fun o do debate frequente entre questões locais e globais, também são recorrentes abordagens que estabeleçam diálogo com as discussões dos Estudos Culturais. O objetivo desse Grupo, formado por pesquisadores e estudantes da gradua o e da pós-gradua o,   reunir projetos de pesquisas e de extensão relacionados à história do presente e aos processos de media o entre as sociedades amazônicas. Para mais informa es, consultar: <http://grupogedai.blogspot.com/p/images-slide.html>.

⁵ Criado em 2009, o objetivo do GEPI é realizar estudos com responsabilidade  tica e retorno às popula es estudadas a partir de suas demandas e por meio de a es de pesquisa, ensino e extensão. Na UFPA, o Grupo acompanha os estudantes indígenas da Institui o. “Existe uma associa o de estudantes indígenas da UFPA. Então, a gente sempre faz um acompanhamento desde a inscri o no vestibular, no processo seletivo de p s-gradua o e, também, nos editais, além das pesquisas. Para mais informa es, verificar: <http://radio.ufpa.br/index.php/ufpa-pesquisa/populacoes-indigenas-educacao-resistencia-e-pesquisa/>.

⁶ Obra disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=x_6bOXz9P9c.

⁷ Obra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ut4Arl2DacY>.

Durante a reunião e a seleção dos dados para a construção deste texto, observei que o trabalho de campo teve como principal norte o calendário da realização dos rituais Tenetehara, a “Festa das Crianças”, a “Festa do mingau” e a “Festa do moqueado”, realizadas em cada ano, entre 2016 e 2019. O que foi bastante relevante à pesquisa, uma vez que os rituais fazem parte da cosmologia e do cotidiano dos Tenetehara. No entanto, as demais viagens para a realização da pesquisa de campo, assumiu um formato alinear, porque foi preciso adaptar-se às condições financeiras e de disponibilidade para as viagens.

O contato com os Tenetehara aconteceu nas aldeias em capitão Poço, em Belém e, de forma virtual, sobretudo, no período da vigência da pandemia em razão da Covid-19. O campo também se desdobrou em períodos como a participação na XI assembleia organizada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), realizada na TIARG em 2017. Em seguida, a realização de oficinas de fotografia em 2018 e depois, para a entrega de computador e equipamentos fotográficos, em novembro de 2019. A soma desses períodos contabiliza cerca de quatro meses em campo efetivamente.

Em Belém em 2016, acompanhei os Tenetehara durante o protesto que durou cerca de 60 dias por melhorias nas condições da saúde indígena. Também acompanhei a formatura de alunos do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Estadual do Pará (UEPA) em 2016. Acompanhei a estadia de Kátia Tembé e de seu marido Pياهو para tratamento de saúde, assim como acompanhei o nascimento do Victor, segundo filho da Thiy Tembé em 2018, e o nascimento da Tekwem, a terceira filha da Kuza’í Tembé, que se tornou minha afilhada em 2019 em uma cerimônia da igreja católica dentro da aldeia.

A partir de 2020, não pude mais estar presencialmente na TI em razão da pandemia da Covid-19, que ameaçou e retirou muitas vidas indígenas, sobretudo, dos mais velhos. Durante o período da pandemia, mantive contato com alguns deles pelas redes sociais e por telefone, em especial, durante a elaboração do projeto intitulado “Aquisição de utensílios, alimento e construção da cozinha para a realização do Wira’u-haw, a festa da menina moça: uma tradição Tembé Tenetehara” para ser enviado ao edital de Culturas Indígenas – Lei Aldir Blanc Pará de emergência cultural de 2020, financiado pelo Governo do Estado, eleito em 2018, no qual foram contemplados.

Todos esses momentos foram significativos, sem dúvida, para a coleta de informações que me ajudaram a compor esta tese, embora esses encontros tenham sido bastante significativos para as tecituras de afetos, cumplicidade e fortalecimento dos vínculos simbólicos entre nós.

Minha trajetória, a partir do mestrado, a atuação como fotógrafa, desde o início dos anos 1990, assim como minha aprovação no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), da UFPA em 2016, e a participação no Grupo de Pesquisa de Antropologia Visual e da Imagem – VISAGEM⁸/CNPq, coordenado pela antropóloga e historiadora Denise Machado Cardoso, orientadora desta pesquisa, foram imprescindíveis à elaboração e à execução da proposta aqui apresentada.

O entrelaçamento entre minhas atividades com a imagem, o aprofundamento teórico e o trabalho de campo proporcionaram-me melhor aproximação tanto sobre a história, como o cotidiano do povo Tenetehara do Guamá.

A execução dos projetos citados, assim como a pesquisa de campo para a elaboração desta tese, permitiram-me adentrar o dia a dia de algumas dessas pessoas, visitar suas casas, fazer comida junto com elas, participar de seus rituais, como a “Festa das crianças”, que estava há, pelo menos, vinte anos sem acontecer entre eles. E “A Festa da menina moça”, que não acontecia em algumas aldeias, particularmente, na região do Guamá.

Tais projetos permitiram-me um pouco mais de proximidade, o que me possibilitou acompanhá-los em atividades nas aldeias, em Capitão Poço e em Belém. Desse modo, pude conversar sobre suas dificuldades, seus desafios, observar suas paredes, ouvir suas histórias e presenciar a feitura de seus grafismos, instrumentos musicais, e as redes para dormir enriqueceram minha forma de olhar para os Tenetehara da TIARG.

⁸ O Grupo VISAGEM objetiva a realização de pesquisas sobre os usos da Antropologia Visual, sobre a obra e o acervo do prof. Napoleão Figueiredo (antropólogo que iniciou o Laboratório de Antropologia da UFPA), reflexões sobre as experiências de pesquisadores que utilizam imagens em suas investigações, sistematização de relatos de práticas extensionistas e de ensino por docentes de IES do estado do Pará, organização e participação de eventos acadêmicos e artísticos, dentre outras metas. Consequentemente, almeja-se a superação de lacuna de um grupo de pesquisa que proporcione, interdisciplinarmente, ações acerca dos usos, práticas e saberes da Antropologia Visual no Estado do Pará e, quiçá, na Panamazônia. Para mais informações, acessar: <https://visagemufpa.wordpress.com/about/>.

SÃO AS MULHERES QUE FAZEM: SOBRE O TEMA E SEUS ATRAVESSAMENTOS

Intitulada “Mulheres Tembé-Tenetehara: entre saias, memórias, subjetividades e fotografias”, esta tese realizou uma pesquisa etnográfica e tomou a fotografia como um dos principais instrumentos de abordagem, análise e interação com mulheres do Povo Indígena Tembé-Tenetehara.

A fotografia também foi utilizada, nesta pesquisa, como parte do diário de campo. A pesquisa buscou compreender aspectos da história desse povo a partir das relações cotidianas, da experiência de luta e de vida de três mulheres, a cacica Verônica; a liderança cultural Kuza’í e a pajé Francisca Tembé, que possuem trajetórias diferentes, mas que convergem para um interesse comum: a conquista e manutenção dos direitos ao Território, à vida e ao direito de existir.

A pesquisa analisou o percurso dessas lideranças e procurou tecer os fios da história Tenetehara com base em seus olhares. A proposta toma como base as vivências em campo e reflete sobre uma matriz eurocêntrica que versa no que tange a uma identidade indígena forjada e presente em diferentes materialidades, como imagens e textos literários ou não. A tese propõe, portanto, tecer diálogos sobre alguns acontecimentos vivenciados pelos Tenetehara, a partir do olhar e da experiência de mulheres, e dialogar com essa construção histórica elaborada por brancos sobre o que ser uma mulher indígena.

A pesquisa analisou a produção de identidade da “mulher indígena” brasileira representada em trechos da carta de Pero Vaz de Caminha, datada de primeiro de maio de 1500, endereçada a Dom Manoel, rei de Portugal. Analisou, também, algumas representações em obras de arte como pinturas, fotografias, letra de música e textos elaborados em diferentes momentos da história, os quais trazem à tona uma visibilidade e um discurso sobre “a mulher indígena” que atravessa o tempo e permeia imaginários.

Em vista disso, essa análise buscou encontrar aspectos identitários construídos ao longo da história que encontraram eco nessas produções e que, de algum modo, mantêm certa matriz quanto ao corpo indígena, sobretudo, ao corpo da indígena mulher.

Por outro lado, buscou-se refletir, numa perspectiva decolonial, sobre a produção de imagens fotográficas e de depoimentos a partir de moradoras e moradores das aldeias Tenetehara do Guamá. Dessa forma, pretendeu-se refletir sobre seus principais acontecimentos e suas redes de memória, (re)criando-se, com base em elementos, que acentuam a invasão portuguesa e atualizam-se no mundo contemporâneo. Refletiu-se, assim, sobre os

tensionamentos entre as redes de memória colonial e a produção de imagens realizadas atualmente nas aldeias.

Nesse aspecto, pretende-se tecer diálogos e debates com o cotidiano dos Tenetehara, que vivem na Terra Indígena Alto Rio Guamá, com maior enfoque à atuação das mulheres. A pesquisa contou com entrevistas, fotografias, conversas e observações realizadas na TIARG, em Belém, e por meio de telefone e da *internet* com as quais costura diálogos, que serão mais bem descritos no decorrer deste texto, com Kuza'í e Francisca Tembé, e informações obtidas com diversos moradores da TIARG sobre aspectos da trajetória de Verônica Tembé, falecida em 2013, como já citado.

A seleção desses nomes, para protagonizar esta pesquisa, aconteceu durante o processo de realização do trabalho de campo através de suas atividades, como ativistas, donas de casa, professoras, pajés, caciques, capitoas, estudantes, que desenvolveram e desenvolvem em suas aldeias, ou mesmo, em ambientes externos. Aconteceu, também, pelo que elas me deixaram ver e ouvir e, sobretudo, pelos laços de afetividade e de cumplicidade que se fortaleceram a cada momento ao longo desses anos em que nos conhecemos, embora continue em processo.

A ‘força’ dessas mulheres é de onde retiro admiração, inspiração e o incentivo à elaboração deste projeto. A convivência com elas e a observação de seus modos de vida enriquecem meu aprendizado e o sentido da antropologia. Dessa maneira, a etnografia pode ser comparada ao que a antropóloga Mariza Peirano nos ensina:

Tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas), e a nos alertar para o fato de que muitas vezes a vida repete a teoria (PEIRANO, 2014, p. 2).

Peirano (2014) chama atenção para os fatos que causam “estranhamento” ao se desenvolver uma etnografia, e quando se trata de um Povo Indígena, a maioria dos acontecimentos pode ser vista como desafios, uma vez que se tenta construir um diálogo entre universos diferentes e que por vezes, terão rasgos, uma vez que o resultado terá uma visão de alguém de fora, de alguém que não experienciou as práticas desenvolvidas pela ancestralidade. Pensar a história e o cotidiano com os Tenetehara foi uma escalada de erros e aprendizados, sobretudo, porque interagi com mulheres que pensam seu Território como um lugar de saberes, de conhecimento, de vida e esse entendimento é complexo e profundo.

A presente pesquisa não se interessa em realizar uma divisão e apartar do processo a participação de todos do grupo, isso porque as crianças, os homens e os velhos fazem parte da

vida dessas mulheres e algumas informações obtidas por meio deles foram significativas para a construção desta análise, de modo que não faria sentido escrever sem elas. O trabalho, no entanto, procurará trazer maior enfoque à atuação de algumas dessas mulheres a partir de aspectos do seu cotidiano e de suas trajetórias.

Esta pesquisa considera que as identidades devem ser dissipadas em meio à pluralidade e às descontinuidades históricas, uma vez que são resultados de complexas relações construídas. Considera-se, portanto, a perspectiva de mulheres, em diferentes situações, a partir das experiências individuais e/ou coletivas. Busca, assim, entender as identidades de forma plural (HALL, 2006a).

Em virtude disso, a pesquisa visibiliza a atuação das mulheres Tenetehara como lideranças, guardiãs de saberes e ampara-se no que defende a pesquisadora Creuza Prumkwyj Krahô (2017):

Todos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo. As mulheres sabem muitas coisas, passam o dia inteiro fazendo enfeite para os caçadores, porque eles não podem andar sem enfeite. Se andarem sem enfeite, não matam nada. Aprendemos assim: sabemos fazer desenho no corpo, pintar, cortar o cabelo do jeito Krahô... Só quem corta o cabelo das pessoas é a mulher mais velha que não menstrua mais, uma mulher nova não pode cortar o cabelo de ninguém. A gente tem que participar só olhando mesmo, olhando muito como corta, como arranca, porque o cabelo é arrancado um por um. Mas, mesmo assim, os homens são os mensageiros para levar as mensagens do trabalho das mulheres para os antropólogos e devolver de novo para as mulheres. Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam. Mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher Krahô. Nenhum. O antropólogo pode ser mulher, pode ser homem, o que for, vai pesquisar os Krahô e só procura os homens (KRAHÔ, 2017, p. 111).

As palavras de Creuza Krahô, em destaque, provocam-me uma série de questionamentos quanto à produção acadêmica, artística, cultural e histórica em nossa sociedade pautada quase sempre sob o prisma de homens brancos, por vezes, de regiões distantes e endinheiradas, o que facilmente cabe pensar sobre um silenciamento histórico quanto aos conhecimentos, criações e habilidades de mulheres, especialmente, quando se refere à produção de Indígenas mulheres. Em relação aos Krahô, Creuza destaca que há saberes que só as mulheres conhecem e registrar apenas o que os homens falavam era falsear a informação. É, portanto, omitir uma série de conhecimentos que só as mulheres podem descrever e ensinar.

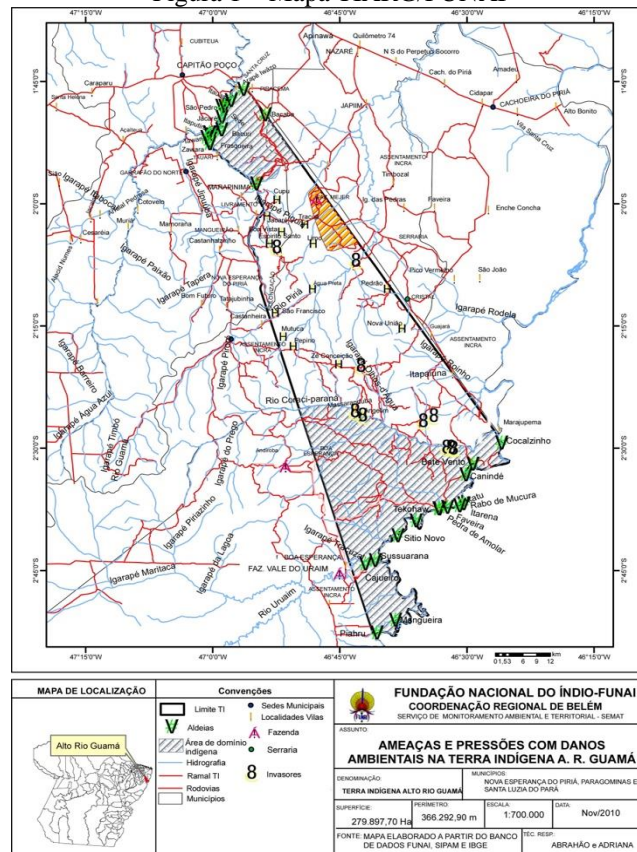
Os ensinamentos contidos na fala de Creuza Krahô nos ajudam a entender que há uma produção de conhecimento realizado por mulheres que foi silenciado a partir de uma coleta científica realizada por homens, os quais desconsideraram os saberes das mulheres. A reflexão de Creuza Krahô nos aponta, também, que o conhecimento para um Povo Indígena acontece, singular e minuciosamente baseada na escuta, na prática, na experiência e na observação, o que demanda tempo para tessituras.

A TIARG, constituída, atualmente, por 32 aldeias, localiza-se entre dois grandes rios da Amazônia: o Guamá, no estado do Pará, e o Gurupi, que atravessa o Pará e parte do estado do Maranhão. Essa localização geográfica cria dois grandes espaços dentro da TI, conhecidas como a região do Gurupi e a do Guamá, o que repercute nas relações cotidianas e cosmológicas desse povo.

Esta pesquisa toma como base minhas vivências em campo, que aconteceram no período de 2013 a 2015, quando estive envolvida na produção do Projeto Patrimônio Cultural Tembê-Tenetehara e, posteriormente, quando retornei à TI, em 2016, para a realização do trabalho de campo mais específico à elaboração desta proposta de tese.

Durante todo o período em que estive na TI, tive a oportunidade de interagir com moradores de aldeias da região do Guamá e do Gurupi, entretanto, a partir de 2016, optei em conhecer melhor as aldeias do Guamá. A linha contínua do mapa, a seguir, na Figura 1, destaca a TIARG, das demais regiões do seu entorno, dando maior noção de sua localização e possibilita compreender a dimensão da TI.

Figura 1 – Mapa TIARG/FUNAI



Fonte: FUNAI (2010).

Esta pesquisa parte de vivências em campo, da observação direta e da produção de fotografias com base em uma etnografia compartilhada na esteira de conceitos elaborados pelo cineasta e antropólogo francês Jean Rouch (1995; 1961) e pelas professoras brasileiras Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2014).

O uso da imagem fotográfica, nesta tese, pretendeu ser um instrumento de análise e um meio para negociação entre as pessoas envolvidas no trabalho de campo, no qual contei com a participação de algumas mulheres, homens e crianças em quase todo o processo, tanto na fase da elaboração das imagens, quanto na edição e seleção delas.

Ou mesmo, na forma como tais mulheres gostariam de se ver e de serem vistas nas imagens, além das ideias que se desdobraram com base nesse nosso envolvimento. O trabalho aconteceu, então, como orienta a professora e pesquisadora Sylvia Caiuby Novaes (2012, p, 14): “a presença da câmera e o ato de fazer fotografias fazem parte da eterna negociação do pesquisador em campo”. A imagem alcançou dimensões extraordinárias ao longo da história, e a fotografia, particularmente, passou a ser um objeto que atinge diferentes campos de interesse.

Como parte do trabalho de campo, em uma perspectiva de compartilhamento, como foi citado anteriormente, realizei, em outubro de 2018, uma oficina de fotografia na TIARG, mais

precisamente na aldeia Sede e na aldeia Ytwaçu, que teve como principal objetivo instrumentalizar os participantes na técnica fotográfica, fomentar a ampliação de leituras críticas sobre imagens que trazem a temática indígena e observar o que os participantes pensam sobre essas imagens.

A oficina também se preocupou em discutir a importância da imagem como registro de identidade e memória da cultura Tenetehara. Parte dessas imagens foi utilizada, neste texto, como narrativas visuais, que mostram aspectos da vida Tenetehara nas aldeias do Guamá, a partir do olhar de alguns moradores, que me possibilitam apreender determinados conceitos de estética, de cultura e de valores que propiciaram diálogo, reflexão e conhecimento, desde a elaboração da imagem em si, até a escolha das imagens, uma vez que todo o processo contou com a participação dos Tenetehara que estiveram presentes na oficina.

Para contribuir e estimular a continuação do trabalho de documentação fotográfica nas aldeias da TIARG, a oficina distribuiu equipamentos eletrônicos, duas câmeras fotográficas, um HD externo e um *notebook* para cada aldeia. A oficina foi viabilizada pelo projeto “Olhos de Gavião” por intermédio do Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem, Visagem, da UFPA.

Além das etapas já descritas, este trabalho apropriou-se de alguns desenhos realizados por crianças, durante oficinas e brincadeiras. Os desenhos são utilizados no trabalho, porque visibilizam o modo de ver o cotidiano na aldeia, a partir dos pequeninos, que apresentam um olhar cosmológico que me ajudaram a compreender certos conceitos locais, bem como me ajudaram a percorrer os caminhos circulares das aldeias.

O uso de desenhos feitos por crianças é uma técnica utilizada em estudos de antropologia, como mencionam Ponte, Amoras e Silva (2022, p. 38): “o emprego de desenhos das crianças nos textos antropológicos também foi uma técnica muito explorada por Mead”. A concepção do mundo físico e do cosmológico é bastante presente nas imagens aqui apresentadas. Este viés pode ser visualizado em um mapa, disponibilizado mais adiante e em alguns outros desenhos, utilizados em cor e em pequenos formatos, distribuídos entre o início e o final de todos os capítulos.

Podemos dizer que, por meio dos desenhos, as crianças criam uma linguagem própria de como se veem no mundo para compreender como o mundo lhes é apresentado. No entanto, elas (as crianças), de alguma forma, reconstróem esse mundo, dando-lhes sentido e explicação. É uma forma muito criativa de produzir seus próprios corpos e criar as inscrições do mundo nele, pois o grafismo e a pintura corporal, enquanto linguagens, produzem traduções diferentes da oralidade e da escrita acerca da inscrição do mundo no corpo. Podemos, assim, dizer que a criança inscreve e traduz o mundo em seus corpos. Quando ela desenha no papel esse corpo, é o corpo

territorializado que está sendo inscrito, já que o mundo indígena é constituído de muitos seres invisíveis, que também estão presentes em seus pensamentos, interagindo com as crianças e produzindo seus corpos como pessoa e território, como fazem as karuwar(s) entre os Tembé (PONTE; AMORAS; SILVA, 2022, p. 56).

As autoras reafirmam que as crianças desde pequenas aprendem a fazer conexões entre o corpo e o território e esse aprendizado são aparentes nos desenhos que elas criam.

A pesquisa também utiliza postagens realizadas nas redes sociais, como o *Facebook*, por pessoas da TIARG, com as quais dialogo, porque visibilizam parte da luta constante, tão presente no cotidiano e nos discursos indígenas brasileiros.

A princípio, os desenhos não estavam previstos no projeto desta tese, eles foram propostos por mim durante a ocupação que Tenetehara fizeram em Belém, contudo, no decorrer da pesquisa, passei a inseri-los, porque observei a profundidade na representação do Território a partir do olhar das crianças presentes nos desenhos que elas fizeram e proporcionaram-me melhor entendimento quanto aos espaços geográficos presentes na TI. Foi com ajuda dessas imagens que aprendi a me localizar e a me movimentar no interior das aldeias.

Inicialmente, também não havia previsto, nesta tese, o uso de postagens retiradas das redes sociais; a ideia ocorreu durante o desenvolvimento da pesquisa e da presença potente de discursos sobre a manutenção de seus direitos, que se estendem às redes sociais. A presença de alguns indígenas, nas redes sociais, é também um modo de demarcação de identidade que dialoga com a proposta da pesquisa. Além dessas questões, também recebi/recebo informações e pedidos para acompanhá-los em protestos e eventos em universidades via *WhatsApp*. Frequentemente, eles me encaminham fotografias e vídeos sobre as aldeias, o cotidiano, protestos, ou os rituais.

Com o amadurecimento da pesquisa, percebi que não deveria descartar tais referências, em especial, porque esse tipo de comunicação marca o momento histórico que vivenciamos, que afeta as relações interativas entre as pessoas, por meio da tecnologia, mesmo não sendo esse o foco central desta tese. Decidi, então, utilizar essas informações que recebia, e recebo, via *WhatsApp* e *Messenger*, especialmente, porque são imagens e tenho-as como dádivas aos moldes do que defendeu o antropólogo Marcel Mauss ([1950] 2003), como evidências dos laços de confiança, de interação, reconhecimento e também de compromisso, que se estabeleceram entre nós, o que muito me emociona e orgulha, gesto pelo qual tenho maior apreço.

Em outra parte desta tese, analisei algumas pinturas, fotografias, a letra da canção “Índia” e um trecho da carta de Pero Vaz de Caminha, como já anunciado. Todos esses materiais culturais falam sobre mulheres indígenas e tiveram e ainda possuem grande infiltração na

sociedade ocidental em que vivemos. A análise proposta visou entender em que circunstâncias tais produções foram elaboradas e quem as produziu.

Pontuar alguns processos de circulação pelos quais essas imagens e discursos percorreram a partir de publicações em jornais, revistas, livros, internet e, até mesmo, em pesquisas etnográficas, porque entendo esses enunciados como documentos históricos, que estão entrelaçados em uma rede discursiva, que contribui com a construção de objetivações sobre mulheres indígenas numa perspectiva de subalternidade, homogeneização e de colonialidade, diante de uma relação de poder, que ajuda a naturalizar “uma ideia da mulher indígena selvagem e exótica”, atualizada no mundo contemporâneo.

Fazendo valer, dessa maneira, o que chamo de colonialidade do olhar, a partir de autores que discutem a colonialidade, sobretudo, de autores indígenas. Essa perspectiva teórica tenta contribuir com o fomento e a elaboração de um modo de produção científica que melhor proporcione a compreensão de alguns dos principais atravessamentos históricos que envolveram Povos Indígenas no Brasil, tendo como base as experiências dos Tenetehara da TIARG. Nesse sentido, pode-se pensar a colonialidade do olhar como parte do processo de construção histórica sobre a identidade indígena.

As imagens e as outras materialidades, como a letra de música, aqui apresentadas e analisadas foram selecionadas com base em contextos históricos diferentes, mas que juntas constroem uma narrativa sobre o que seria uma mulher indígena, geralmente, mostrada de forma estereotipada e homogeneizadora, e ajudam a construir o que defendo nesta tese como colonialidade do olhar, isto é, houve um conjunto de materialidades imagéticas que se constituíram, historicamente, em discursos e deram visibilidade a determinados estereótipos sobre a identidade da mulher indígena.

A seleção dessas imagens e demais registros citados aconteceu de forma espontânea e aleatória e precisou acessar a *internet*, o acervo da Biblioteca Pública do Estado, na seção de obras raras, e o acervo fotográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém.

Pensar a representação visual da indígena mulher em um país latino-americano, cujos contrastes sociais são bastante acentuados, é pensar nas tensões e (re)existências dos sujeitos, cujos corpos se constituem em lugares de inscrições de verdade, posto que é por meio dos corpos de algumas indígenas mulheres que se marca uma estética cultural, constituída por estratégias discursivas que configuram suas subjetividades e suas lutas. Um corpo marcado por sua história.

Dessa maneira, entendo que pensar a representação da indígena mulher na fotografia é também pensar esse corpo como espaços de lutas, aprendizados e conquistas por direitos.

Distanciando-se de um olhar colonizado sobre elas. Nesse sentido, faço um esforço para propor uma reflexão no modo como utilizar a fotografia e outras materialidades para discutir os vários aspectos das narrativas das mulheres e homens Tenetehara-Tembé sobre suas histórias, ou realidades?

O termo “(re)existência”, utilizado aqui e em várias partes deste trabalho, busca encontrar uma maneira de justificar as lutas realizadas por este povo ao longo de sua história e, ao mesmo tempo, busca ressaltar, aspectos da dinâmica de suas vidas cotidianas, atualmente, com ênfase também em seus momentos festivos, gostos, preferências, “brincadeiras” e decepções. Historicamente os povos indígenas são lembrados pelas lutas que enfrentam pelo direito de existir. Os povos indígenas resistem para existir.

O uso da sílaba “re” separada entre parênteses da palavra “existência” tenta enfatizar os processos históricos das frentes de luta atravessadas por esse Povo ao longo de sua história, enquanto a palavra “existência”, como o nome sugere, está ligada ao fato de eles existirem e viverem o rio, a mata e as aldeias. A expressão (re)existência, portanto, entrelaça e segue o percurso de lutas e de vida Tenetehara.

O conceito (re) existência citado nos dois parágrafos acima e que se desdobrará por todo o presente texto tem inspiração nas discussões do pesquisador Carlos Walter Porto-Gonçalves (2013; 2022), o autor afirma que o conceito nasceu no contexto das lutas sociais na América Latina, mas que foi apropriado pela academia. O conceito abrange diferentes racionalidades e de existências.

Dizer colonialidade é dizer também que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo r-existindo (...). Aqui mais que resistência que significa retomar uma ação anterior e, assim é sempre uma ação reflexa, o que temos r-existência, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. (PORTO-GONÇALVES, 2013, p. 169).

Penso que a forma Tenetehara de lutar e viver seu Território é a sua (re)existência, seu modo de ser e estar no mundo.

A constituição da noção de subjetividade de indígenas mulheres, nas fotografias, não acontece de forma homogênea. Não se visibilizam ou se apagam enunciados pelos mesmos interesses em diferentes momentos da história. Entendo que compreender esses movimentos da memória, quer seja aquela institucionalizada pelo sistema colonial, quer a que se exhibe nas telas dos aparelhos de celular, são bastante significativas para o entendimento da história do presente e para a concepção do que é ser uma indígena mulher hoje a partir de um olhar de dentro, de um olhar das próprias sujeitas e sujeitos da história.

A pesquisa, então, parte de questões observadas no contexto da própria pesquisa e que procura respostas para: qual a interpretação que os Tenetehara fazem sobre as imagens que abordam a temática indígena? O que significa imagem e/ou fotografia para os Tenetehara? O que é ser uma mulher Tenetehara hoje?

Em virtude disso, a tese investiga o diálogo verbal e visual obtido por meio da etnografia realizada na TIARG. Estudar enunciados verbais e visuais que possibilitam aproximações e fissuras em diferentes acontecimentos históricos na TIARG e impulsionam-me a inquirir em que medida as imagens postas em circulação sobre indígenas mulheres, bem como as fotografias produzidas por elas próprias possibilitem ou permitam a observação e a identificação da produção de identidades e das práticas culturais nas quais essas mulheres se movem no transcorrer da história de seu Povo?

Com essa proposta, pretendo contribuir com os estudos acadêmicos sobre povos indígenas, historicamente, mostrados e vistos como subalternos, com um enfoque nas mulheres da TIARG. Contribuir também para os estudos da imagem na antropologia, sobretudo, na Amazônia. E, somar ao material publicado sobre o povo Tenetehara. A tese pretende, enfim, especificar algumas das diferentes dimensões da fotografia como elementos significativos para a construção de um olhar crítico sobre formação identitária na região.

E, assim, pontuar aspectos do que chamo de colonialidade do olhar inscrito historicamente sobre povos indígenas. Pontuar, também, questões sobre como o discurso imagético, sobretudo, o discurso visibilizado por meio da fotografia, pode contribuir para a construção de memória e identificar a perspectiva discursiva do corpo representado em algumas das imagens aqui analisadas como (re)existência às imposições de poder. Ideia embasada na perspectiva teórica desenvolvida pelo filósofo Michel Foucault (2003, p. 253;256).

Eu me dei como objeto uma análise do discurso [...]. O que me interessa no problema do discurso é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Isto é o que eu chamo de acontecimento. Para mim, trata-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses acontecimentos – que podemos chamar de acontecimentos discursivos – mantêm com outros acontecimentos que pertencem ao sistema econômico, ou ao campo político, ou às instituições. O fato de eu considerar o discurso como uma série de acontecimentos nos situa automaticamente na dimensão da história. Se faço isso é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade.

Michel Foucault preocupa-se com a constituição do sujeito a partir do discurso e das relações que formam esse discurso, que ele identificou como acontecimento e irrompe em determinado momento histórico no contexto da sociedade francesa em que o filósofo debruçou

seus estudos. O corpo, no sentido discursivo, para Foucault, inscreve verdades como elementos resultantes de construções sociais, entrelaçado numa gama de regras vigentes em cada momento da história, dado que “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam” (FOUCAULT, 2010, p. 29).

Nesse sentido, entendo que o presente trabalho, que ora se inicia, vai ao encontro do que diz o filósofo ao citar o discurso como construção de identidade numa ideia atravessada por posicionamentos políticos sobre uma história do presente. Acredito que o conceito de discurso pode ajudar a encontrar as pontas de fios colonizadores que envolvem a produção de um olhar sobre pessoas, sobre grupos, sobre Povos originários.

Em uma perspectiva decolonial, posso dizer que os indígenas lutaram e continuam essa luta por respeito, dignidade e garantias de direitos. Lutaram/lutam nas ruas, nas aldeias e nas universidades, registrando suas histórias e saberes em desenhos de papel (KOPENAWA, 2015), ou folha e arquivos virtuais (KARIPUNA, 2021). Neste aspecto, a memória oral de algumas etnias passa a ter outros tipos de registros.

Assim, esta tese apoia-se em pensamentos de pesquisadores e de antropólogos indígenas, como Putyra Sacuema, da etnia Baré (2022), que reflete sobre o Território como aspecto global que envolve, pessoas, mata, terra e animais, e Célia Xakriabá (2018), especialmente, quando a autora discute a noção de Território, que se contrasta à ideia de terra como propriedade. Para Xakriabá, o Território é um espaço de relações ancestrais e abriga tanto o corpo físico como o corpo espiritual. Tendo o corpo da indígena mulher uma conexão com este Território – corpo-território. A autora indígena Manuela Karipuna (2021) discute a relação corpo-território como conexões entre o seu corpo indígena com o de sua mãe e com todos os espaços do seu Território.

O território indígena é onde estão nossas aldeias, nossas roças, rios e florestas, é onde moram nossos encantados, no caso Karipuna, os karuãna. Os lugares no território contam sobre os nossos deslocamentos, sobre o nosso cotidiano, nossa alimentação, nossa arte e a relação com os animais, as plantas, os objetos e entre nós mesmas/os. O território está diretamente ligado à nossa identidade, o que realizamos está em profunda conexão com ele. É um local insubstituível. O cuidar do território envolve resistência, memória e afeto. O território vai até onde a memória e as histórias de nosso povo alcançam (KARIPUNA, 2021, p. 30).

A colonialidade torna-se, portanto, um dispositivo abrangente no interior do capitalismo, que está imbricado a um sistema de poder que envolve um “controle” de povos da América Latina mediante a raça, o gênero e a classe, tendo como base a divisão do trabalho,

divisão geográfica para a produção e distribuição de matéria-prima e o controle da produção de conhecimento.

Ao se debruçar mais detidamente em cada aspecto que envolve a colonialidade, percebem-se os rasgos históricos que silenciam aspectos de agência, das identidades e das lutas de mulheres que habitam esses espaços. Para tanto, pode-se afirmar que as mulheres indígenas estiveram à margem da produção científica até então, no entanto, as condições históricas, mais expressivamente, a partir dos anos 2000, modificaram bastante esse silenciamento e são produções decoloniais e, desse modo, dialogo com elas neste texto.

Esta pesquisa apoia-se, também, em aportes teóricos que discutem a colonialidade do poder, do saber e do ser, escritos por pensadores latino-americanos como: antropólogo colombiano Arturo Escobar (1999; 2003; 2010); o semiótico argentino Walter Mignolo (2003); o sociólogo peruano Alessandro Quijano (2005), os quais deram início às discussões sobre colonialidade.

De um modo geral, tais autores discutem a colonialidade, partindo de uma ideia de modernidade, a qual se detém nos efeitos e desdobramentos da colonização sofrida por países da América Latina, discussão latente para se pensar os atravessamentos históricos construídos em torno da colonialidade, vivenciada pelos diferentes povos, habitantes dessas regiões, em detrimento do desenvolvimento industrial, pautado pelo modo de produção capitalista. Um desenvolvimento baseado em noções de modernidade a partir de uma visão europeia e norte-americana.

Os autores propõem discussões sobre essas questões com base em conceitos mais próximos à experiência de países que viveram a colonização e, nesse sentido, as análises propostas por esses pensadores modificaram o modo de pensar os estudos na América Latina.

Os estudos que abrangiam a questão da colonialidade, da imagem e do gênero, também, ocuparam um espaço de reflexão, então, surgem pesquisas, como os trabalhos da socióloga boliviana Sylvia Rivera (2010; 2014), que contribui com o debate sobre imagem, e da filósofa argentina Maria Lugones (2008; 2014), ambas discutem a colonialidade, embasadas na perspectiva do gênero, trazem-me suportes teóricos para pensar sobre as indígenas mulheres na Amazônia.

Dessa maneira, pretende-se olhar para as mulheres Tenetehara a partir das observações que fazem delas mesmas, com o auxílio de algumas ferramentas analíticas que me ajudam a enxergar as estratégias de colonialidade que elas enfrentaram e enfrentam por serem mulheres e serem indígenas mulheres, dado que estiveram nas frentes de lutas contra o “desenvolvimento” imposto pelo capitalismo, enfrentamentos tecidos no dia a dia, seja no

ensino da língua na escola, nas passeatas, nas benzeduras para o restabelecimento da saúde, seja na expulsão de madeireiro de suas terras, na universidade, na aldeia ou na cidade.

O conceito de “corpo-território”, desenvolvido pela pesquisadora Francesca Gargallo Celentani (2014), auxilia-me quanto à compreensão de um feminismo comunitário, porque trabalha, conceitualmente, o corpo da mulher mestiça e o corpo da indígena mulher como coletivos conectados a uma cosmologia à sua Terra, conectado ao seu Território, como um campo de concentração de forças e lutas, no qual cabem comparações em relação à questão Tenetehara, especialmente, quando se visualizam os processos de preparo desse corpo “para ser uma mulher verdadeira” através dos rituais, das narrativas e do trabalho. Concentrarei minha análise em uma parte do conceito de Celentani no sentido do corpo-território.

Ainda na busca pela compreensão do corpo da mulher Tenetehara como um elemento marcado pela história e por seus acontecimentos, encontram-se, também, aspectos biológicos, como para o caso da “Festa do mingau”, que acontece a partir da menarca. Um corpo envolvido em especificidades que envolvem também o “ritual” do parto. Algumas dessas ideias dialogam com o trabalho da professora e antropóloga paraense Maria Angelica Motta-Maués (1993), realizado em Itapuá, município de Vigia no estado do Pará.

Para as reflexões sobre as estratégias utilizadas pelas Tenetehara para escaparem das imposições, a partir de uma noção de subalternidade, apoio-me nos debates da pensadora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010). Trabalho com a perspectiva de conceito de “dispositivo colonial”, desenvolvido pela pesquisadora belemense Ivânia dos Santos Neves (2009; 2015), que ajuda a pensar as estratégias de controle e de poder em relação aos povos indígenas, surgidas, ainda, no governo colonial, mas que encontram eco no mundo contemporâneo.

Aproprio-me, também, do conceito “necropolítica”, elaborado pelo filósofo Joseph-Achille Mbembe, (2006), e faço algumas reflexões e aproximações teóricas para pensar a política da morte no mundo contemporâneo: mortes dos rios, das matas, das línguas e das pessoas.

Este trabalho também encontra amparo teórico nos estudos desenvolvidos pelo antropólogo americano Clifford Geertz (1997; 2002; 2014), o qual discute etnografia sob a perspectiva de que o(a) pesquisador(a) em campo encontra-se em confronto com dois universos culturais. Nessa esteira de reflexões, busco amparo teórico nas reflexões proporcionadas pelos estudos dos antropólogos brasileiros: Roberto Cardoso de Oliveira (2006); Mariza Gomes e Souza Peirano (1984; 2014) e Vagner Gonçalves da Silva, (2015). Tais trabalhos ajudaram-me a pensar a etnografia na perspectiva do branco e que se conflituava com a perspectiva indígena.

Em relação à imagem e à antropologia visual, busco diálogo com as pesquisadoras Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2014) e com o autor Luiz Eduardo Robson Achutti (1997; 2014), que me ajudam a pensar a fotografia no campo como compartilhamento e a fotografia como narrativa, respectivamente. Apresento também uma reflexão de imagem a partir da perspectiva Tenetehara, para isto, apresento alguns conceitos obtidos em campo.

A tese está dividida em quatro capítulos. Na parte em que chamo de primeiro capítulo, trago uma breve apresentação da vida e atuação da cacica Verônica, Kuza'í e de Francisca Tembê, as protagonistas desta tese. Ainda nesse capítulo, faço uma síntese de minha trajetória como pesquisadora e do meu encontro com os moradores da TIARG. E tento mostrar, a partir de algumas vivências do campo, a que venho chamar de antropologia como conhecimento.

No segundo capítulo, apresento a perspectiva teórica decolonial, autores e categorias analíticas que me possibilitaram pensar a presente tese, tanto na perspectiva do protagonismo indígena, quanto na perspectiva da etnografia e também sob o viés da fotografia e da imagem. Apresento, ainda, alguns conceitos sobre imagem com base no olhar Tenetehara.

No terceiro capítulo, trago uma breve história do Povo Indígena Tenetehara e faço algumas comparações com as narrativas que ouvi durante o campo. Nessa parte do texto, apresento, também, uma parte do meu campo de maneira mais geral. E falo mais especificamente de algumas mulheres com as quais mantive mais contato. Trago, também, um breve resumo sobre o ritual de vida Tenetehara. A Festa das crianças”, a “Festa do mingau da moça” e a “Festa do moqueado”. No quarto capítulo, dialogo com a teoria decolonial e analiso algumas imagens e materialidades para tentar mostrar o que penso sobre colonialidade e colonialidade olhar.

A maioria das imagens fotográficas, utilizadas neste trabalho, foi gerada e processada via câmeras profissionais ou em câmeras de celular, cuja maioria tem formato digital e em cor, porque dialogam com o atual momento tecnológico que atravessamos. No entanto, apropriamo-nos também da fotografia em P&B que hoje assume um lugar de destaque pela subjetividade que a abstração das cores permite, de modo que nos afasta de uma suposta realidade que a fotografia pode incitar e que talvez dialogue melhor com o universo indígena, que é bem diferente da realidade ocidentalizada.

Enfatizamos, assim, que o uso da fotografia P&B, neste trabalho, possui um caráter de maior destaque, porque entendemos ter adquirido *status* e requinte diante da fotografia em cores e ao longo da sua história desde o período de seu surgimento em 1826.

Na maioria dos casos, optei pelo uso de fotografias em série, distribuídas ao longo dos capítulos, pois, dessa forma, será possível mostrar mais detalhes e aspectos do cotidiano das

aldeias, uma vez que tento utilizar a fotografia como processo de elaboração da pesquisa, como dados etnográficos e um olhar sobre o presente. Isso porque a fotografia também possui aspectos potenciais do campo visual e interpretativo, não sendo possível descrever textualmente em toda sua plenitude. A maioria das imagens fotográficas e dos desenhos, utilizados neste trabalho, foi elaborada pelos moradores da TIARG em uma proposta de compartilhamento, como enfatizamos.

O trabalho usará aspas para destacar as palavras ou expressões mais usadas na TIARG de modo a tentar reduzir os abismos que me separam da perspectiva cosmológica dos Tenetehara. No início de cada capítulo fotografias, disponibilizei as Figuras 3, 39, 52 e 75, produzidas por alguns Tenetehara. A fotografia de capa apresenta um dos momentos da pintura de jenipapo. Disponibilizarei também algumas narrativas Tenetehara, porque tais histórias atravessam seus cotidianos e fazem parte do universo epistêmico desse Povo e contextualizam a perspectiva de identidade dos Tenetehara, a partir de seus lugares de fala: “Como nasceram os botos”; “O nascimento de Zahy”; “A história do jenipapo”; “A primeira festa do moqueado”. Todas essas histórias compõem um universo cosmológico ancestral deste Povo, que não tenho espaço, intenção, nem conhecimento para analisá-las, no que me limitarei ao registro delas aqui nesta pesquisa, até porque entendo que a divulgação destas histórias pode ajudar à visualização de alguns aspectos sociais, históricos e políticos dos Tenetehara.

As narrativas selecionadas relacionam-se ao capítulo ao qual foram inseridas, mas também interagem com a discussão como um todo nesta tese. As narrativas não serão analisadas, como já sinalizado, mas ainda assim possibilitam a melhor compreensão de alguns traços culturais que os constituem como o Povo Tenetehara.

A proposta é disponibilizar as histórias e traçar alguns paralelos com a realidade Tenetehara e com o conceito corpo-território que trabalhei nesta pesquisa. As fotografias estão relacionadas ao cotidiano nas aldeias e fazem parte do universo imagético de alguns moradores da TIARG. Os textos e as imagens apresentadas atravessam o conceito de corpo-território no sentido ancestral que permeia a cosmologia Tenetehara.

Com base nos argumentos da liderança Putyra Sacuema da etnia Baré (2022), a tese utiliza a nomenclatura “indígenas mulheres”, uma vez que elas se auto reconhecem como indígenas, antes mesmo de se auto reconhecerem como mulheres. Segundo Putyra Sacuema (2022), “antes de sermos mulheres, nós somos indígenas”. Essa afirmação dá luz aos interstícios coloniais que nos atravessam e impõe identidades sobre povos indígenas, muitas vezes, forjadas pelo branco.



Como nasceram os botos⁹

Esse tempo as meninas não podia sair sozinha né? ... enquanto elas ficavam moça, né? ... quando elas estavam pintadas, elas não podiam sair só. Tinha de ser acompanhada pelas vó, pela irmã ou pela mãe. É por isso esses tempos atrás, né? O tempo dos nossos avoões. Eles tinha esses dom com eles, né? De num 36eixa suas filha, ou as sua neta sair só, que acontecia muito isso com eles, né? Ai esse tempo, né? ... dessa menina, que foi encantada. Ela tinha acabado de sair do seu quarto, né? Que onde ela fica pintada, onde sua avó coloca ela, que ela passa a ser mulher, né? Quando ela fica lá, uma semana, dentro do quarto, lá, esperando o dia que a avó vai tira ela de dentro do quarto. Quando ela saiu de lá, ela pediu pro seus irmão, pros parentes, né? ... que ela queria uma roça grande, como ela não tinha esposo ainda, mas ela queria fazer o plantio dela, igual plantar o jirimum, a melancia, a banana, a mandioca. Aí eles fizeram a roça bem grande para ela, pra ela plantar o que ela queria, né? ... Quando eles fizeram a roça, aí disseram pra ela: taqui a sua roça e vai plantar o que você quer ... E foi o momento que ela foi, né? ... pra roça e plantou tudo ... E passou um dia ela foi lá vê, como era que tava a roça, né? ... Se já tinha nascido, se já tinha fruta. Quando ela chega na roça: as maniva tudo quebrada, as melancia tudo pisada ... o jirimum. Aí ela falou: poxa, se a anta fosse gente, ela ia fazer uma roça grande pra mim, né? ... como ela num é, ela fica estragando minhas fruta, as minhas comida, né? que vou me alimentar com isso. E quando passou mais hora, ele chegou perto dela, que foi que você falou? Aí ela falou ... Não, eu tava falando

⁹ Narrador: Lourival Tembê. É a primeira vez que esta narrativa é publicada.

pa anta, se fosse gente ele não tava fazendo isso. Só que ele estragou muita coisa minha, que eu ia me alimentar. Ele falou: ah! eu sou a anta, eu sou anta. Aí, começaram a conversar e começaram a se gosta, né? Ele foi e disse: tu traz mingau pra mim, de jerimum que eu vou te ajudar. Começaram... é ficar junto. Ela ia de manhã. Todo dia de manhã, ela ia levar mingau pra ele, aí os irmão já ficaru olhando. Poxa, ela faz mingau aqui de manhã, ela num ferece pra nós. Ela sai, vai embora no caminho e a gente vai descobrir o que isso que ela tá fazendo. E quando foi uns dois dias, aí ele ajuntou assim um bocado de mulher que, de primeiro, só era as mulher que iu pegar, peixe... os homem ia trabalha nas coisas pesada ne? Aonde que era mais fácil que para elas, assim fazer e era elas que fazia, igual pegar peixe... E... assim coisa de casa, que é mais leve. Aí, quando foi nesse dia, disseram para ela, a gente vai pegar peixe, a gente achou um igarapé que tem muito peixe. A gente vai botar timbó, aí convidaram ela, só que já tinham planejado que os home iam ficá, que era para pegar o que tava gostando dela, né?... que era anta. Eles foram para lá com ela, quando foi umas meio-dia... aí os cunhado dela, os irmãos foram para lá chamar... chamavu ela né? chamaram anta... aí, ele já ficou... poxa a minha namorada disse que só vinha de tardezinha. Como eles estavam chamando muito, ele se preocupou, né? Ele foi lá espiar, só que já era na hora que eles iam pegar ele, que era pra matar. Quando mataram ele. Ela sentiu, né?, que tinha acontecido alguma coisa com ele. Aí, ela foi e disse pras cunhadas, pra outras mulhe,r né?... ah eu já vou, umbora, se apressou, umbora, que quero ir me embora já, num vai dá mais nada não... sei que ela foi só na frente, as outra mulher acompanharam, né?... Acompanharam. Quando ela chegou lá, ela viu aquela banda de anta, bem logo no caminho. Aí ela disse: ah! mataram meu namorado... Aí rápido ela fez um mingau e levou... chamou, chamou e ele não veio. Só viu o couro lá, esticado no caminho, o sangue... Ela disse: não, mas eles vão me pagar, do jeito que fizeram eu sofrer, eles vão sofrer também.

Aí, quando foi de manhã, ela não falou nada, né? Quando foi de manhã, ela chamou as cunhada: bora cantar aqui na beira do rio, que é pra vir mais alegria pra gente. Assim também do jeito que fizeram com ela, né? Ela queria fazer com que os maridos delas, também sentissem. Aí, os maridos debaixo de uma árvore, né?, ficaram olhando para elas brincando, as cunhada, brincando... Pensando que não, agora foram, foram... pra lá... Assim dançando, ia pra frente... Vinha pra traz e quando chegou o nível da água, aí abriu o caminho e elas entraram e viraram botos. Aí os maridos, não se preocuparam, né? pensando que depois eles iam conseguir, né?, passar e quando chegou no outro dia de manhã, eles disseram: bora atrás de nossas mulher, bora levar nossas redes, que elas não levaram, né? E foram, quando chegaram e cantaram também, né? Iam pra lá e vinham, só que não abriu água. Aí eles começaram a cair na água e como, de primeiro, era saco, né?, que carregavam roupa no saco, aí o saco não conseguia afundar, né? Aboiava. Aí quando pesou eles já foram pro fundo numa vez, uns morreram, outros conseguiram sair, os que estavam com o saco nas costas.

Figura 2 – Rio Fotografia: Gecy Temb 



Fonte: Arquivo da pesquisa (2022).

CAPÍTULO I

1.1 Três indígenas mulheres da TIARG: amarrando penas, histórias e saberes

Neste primeiro capítulo, trago uma breve apresentação biográfica da cacica Verônica, professora Kuza'í e da pajé Francisca Tembé, em seguida faço uma síntese de minha trajetória como pesquisadora e do meu encontro com os moradores da TIARG. Em seguida, proponho uma breve reflexão sobre antropologia como conhecimento, com base em algumas de minhas vivências em campo.

1.2 Sobre mulheres sujeitas¹⁰

Antes mesmo de apresentar as mulheres com as quais dialogo no decorrer deste trabalho, abro um espaço aqui para uma reflexão, ainda que rápida, visto que esse não é o enfoque central da pesquisa. A preocupação, por ora, é chamar atenção para o quanto a língua portuguesa tende a priorizar o masculino em detrimento do feminino.

Atentar para essas regras linguísticas talvez nos ajude a apreender um dos efeitos históricos do processo de “inferiorização” das mulheres no Brasil a partir da língua portuguesa, a partir de uma lógica branca e machista, que se encontra no limiar do que tenho tentado desenvolver, nesta pesquisa, sobre a colonialidade do poder, amparando-me nos aportes dos autores citados e nas reflexões que se emaranham e desdobram-se naquilo que defendo sobre a colonialidade do olhar.

Tal perspectiva pode nos levar às questões de gênero infiltradas no ato da escrita com base na norma culta e na oralidade. Minha inquietação, no que tange ao uso da palavra “sujeito”, surgiu no momento da apresentação das protagonistas desta tese ao me perceber “obrigada” a chamá-las de “sujeitos desta pesquisa”. Enumero, portanto, a seguir, algumas implicações quanto ao uso da palavra “sujeito” no masculino singular, ou mesmo, no plural neste texto, que fala sobre mulheres. Não seria coerente usar o feminino da(s) palavra(s) “sujeita(s)”?

Entretanto, quando se enuncia a palavra “sujeita” remete-se a uma ‘identidade’ negativa construída em torno de uma ideia de pessoa sem caráter, indeterminada e inferior, como mostram os enunciados, a seguir, retirados do dicionário, do cotidiano, e também de minha própria memória como mulher. Na maioria das vezes, a palavra aparece como um substantivo

¹⁰ Vide: Pedro (1998) e Santos (2019).

feminino pejorativo; mulher indeterminada; ou que não se nomeia; fulana. Enfrento, portanto, o uso da palavra “sujeita”, nesta pesquisa, como uma forma de protesto, insubordinação e (re)existência para esse tipo de norma culta, que silencia e generaliza as identidades do gênero feminino, imposta, historicamente, por meio da língua portuguesa.

Sendo, então, coerente com a breve reflexão disposta nos parágrafos anteriores, realizo, a seguir, uma primeira apresentação das principais sujeitas desta pesquisa, mulheres que nasceram, viveram e vivem Terra Indígena Alto Rio Guamá. Antes, porém, discutirei brevemente sobre a distribuição do trabalho e de outras atividades na TIARG, que, de modo geral, ocorrem com base na experiência da pessoa e não passa, necessariamente, por uma questão de gênero.

As mulheres estiveram envolvidas em todos os momentos políticos, como a questão indígena na Amazônia, a luta pela terra, saúde e por dignidade. De tal modo que a indígena mulher fez-se presente. No caso particular dos Tenetehara da TIARG, tal presença pode ser observada no cotidiano, em suas histórias e em pesquisas como as de Alonso (1996), Ponte (2014; 2013), Coelho (2014) e Neves e Cardoso (2015; 2016).

Trabalhos de fôlego e significativos para se compreender o universo Tenetehara. De modo geral, encontra-se, nesses trabalhos, um enfoque mais frequente no desempenho dos homens em tal contexto. Certamente, a participação deles foi e continua a ser vital para a manutenção de reivindicações e dos direitos Tenetehara. Embora verifiquemos que as mulheres tiveram participação nesse processo em igual medida, e também observamos que essa participação é pouco evidenciada na maioria das pesquisas realizadas e concentra-se em capítulos de livros e artigos.

A maioria desses trabalhos aborda a significativa e inegável participação da capitã Verônica Tembé para a TIARG, mas pouco se destaca o protagonismo de outras mulheres desse Povo. Muitas delas foram estimuladas pela força e referência que a capitã deixou, como destaca Nazaré Tembé (2017), uma das lideranças Tenetehara: “todo mundo quer ser como a Verônica”.

Quando se observa o cotidiano na TIARG, percebem-se espaços reservados para mulheres e outros para homens, ainda que não diminua ou aumente a participação feminina nos processos históricos da TIARG, porque eles se individualizam e completam-se, ao mesmo tempo, complexificando-se e dificultando a compreensão de nós não indígenas.

Tanto que tais espaços não são fatores delimitados e extremamente rígidos, na verdade, modificam-se no decorrer da história a depender da situação política e social envolvida. Dessa maneira, pode-se dizer que “a divisão sexual do trabalho” está presente nas aldeias, mas elas

podem ser flexibilizadas. Observamos que as mulheres na TIARG desenvolvem, ao mesmo tempo, diferentes atividades no dia a dia: trabalham na roça; cuidam da casa e da família; preparam objetos e organizam as atividades culturais na comunidade; são ativistas e estudam e/ou desenvolvem atividades como professoras, diretoras de escola, enfermeiras, assistentes sociais e odontólogas; divertem-se tomando banho no rio, conversando em frente às suas casas, ou jogam dominó ou jogam futebol, conforme observado nas Figuras 3 e 4.

Figuras 3 e 4 – Futebol de mulheres I e II



Fonte: Arquivo da pesquisa (2022).

As Figuras 3 e 4 mostram alguns dos momentos de lazer de mulheres na TIARG, evidenciando que elas são organizadas em times e participam ativamente dos campeonatos entre aldeias e preferem jogar com equipamentos próprios, assim têm mais tempo para treinar.

1.3 Marcadores culturais entre os Tenetehara: breves considerações sobre gênero

Certo dia, uma equipe de pesquisadores e eu fizemos uma visita a uma aldeia e deparamo-nos com uma “festa do branco”¹¹. Um grupo de caçadores comemorava, na ocasião, o nascimento de mais uma criança Tembé. Assim que chegamos ao local, um dos caçadores ofereceu-me um copo de refrigerante, em seguida, ofereceu um pedaço de carne de caça para um dos pesquisadores que me acompanhava naquela viagem.

Ao pensar mais detidamente acerca daquela experiência e munida de algumas observações em campo e de leituras como *Mulheres-cabaças* (2017), da educadora e pesquisadora indígena Creuza Prumkwyj Krahô, percebi a separação infiltrada no que se pode associar a uma relação de gênero naquela doação de bebida e de caça. De tal forma que encontrei uma pista para supor que a caça é um elemento de representação da masculinidade entre os Tenetehara, afinal, a doação de carne foi oferecida para o homem que me acompanhava naquele evento enquanto que a bebida fora endereçada a mim.

É possível observar entre os Tenetehara que o espaço de masculinidade e o de feminilidade seguem um regime próprio definido, marcados por ligações familiares, mas que, ao mesmo tempo, apresentam fronteiras flexíveis, em que mulheres executam atividades tanto similares, quanto diferentes daquelas desenvolvidas por homens no dia a dia das aldeias. As mulheres também pescam, trabalham na roça, caçam, cuidam da casa, cuidam dos filhos, discutem política e reúnem-se, frequentemente, com os maridos em áreas próximas às caçadas, nas quais eles saem em busca de um caititu¹² ou uma guariba¹³.

As mulheres participam de todo o processo, desde a preparação dos caçadores, quando preparam as pinturas corporais, confeccionam cocar e outros objetos de proteção e de sorte para caça. No acampamento, são as mulheres que preparam café, refeições, vão em busca de “pau” para a preparação do fogo, buscam água do igarapé e participam da feitura do moquem¹⁴.

Elas também preparam as carnes, que estão no moqueio, participam da montagem e desmontagem do acampamento, tiram a pele dos animais, enterram as vísceras, assim como

¹¹ Definição de festas são aprendidas com os ancestrais. Em geral, tem música eletrônica e bebida alcóolica.

¹² Mamífero artiodátilo e não ruminante (*Tayassu tajacu*), da família dos tiaiçuídeos, encontrado nas matas das Américas, de pelagem cinza-escuro, um colar de pelos brancos e patas pretas; cateto, pecari, porco-do-mato, tateto: “Sempre que essa gulosa volta da caça, exibe com orgulho o que trouxe, seja veado, paca ou caititu. Definição disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/anEB/caititu/>.

¹³ Substantivo masculino e feminino [Brasil]. Denominação comum a vários macacos da América do Sul e Central, com cinco espécies no Brasil. Corpulentos, mas ágeis, caracterizam-se pela cabeça maciça e pelo queixo barbado dos machos. Em algumas espécies, o macho é preto e a fêmea amarelo-escuro; em outras, o macho é ruivo, e a fêmea, quase preta. Andam em bandos de 12 ou mais, saltando de galho em galho sob o comando do macho mais velho. Usam a cauda com grande habilidade. Fonte: <https://www.dicio.com.br/guariba/>.

¹⁴ Grelha de varas onde se põe carne ou peixe para assar. Fonte: <https://www.dicio.com.br/moquem/>.

outros materiais, como pelos, para que o dono da floresta não cause nenhum mal aos caçadores. Todas essas etapas são realizadas com mais atenção, cuidado e seguem as orientações ancestrais do dono da mata.

Com intuito de esclarecer melhor a relação descrita, destaco o que diz o antropólogo Pierre Clastres (2017), quando trata do Povo Guayaki, que utiliza o cesto e o arco como representação de feminilidade e masculinidade, respectivamente. O autor destaca que tais objetos não deveriam ser tocados pelo sexo diferente.

Em vista disso, um homem não suportaria a vergonha de transportar um cesto. Se uma mulher tocasse em um arco, atrairia sobre seu proprietário muitas coisas ruins e, até mesmo, poderia levá-lo a perder sua condição de caçador e, conseqüentemente, ele perderia sua existência, abandonando o arco que ficaria sem utilidade. Daí em diante, o homem deveria negar sua masculinidade e dedicar-se às atividades de coleta com ajuda do cesto, “transformando-se” em mulher. Para tanto, o autor evidencia que

A dura lei dos Guayaki não lhe deixa alternativa. Os homens só existem como caçadores, e eles mantêm a certeza do seu ser preservando seu arco do contato da mulher. Inversamente se um indivíduo não consegue mais se realizar como caçador, ele deixa ao mesmo tempo de ser um homem passando de um arco para o cesto, metaforicamente ele se torna uma mulher. Com efeito, a conjunção do homem e do arco não se pode romper sem transformar-se no seu inverso e complementar: aquela da mulher e do cesto (CLASTRES, 2017, p. 103).

Clastres (2017) tratou de práticas desenvolvidas por um Povo Indígena bastante diferente do cotidiano dos Tenetehara, diferenças que os singularizam, mas que também possibilitam a identificação de traços convergentes no contexto cultural e de vida desses povos tão distintos, sobretudo, quanto à realização das tarefas em si, independentemente das imposições sociais de gênero.

Arrisco dizer que as atividades, necessárias para que o andamento da vida cotidiana aconteça, não está preso unicamente a uma idealização de um ser homem ou de um ser mulher, e, sim, a uma ligação com a ancestralidade, uma vez que, para se realizar uma caçada, por exemplo, exige-se um complexo ritual de conexão com o dono da mata para se conseguir mais caças, para se obter proteção no que diz respeito a ataques, doenças, sucesso na caça, ou para proteger os filhos ainda muito pequenos. O fato de ser homem ou mulher atravessa questões das divisões de tarefas para que o trabalho aconteça de forma mais eficiente, sempre com atenção às recomendações dos guardiões da mata.

Assim, é possível dizer que a caça é uma atividade que promove a experiência dos caçadores, assim como a experiência do diálogo humano com a ancestralidade que vive na mata.

Dessa forma, pode-se deduzir que o resultado de um caça pode interferir no desenvolvimento individual ou coletivo dos Tenetehara e, nesse caso, homens e mulheres assumem posições igualmente significativas para que obtenham resultados positivos.

Por outro lado, observa-se a divisão das atividades entre homens e mulheres durante os rituais Tenetehara. Sendo possível destacar espaços bem delimitados e toda uma lógica de organização. Falarei melhor sobre tal assunto mais adiante.

Durante a “Festa da menina moça”, ou “Festa do moqueado”, músicos, pajés e cantores posicionam-se em uma das entradas da ramada, que se configura, atualmente, como uma das maiores e principais construções arquitetônicas do povo Tenetehara. As mulheres formam um semicírculo em torno dos homens. No lado direito da ramada, ficam os pares de meninas e meninos que estão realizando a iniciação. A parte de trás da ramada fica livre para a entrada e a saída dos caruara, a versão incorpórea dos ancestrais desse Povo, que aparecem nos rituais para “brincar” com seus parentes.

Durante os sete dias de festa, a música e a dança são elementos centrais. A música possui um complexo significado entre os Tenetehara e são oferecidas aos guardiões da vida, os ancestrais. Por isso, existem canções que só podem se entoadas durante o dia e outras que devem ser entoadas durante a noite. A música da borboleta, por exemplo, é para ser cantada ao longo do dia.

As músicas contam histórias sobre os Tenetehara e falam de animais como a anta, o macaco, a borboleta e o beija-flor, o grande guardião da música Tenetehara. A música é interpretada por mulheres e homens num compasso ritmado envolvente, em especial, pelo tom agudo da voz das mulheres que parecem repetir o mesmo refrão e reforçam a potência das mulheres através da voz.

As atividades de mulher e de homem são espaços abertos, flexíveis, mas são demarcados, como já enfatizamos. As mulheres caçam, plantam, capinam e pescam. Os homens fazem pinturas corporais e em objetos, como o maracá, cozinham e fazem e vestem saias. De fato, o que se espera é que as atividades sejam realizadas e, muitas vezes, juntos. No passado, segundo a Kuza’í. A pesca era uma atividade mais frequente entre as mulheres. Talvez essa informação, se comparada com a atividade de pesca hoje, possa refletir as mudanças nas práticas ao longo dos anos. Algumas mudanças assumidas e reconhecidas são, inclusive, estratégias para se manterem vivos.

Ao se referir a suas atividades como pajé, Francisca Tembé coloca-se em lugar privilegiado em relação aos demais pajés. Sua experiência a torna uma mulher sábia e ganha o respeito e reconhecimento dos outros pajés, que vêm aprender como ela. “Muitas das vezes

eles, primeiramente, venham comigo, porque eu sou a mais velha”. E dizem: “Não essa daqui é a pajé mais velha, então não fomo se informar primeiro com ela”.

Ela também afirma não haver diferença entre o seu trabalho como pajé com o trabalho daqueles pajés que cantam na Festa do moqueado. A única observação dela ela é que alguns deles trabalham na língua, e ela não. Dona Francisca também chama atenção para o fato de ter trazido o dom da pajelança consigo desde o seu nascimento, enquanto há muitos pajés que adquiriram essa tarefa, por “agrado”, uma vez que receberam o dom por meio de outro pajé, mais experiente, que se agradou da pessoa e resolveu passar-lhe seus saberes, mas essa forma de aprendizado não deixa o “novo” pajé totalmente imune de pegar caruara, porque não fecha bem o corpo.

Por isso, é bastante comum eles pegarem coruara. Assim, dona Francisca explica o porquê de ela não pegar caruara: “Eu mesmo, eu não pego. Eu não pego, porque eu sou preparada. O meu não é de agrado. Não foi fulano que me deu, não”. No pequeno trecho da entrevista a seguir, dona Francisca esclarece melhor sobre esses assuntos.

O meu é português, mas é a merminha coisa. É a merminha. E, também têm muitos deles que são... mas eles não são, eles já são de agrado assim, porque vai, aquele pajé se agradou dessa, então vou colocar nela, e ela vai ser também. Você está me entendendo? Pois é. Eu sou diferente. A diferença é essa, porque eu não foi que colocaram, não. Eu foi, porque eu já vim com esse dom. Eu sei. Você vê que quando chega as festa das moça. Aqui? Quando chega o tempo das festas das moça aí. Tem muitos que dá, que cai, que pegam caruara ,né? Eu mesmo, eu não pego. Eu não pego, porque eu sou preparada. O meu não é de agrado. Não foi fulano que me deu, não. E eles não, por isso que eles pegam. Tem o corpo aberto e pega (Dona Francisca).

A fala de dona Francisca aponta alguns “critérios para diferenciar” atividades na TIARG, que não passa pelo gênero. Esses aspectos apontados pela pajé Francisca mostram que mulheres e homens possuem habilidades e responsabilidades que se complementam. Os critérios de diferenças passam pela experiência de cada pessoa, pela vivência que ela obteve em sua trajetória. São os mais velhos aqueles que sabem muito, por isso, adquiriram respeito. Não é o gênero o que determina o respeito, e, sim, a experiência de vida.

A presença e o reconhecimento do trabalho de dona Francisca, nas aldeias do Guamá, contrastam-se com as observações dos antropólogos Wagley e Galvão (1949). Ao abordar as atividades de pajé entre os Tenetehara, os autores afirmaram que, teoricamente, mulheres e homens poderiam ser pajés, no entanto, não encontraram nenhuma que tivesse essas atribuições na região. Eles alegam não haver quem pudesse informar sobre o assunto, dado que “corria notícia de que havia uma mulher pajé na região do Gurupi, mas atribuíam-lhe pouco poder. Eles

afirmaram, no entanto, que a maioria dos homens Tenetehara tenta ou já tentou durante a juventude adquirir o poder de um pajé” (WAGLEY; GALVÃO, 1949, p. 115).

Outra situação que observamos em campo deixa ver essa fluidez dos “papéis” atribuídos a mulheres e/ou a homens no contexto das aldeias. Paulo Sérgio Tembé, morador da aldeia Teko Haw, assume hoje a posição de parteiro na aldeia. Ele já realizou muitos partos, tanto que é respeitado e bastante procurado pelas mulheres da TIARG em uma atividade atribuída, na maioria das pesquisas, às mulheres. A realização de partos em casa diminuiu ao longo do tempo, porque a maioria das mulheres vai ao hospital para ter seus filhos.

Em contrapartida, os serviços de Paulo Sérgio Tembé são, frequentemente, procurados pelas mulheres da TIARG, sobretudo, para a preparação de remédios, banhos, benzeduras, adivinhação do sexo da criança e para puxar a barriga, sendo essa última útil quando a criança está mal posicionada dentro da barriga. As mulheres e os homens até hoje assumem muitas posições e identidades no contexto social de suas aldeias.

Elas vão à roça, capinam, fazem farinha, vão à faculdade, fazem protesto, negociam com políticos, cuidam da aldeia e dos filhos, como já enfatizamos acima. Elas possuem muita coragem, inclusive, essa noção está inserida na cultura Tenetehara e aparece em algumas histórias que completam a cosmologia Tenetehara. A coragem e a força atribuída às mulheres estão inseridas nos seus cotidianos, nos rituais, nas músicas e nas pinturas corporais e de objetos.

De forma geral, as mulheres são conselheiras e ponderam bastante antes de tomar decisões radicais. Em geral, são elas que dão a palavra final nas decisões importantes para a comunidade, apesar de esse aspecto ser reservado em particular. As mulheres também estão presentes nas passeatas e nas decisões políticas que envolvem seus direitos. Frequentemente, também ocorrem divórcios, caso os homens não queiram acompanhá-las, ou se mantenham irredutíveis à saída delas sozinhas para estudar na cidade.

Há casos em que as mulheres casadas têm mais dificuldades para participar de reuniões, ou manifestações sozinhas fora das aldeias. Costumeiramente, elas evitam sair para fugir de conflitos com seus maridos. Há situações de preocupações mútuas, principalmente, em casos que envolvem a integridade física, como na ocasião em que os homens omitem das mulheres que pretendem realizar a expulsão de invasores, porque temem que elas embarguem o plano. Ou no caso de que os homens não queiram que elas participem de passeatas, ou de ocupações, alegando o risco de serem atingidas com materiais perigosos, como as balas de borracha.

Algumas dessas tarefas são aprendidas desde quando são muito pequenos. E as crianças familiarizam-se com tarefas de meninos e de meninas, embora haja uma regra geral que indique

que essa ou aquela atividade é destinada aos homens ou às mulheres. Amarrar pena para enfeitar o araral (cocar), saias, maracás, por exemplo, é uma atividade que demanda concentração e agilidade. Geralmente, é destinada às mulheres, mas os homens a desempenham cotidianamente.

No período da preparação do ritual de iniciação, as meninas refinam suas habilidades sob a orientação de uma mulher mais velha, que pode ser sua própria mãe, a tia ou a avó. Amarrar pena é uma atividade aprimorada no período de confinamento da menina e visa prepará-la para começar uma nova família. A Figura 5, a seguir, ajuda-nos a visualizar um dos momentos de socialização entre Kuza'í e seu filho Teo, mostrando mais detalhes dessas atividades.

É necessário enfatizar que as penas utilizadas na preparação desses objetos são de arara, gavião, mutum e outros pássaros que fazem parte da cosmologia Tenetehara e, por isso, fazem parte dos elementos que completam seu universo ancestral de crenças e espiritualidade.

Figura 5 – Kuza'í amarrando pena



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Na fotografia em que Kuza'í prepara penas de pássaros para enfeitar objetos como maracá, pode-se identificar a presença do seu filho Téó, que acompanha o processo. A Figura 5 registra um momento em que Kuza'í repete o que vivenciou com sua avó Verônica quando ainda era muito pequena e a acompanhava em atividades culturais, Kuza'í lembra que aprendeu muita coisa durante esses momentos que viveu junto com sua avó.

A maioria deles são escolhas das próprias crianças que preferem ficar ao lado dos mais velhos. As penas utilizadas nos objetos são para trazer mais cores e beleza aos objetos, mas também proporcionam proteção ancestral a quem manuseia o objeto, seja em um ritual, ou em um momento de cura. São as mulheres que se conectam com a ancestralidade ao confeccionarem esses objetos e adquirem experiência ao manter contato com o universo ancestral do seu povo.

Para identificar alguns desses aspectos da história e do cotidiano da TIARG, acompanhei mais de perto a trajetória de algumas dessas mulheres, que me ensinaram a compreender melhor a vida e a luta em coletividade. Ao longo do trabalho de campo, fiz observações e consegui algumas entrevistas que me apontaram caminhos para melhor entender a situação política e social vivenciada hoje na TIARG.

Algumas das quais resultam de lutas históricas. Durante o processo da pesquisa, falei, então, com algumas mulheres, que me ensinaram sobre a vida Tenetehara, das quais destaco aqui a história de três mulheres lideranças que influenciam nas decisões coletivas nas aldeias da TIARG: a pajé Francisca, a liderança cultural Kuza'í e a cacica Verônica, a partir de relatos e entrevistas com pessoas que conviveram com ela.

Algumas das histórias de vida dessas mulheres coincidem com momentos tensos da política brasileira, quando, por exemplo, do funcionamento dos órgãos governamentais, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Povos Indígenas (FUNAI), que fomentaram ações decisivas à dinâmica da TIARG, com fortes repercussões na vida deles hoje, como veremos mais adiante.

A ação dessas intuições foi impactante na dinâmica da vida dos Tenetehara, os quais até hoje trazem repercussões que perpassam várias questões, entre as quais, o Território, o registro dos seus nomes indígenas e a partida de pessoas para a cidade. Essas memórias sobressaem-se, especialmente, quando se referem ao período em estiveram sob a presença desses órgãos nas aldeias. Tanto que os Tenetehara reportam-se a um tempo simbólico, ao tempo do SPI ou tempo da FUNAI.

Algumas das mulheres com as quais dialoguei enfrentaram/enfrentam lutas pela homologação da Terra Indígena, por melhorias de qualidade de vida e saúde e pelo fortalecimento cultural. Algumas delas trazem em seus próprios nomes, de maneira mais aparente, reflexos dessa luta. Muitas falam o idioma, mas ainda há um grande número entre elas que não falam, maiormente, aquelas que nasceram nas aldeias do Guamá.

Há várias situações em que as pessoas não participaram dos rituais, ou que precisavam se deslocar para outras aldeias para participar dos rituais. E essas são algumas consequências

das políticas impositivas de apagamento e de colonialidade vivenciadas por seus pais e avós em momentos históricos tensos e desgastantes. Na subseção a seguir, apresento uma versão do que compreendi ao ouvir, observar e vivenciar parte de suas histórias de vida e de seus Território.

1.4 Verônica Tembé: uma mulher cacica

Figuras 6 e 7 – Verônica Tembé – Festa do moqueado (1996) e Verônica Tembé – Festa



Fontes: Acervo da pesquisa do Moqueado (1996; 2022).

Figura 8 – Verônica Tembé – Festa do moqueado (1996)



Fonte: Acervo de Shirley Penaforte (2022).

Segundo relatos, Verônica era muito exigente e gostava das coisas bem feitas e organizadas. Com uma personalidade muito forte, às vezes, era até mesmo explosiva, de tal modo que conquistou prestígio, força e reconhecimento ao longo de sua trajetória. Fez história entre os Tenetehara, repercutindo nas gerações que seguem entre seus filhos, netos, bisnetos e em toda a TIARG. Tomava à frente de muitas atividades. Era pajé, parteira e conselheira, a ponto de ser considerada como a ‘mãe de todos’ (NAZARÉ, 2017 – caderno de campo). Seu trabalho como liderança ganhou notoriedade, também porque ela, junto com seu marido Lourival, construiu a aldeia *Teko Haw* após terem saído do Igarapé das Pedras, que ficava do outro lado rio Gurupi. Juntos participaram diretamente de decisões e levantes em defesa do Território e de sua etnia. O cacique Lourival é um grande conhecedor da astronomia, das músicas, das pinturas, da caça e da pesca. É um grande contador de histórias, apesar de Verônica conseguia ter mais infiltração política entre os “brancos” e agregar o povo Tenetehara.

Verônica conhecia, profundamente, a cosmologia Tenetehara. Ela viveu mais ativamente os problemas políticos e sociais dos Tenetehara do Gurupi e do Guamá no período da homologação da Terra Indígena, que se tornou um dos momentos mais tensos e difíceis da história recente deste povo. Verônica transformou-se, ainda muito nova, em uma liderança respeitada e lembrada por muitas pessoas na TIARG. Particularmente, por sua atuação como ativista, liderança política e cultural.

Chamada de capitoa, foi uma profunda conhecedora da medicina tradicional, dos rituais, da astronomia, das histórias, das músicas de seu povo. E percebeu que esses saberes eram vitais à sobrevivência dos Tenetehara, que viviam, constantemente, ameaçados por saques em sua mata e por invasões de suas terras. De maneira que passou a assumir e a intensificar cada vez mais as práticas ancestrais no cotidiano da aldeia que morava, sobretudo, a realização de rituais e o ensino da língua.

Para Nazaré Tembé, uma grande cantora Tenetehara e moradora da aldeia *Teko Haw*, Verônica Tembé é inspiração à perfeição na hora de fazer as pinturas, as saias de envira, ou de malva e, principalmente, no momento de cantar as músicas e de falar o idioma Tenetehara. Verônica também mostrou para ela a importância de se enfrentar os invasores, que tentam roubar suas riquezas, especialmente, nos momentos de enfrentamento com os Caraiu¹⁵.

Com duas filhas e solteira no momento, Nazaré cursa o Ensino Médio e trabalha na aldeia para fortalecer, cada vez mais, a luta do seu povo. Para ela, a cultura e a luta pela terra

¹⁵ Branco que não é amigo dos Tenetehara.

foram grandes ensinamentos deixados pela capitoa para as mulheres e para todo o povo Tenetehara.

A Verônica era a mãe de todos, né? Não esquecemos o que ela deixou pra gente. Ela era pra nós como um espelho. Eu ando muito em reunião. A gente luta mesmo, quando tem invasão de madeireiro na terra indígena, nós vamos pra cima mesmo. Se precisar, a gente dorme até por duas semanas em cima das folhas, sai só com a roupa do corpo, anda o dia inteiro no mato. A gente briga com o governo também, a gente não se cala!

Nazaré lembra que Verônica enfrentava qualquer dificuldade para defender seus direitos e não se esquece de sua coragem e determinação, as quais, até hoje, são ingredientes motivadores para que a luta continue firme. Impulsionada pelas lições deixadas pela capitoa, Nazaré vai às reuniões e faz-se presente em momentos difíceis de enfrentamentos no mato contra os invasores.

Kapara'í é hoje uma das mais importantes lideranças da aldeia *Teko Haw*, é o filho mais novo de Verônica Tembé e diz ter aprendido muitas coisas com sua mãe, a qual para ele era uma mulher guerreira. Relembra que sua mãe negociava o fortalecimento de seu povo com o governo e, internamente, com o povo. Em vários momentos de nossa conversa, ele afirmou que Verônica era uma lutadora e lutava por todos, pelos direitos dos Tenetehara. Ela participava ativamente de reuniões com o governo para reivindicar o direito à terra do povo. Ela exigia os seus direitos e conquistou o registro da terra para o nosso povo.

Para divulgar e sensibilizar a sociedade não indígena e para contradizer as vozes governamentais e empresariais que os acusava de não serem mais “índios”, Verônica organizou várias apresentações culturais em eventos, como congressos acadêmicos, feiras, datas comemorativas, em muitas cidades como Belém. Oportunidades em que ela estava sempre à frente dos grupos, alguns de sua própria família, para apresentar as pinturas, as músicas e as danças, assim como parte da indumentária ancestral do seu povo. Como que para dizer “Estamos vivos, sim! Tem indígena no Gurupi e no Guamá!”. Estive em alguns desses momentos como fotojornalista.

A capitoa também transitava entre outras aldeias e etnias, aprendia novas práticas para a confecção de ornamentos como pulseiras, brincos e colares, depois aplicava em sua aldeia, como as pulseiras e os colares feitos com sementes de tucumã, de inajá e com ossos de jiboia (IDEFLOR-Bio, 2017), que são usadas por seus moradores cotidianamente, ou em ocasiões festivas, além de serem também comercializadas.

Essas inovações e adaptações são cenários que podem ser visualizados no dia a dia das aldeias, como nos tipos de saia de taboca e nas tipoias para o transporte de bebês, além dos fios

de algodão industrializados e miçangas de plásticos, usados, atualmente, em colares, pulseiras, saias e maracás, além das misturas de tinta industrializada para colorir as saias de palhas de envira, quando já estiverem velhas.

Verônica e seu marido Lourival realizaram palestras e oficinas sobre a cultura Tenetehara, em várias escolas de Belém, para estudantes do Ensino Fundamental e Médio. Falaram também sobre a astronomia Tenetehara no Centro de Ciências e Planetário do Pará. Em nome do reconhecimento de sua terra, Verônica também participou de reuniões na Universidade Federal do Pará com políticos na Assembleia Legislativa do estado. Segundo a pesquisa de Ponte (2014), Verônica falou até mesmo com o presidente da República sobre o reconhecimento de sua terra.

Kapara'í disse também que sua mãe exigia que os moradores da aldeia falassem a língua Tenetehara e que as mulheres e os homens tivessem seu ritual. Expulsava os invasores e ensinava o tempo todo, por meio de suas atitudes dentro e fora da aldeia, o que era ser índio e o que era ser Tenetehara.

Ensinava, também, por meio das músicas e das histórias que narrava sobre o surgimento do povo Tembé, ou quando dizia o quanto era significativo valorizarem sua história e não contarem todos os detalhes dela para o “branco”, dado que era preciso guardar certos segredos só para eles, assim resguardavam a história e a cultura do seu povo. Segundo Kapara'í, com estes ensinamentos, sua mãe queria salvaguardar a cultura Tenetehara.

Depois de seguidas interrupções em sua narrativa e com a voz emocionada, Kapara'í falou-me um pouco da ideia de coletivo que sua mãe disseminava. Usou o exemplo da divisão de uma única laranja, a qual seria dividida em quantas partes fossem necessárias para serem distribuídas a todas as pessoas que estivessem por perto, assim sua mãe repartiria a laranja de modo que todos pudessem provar um pouco da fruta. Dessa maneira, posso supor que o(a) Tenetehara deve ter um senso de coletividade mais alargado, ao contrário de alguns comentários que ouvi no que tange ao fato de as pessoas estarem se tornando individualistas.

É notável lembrar que nem todas as mulheres Tenetehara alcançaram a posição de liderança, como Verônica Tembé, mesmo assim elas possuem a força e a coragem advindas de suas ancestralidades para continuar a luta e a participação nas negociações com o “branco” sobre seus direitos. Como aquelas iniciadas há décadas, por Verônica, sejam na rua, ou na aldeia, como universitárias, ativistas, pajés, enfermeiras, professoras, lideranças e capitoas.

Conforme relato de algumas pessoas, depois confirmado por seu filho Kapara'í, ninguém morava na aldeia sem falar a língua Tenetehara. Nenhuma mulher Tenetehara poderia permanecer na aldeia sem fazer o seu ritual de passagem, enquanto Verônica estivesse por perto.

Verônica nasceu na aldeia do Cocal na região do Gurupi em 1917, embora não conste nos documentos oficiais a presença dos Tenetehara nessa área (NEVES; CARDOSO, 2015). De acordo com Ponte (2014), Verônica teria vivido com um “branco”, um baiano, antes de se casar com Lourival, mas teria sido “resgatada” pelo cacique Patika, conhecido também como Chico rico, da aldeia Canindé. Ela teve dois filhos, os quais se tornaram pessoas importantes para a defesa do Território Tenetehara.

Verônica “cuidava” dos Tenetehara e de todos aqueles que precisassem de um conselho ou ajuda, até mesmo para quem não pertencia à sua etnia. Não apenas estimulava, como preparava um ritual para a mulher indígena de fora que chegasse por lá, como a Carla Bethânia¹⁶, que recebeu aconselhamentos da capitoa e viveu o “ritual da moça” na aldeia *Teko Haw* quando trabalhava como estagiária na FUNAI.

Há também relatos de pessoas, como o atual prefeito de Belém, Edmilson Rodrigues, enaltecendo a sabedoria de Verônica, gratos pelo aprendizado e dignidade apreendidos no transcurso da convivência com essa mulher exemplar (RODRIGUES, 2015). O reconhecimento de seu trabalho como liderança indígena é reconhecido dentro e fora das aldeias.

No aniversário de 405 anos de Belém, a capitoa Verônica Tembé foi homenageada com a inauguração do Memorial dos Povos Originários da Amazônia Verônica Tembé, localizado no Parque Estadual do Utinga. O espaço visa à promoção e à valorização das populações originárias do estado por meio da salvaguarda e difusão de sua cultura material e simbólica. Em 2022, Verônica Tembé ganhou uma sala que recebe seu nome e a representação de sua imagem no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal do Pará.

Observa-se, nesses relatos e informações, que a presença de Verônica Tembé, na vida de mulheres e dos homens Tenetehara, foi intensa e continua bastante influente. Para homenageá-la, seus parentes e moradores da aldeia criaram uma festa, celebrada desde a data de seu falecimento: 1º de dezembro de 2013. Período que coincide com as festividades de São Benedito, que ela também organizava.

No dia em que a vi pela primeira vez, em 1996, ela aparentava ter uns quarenta anos. Era uma mulher magra, tinha os cabelos compridos e grisalhos e mantinha-os presos no alto da cabeça. Usava uma blusa de tecido azul e uma saia rodada de tecido estampado. Gesticulava e falava muito alto e muito rápido. Sua presença e movimentação destacavam-se das demais pessoas presentes no ambiente. Ela puxava as músicas e dava o tom da cantoria com seu timbre extremamente agudo, característica principal da voz feminina nas cantorias Tenetehara.

¹⁶ Carla é da região do Cajuuna, localizado no arquipélago do Marajó. Junto com seu povo, luta pelo reconhecimento de suas terras e de sua etnia como Povo Indígena com as autoridades governamentais brasileiras.

Durante décadas, foi a liderança responsável pela organização do ritual de casamento Tenetehara. Era ela quem preparava os enfeites de cabeça, os “capacetes” de penas de arara e de gavião, as pinturas no corpo das meninas e dos meninos que participavam do ritual. Era ela também quem dava entrevistas, apresentava alguns dos objetos usados na festa, assim como mostrava a comida, à base de pequenos tipos de peixes e aves, como o Nambu, a ser consumida pelas meninas e meninos durante os dias de comemoração.

Todos aqueles acontecimentos eram novos para mim. Era a primeira vez que visitava uma aldeia indígena. E não conseguia dormir diante de tanta beleza que se materializava nas roupas, comidas e formas de eles saudarem os animais através da emissão de sons e gestos. Foi durante aquela vivência que tive a oportunidade de conhecer a cacica Verônica, fazer algumas fotografias dela, como as Figuras 5, 6 e 7, que abrem esta seção. De tal modo que, naqueles primeiros momentos, aprendi algumas histórias Tenetehara.

As fotografias de 1996 (Figuras 6, 7 e 8), produzidas em cor e em processo analógico, podem ser consideradas como documentos que ajudam a contar a história do presente Tenetehara. Imagens que materializam o trabalho da cacica Verônica Tembé como liderança cultural e visibilizam fragmentos do “ritual do moqueado”, também conhecido como “a festa da menina moça”, momentos em que a cacica comandou os passos da festa e ensinou a cultura Tenetehara.

As fotografias contribuem com o fortalecimento da memória cultural entre os Tembé atualmente e reforçam o trabalho realizado pela cacica Verônica, uma ativista cultural que viveu a maior parte de sua vida na aldeia *Teko Haw*, como cacica e indígena mulher. Reconhecida, ainda, na região como uma grande representante da luta indígena na Amazônia, sobretudo, como representante da luta Tenetehara. Sua militância repercute até hoje para além das fronteiras da TIARG.

1.5 Kuza'í Tembé: uma voz que ecoa nas aldeias da TIARG

Figuras 9 e 10 – Kuza'í e o borboleta azul e Kuza'í e a Tekwena



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

De partida para a região do Gurupi, os caçadores da região do Guamá precisam deslocar-se para lá, porque os animais desse lado da TIARG fugiram do desmatamento. Havia certa movimentação naquele dia e envolvia mulheres, homens, crianças e velhos, imbuídos pela satisfação de retomar sua cultura por meio da realização do “ritual do moqueado”, há tanto tempo esquecido naquela aldeia. Parte dessa movimentação, era de responsabilidade de Kuza'í, uma das principais organizadoras da festa naquele ano.

O wira'u-haw, um dos maiores rituais Tenetehara, é marcado pela saída dos caçadores em busca dos animais que fazem parte dos saberes, da história e da vida dos Tenetehara. No passado, os responsáveis pelo abastecimento de caça eram os pais das meninas, que viveriam seu ritual de passagem para a vida adulta, e os pajés. Hoje, os responsáveis por esse abastecimento são aqueles que possuem disponibilidade e habilidade para esta função.

Em geral, os caçadores passam, em média, dez dias no mato em busca desses animais e dedicam cada dia de caça para uma menina que estará na “brincadeira”. Dessa maneira, é possível conferir àquela que tem mais sorte, de acordo com a quantidade de caça abatida em cada dia. Após esse período, eles retornam para casa e são recebidos com dança e cantoria, que acontecerá por uma semana, fazendo valer o rito de iniciação dos novos casamentos Tenetehara.

Durante o período que antecedeu o início do ritual naquele ano, fiquei na casa da Kuza'í. Era a primeira vez que me hospedara lá, e ela me recebeu com um sorriso, ofereceu-me um quarto e uma rede para dormir. Recebi sua atitude como uma forma de me dar as boas-vindas. A casa em que ela vivia à época, de madeira com telhas de barro e o chão era de cimento pintado de vermelho, possuía quatro compartimentos: uma sala, dois quartos e uma pequena cozinha.

Para a divisão dos compartimentos, no interior da casa, eram usados pedaços de tecidos, o que trazia um efeito colorido ao local. Ao longo do dia, o ambiente era bastante ventilado e, à noite, fazia bastante frio. A casa possuía três grandes janelas, duas ficavam nos quartos, mas quase sempre estavam fechadas. A janela da cozinha, no entanto, estava sempre aberta, formando uma moldura, de onde era possível observarem-se as mudanças nas cores das nuvens que enfeitavam o céu durante o nascer do dia, ou durante o pôr do sol.

Havia também duas portas na casa, uma que “dava” para o centro da aldeia, em direção à ramada, e a outra porta “dava” acesso à mata, ao “jirau”¹⁷, à “puxadinha de palha” e ao banheiro de banho. Essas portas ficavam o tempo todo abertas, quando todos saíam, passavam apenas uma corda para encostar e evitar a entrada de galinhas ou outros animais. Em seu “batente”, acumulava-se uma grande quantidade de sandálias de borracha coloridas, uma prática partilhada em quase todas as casas na aldeia. As sandálias formavam uma simetria, com um colorido comparável a uma instalação de arte contemporânea como em nossa sociedade.

Havia poucos utensílios domésticos na cozinha: uma pequena mesa e um banco de madeira, um *freezer* horizontal, muito antigo, motivo que atraía, frequentemente, algumas mulheres para a casa da Kuza’í. Elas iam guardar, ou em busca de algo que armazenaram para não estragar. Na cozinha, tinha também um fogão a gás, mas, geralmente, ela recorria/recorre à lenha para cozinhar, ou ia/vai almoçar na casa de alguma parenta.

A presença do fogão a gás também atraía/atrai mulheres para o preparo de bolos e pães. A casa tinha/tem uma televisão em cores, de modelo relativamente antigo, em cima de uma mesa de madeira. A televisão ficava/fica praticamente o dia todo ligada. No quarto onde a família dormia, havia uma cama de casal, com um mosquiteiro, um colchão de solteiro no chão e uma rede de dormir. Na sala, havia, também, duas carteiras de escola, ocupadas com caixas cheias de cuias e penas. Sentava-se, em geral, no chão. Algumas cadeiras plásticas ficavam reservadas para serem usadas apenas na casa nova, que fora ocupada pela família durante a pandemia. Um armário com duas portas, que ficava no quarto onde dormi, também fazia parte da mobília na casa antiga.

As paredes da sala da antiga casa foram ocupadas pelas saias, maracás, cuias, pulseiras, colares e fotografias. Esse tipo de decoração é bastante comum nas demais casas da aldeia e numa explosão de cores, informações ancestrais que deram título à presente tese. Todo o material produzido pela Kuza’í, como cuias, maracás, naquele período, seria para enfeitar a ramada naquele ano, para vender a algum pesquisador (a) interessado (a), ou mesmo para exibir

¹⁷ Local em que se lava a louça e prepara-se a comida.

a arte produzida na aldeia. O acervo ancestral exposto ali, misturavam-se a algumas figuras como calendários e às fotografias emolduradas dos seus filhos.

As cores, as tecituras das miçangas e penas, assim como os desenhos nas cuias e maracás, formam caminhos circulares entre o presente e o tempo dos ancestrais. O movimento preciso das mãos de Kuza'í parece reger o tempo e a história dos Tenetehara grafados nas figuras e linhas sinuosas que se formavam nas cuias e maracás.

Havia fotografias na sala e nos quartos. Na sala, eram fotos dos filhos mais velhos e, na porta do pequeno armário, do quarto onde permaneci durante o campo, havia fotos da aldeia *Teko Haw* e do seu tio Sérgio Muxi. Além das fotografias e dos objetos, havia inscrições nas paredes, mensagens de cuidado e proibições ao visitante, restringindo expressões de qualquer tipo de admiração à mais nova moradora da aldeia, à pequena Tekwena, filha recém-nascida de Kuza'í, então, com poucos dias de vida.

A Figura 11, a seguir, mostra um aviso escrito na parede da casa, cujo objetivo era evitar o “quebranti” à pequena Tembé, que, até aqueles dias, era a mais nova habitante da casa. Os escritos em português, na parede, atravessam temporalidades e evidenciam algumas formas de apropriação cultural entre os Tenetehara da TIARG, que reforçam a prática ancestral de que algo ruim pode acontecer a uma criança, caso seja vítima de um “mal olhado”.

Figura 11 – Proibições na parede da casa de Kuza'í



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Havia também algumas malas com objetos, como roupas, panelas e miçangas guardadas, em vários sacos de plásticos grandes e diferentes espalhados pelo chão. Os utensílios domésticos seriam utilizados apenas na casa nova, assim que estivesse pronta. A nova casa de

alvenaria erguida, naquele momento, a partir do programa de governo, cheque moradia é uma casa ampla e que se diferencia bastante dessa em que Kuza'í e sua família viveram até recentemente.

Em meio a uma conversa sobre os rituais de iniciação das mulheres, Kuza'í mostrou-me uma mala com certa quantidade de miçangas coloridas, acumuladas para a “brincadeira” da Kuzá Ta'í, sua filha mais velha, festa que aconteceria em breve. Ao me apresentar aquele material, ela também me apresentava uma das práticas de preparação para o ritual de iniciação das mulheres Tenetehara, em que cada cordão, a ser confeccionado por sua filha, representava, entre outras coisas, o caminho do conhecimento, da fartura, da saúde e da felicidade.

Nessa conversa, Kuza'í enfatizou a importância e a necessidade de a mulher Tenetehara vivenciar cada etapa do processo ritualístico que a tornará uma mulher fortalecida na cultura do seu povo. Ao me falar dessas particularidades, Kuza'í lembrou da sua própria festa e do quanto sua participação no ritual foi significativa para seu aprendizado de vida. Ela guarda com carinho alguns colares e a saia que usou no dia de sua brincadeira, organizada pela sua avó Verônica. Algumas mulheres com as quais falei também me relataram guardar a saia como lembrança desse momento especial em suas vidas.

Kuza'í significa mulher na língua Tenetehara, é uma “mulher nova”. Hoje tem 32 anos e reúne muitas qualidades, assim como acumula diferentes funções e responsabilidades na aldeia Sede, além de ser professora, é cantora e possui uma das vozes mais singulares da TIARG. É graduanda em Pedagogia. Nascida na aldeia *Teko Haw*, é a mais velha de 10 irmãos, 6 mulheres e 5 homens: Awadu, Piraiwá, Piraiwá'í, Yakira, Pirwarãna, Awadurinira, Awadurana, Awa'í, Owá (Socorro, Vinicius, Marinaldo, Marciane, Lidiane, Marcilenilza, Camila, Ednaldo, Inaldo e Owá).

Kuza'í é mãe de Kuzá Ta'í, Wawerew, o Teo; Tekwena e do pequeno Pànàruwi, borboleta azul. As Figuras 9 e 10 são imagens de Kuza'í com seus dois filhos pequenos. Em setembro deste ano, Kuza'í também ganhou uma netinha. Ao falar da gravidez de sua filha, Kuza'í diz: “eu não queria que ela tivesse filho ainda, porque ela tá com 15 anos, mas tenho que entender, porque ela está seguindo nossa cultura”. Kuza'í entende a chegada da neta como a chegada de mais uma filha muito bem-vinda à família.

Kuza'í e seu marido Gecy foram a passeio à região do Guamá. Ela veio, especialmente, para “matar a saudade” de sua irmã Piraywa, que havia se casado com o professor Bewãri Tembé. Aos poucos Kuza'í deparou-se com uma realidade triste ao observar que as práticas culturais do seu povo estavam adormecidas naquela parte da TI há bastante tempo. De forma que Kuza'í sentiu-se motivada a movimentar a parte cultural das aldeias do Guamá.

Ela se sentiu capaz de ajudar o seu povo a retomar a língua e outras práticas Tenetehara, apesar de saber que não seria uma tarefa fácil. hoje, ela se orgulha dos avanços que conseguiu. No início, foi ruim ficar longe dos seus pais, da sua aldeia, mas com o tempo e o peso da responsabilidade que assumiu chegando ao Guamá a fizeram sentir-se em casa novamente.

Atualmente, Kuza'í é incansável na luta para manter a história Tenetehara viva, tal como sua avó fazia. Às vezes, ela se surpreende com tamanha responsabilidade que adquiriu, ainda muito jovem, para assumir as atividades culturais na região do Guamá, porque “nunca imaginei carregar nas costas a festa do moqueado”. Ainda assim é notável que sua avó é sua inspiração, para tanto ela dedica seu tempo e seus saberes à feitura dos objetos e do ensino da língua.

Tal como sua avó, Kuza'í transformou-se em uma grande contadora de histórias. Desde muito pequena, ela queria aprender a tradição do seu povo e admite, com orgulho, que Verônica foi muito importante para a sua formação em todos os aspectos. Ela sempre diz que fará o possível para ajudar o seu povo e ensinará tudo o que aprendeu com a sua avó e com outras lideranças que conviveu desde pequena.

Ela é professora da língua para crianças e adultos e transmite seus saberes em atividades em sala de aula, no cotidiano e quando organiza todas as etapas do wira'u-haw. Ao falar dos saberes Tenetehara, Kuza'í enfatiza que precisa criar estratégias de sensibilização às pessoas, sobretudo, aos jovens para mantê-los comprometidos com o aprendizado cultural. Nesse sentido, ela sempre recorre à memória de sua avó e afirma que seus conhecimentos se desenvolveram ao lado daquela que inspirou e inspira o povo inteiro há décadas: “Quase tudo que aprendi foi escutando e vendo a minha avó Verônica falar, foi acompanhando ela na roça, na mata e na cidade”.

Foi com seus avós que Kuza'í aprendeu a contar as histórias Tenetehara. Foi com eles que ela aprendeu o significado de cada uma delas, de tal modo que ela sabe que contar as histórias é falar as verdades sobre seu povo.

O trabalho realizado por Kuza'í, na região do Guamá, é motivo de muita alegria. A tal ponto que ela já consegue verificar os resultados quando identifica o interesse de outras pessoas em aprender a língua, a fazer a saia, o maracá, ou demonstram interesse em participar dos rituais. Todo o processo de estímulo e engajamento dos moradores da região do Guamá, realizados por Kuza'í, construídos desde 2010, contou com a participação ativa de seu marido Gecy, mais conhecido por Nonô, do seu cunhado Bewãri e sua irmã Piraywa Tembê, professores, falantes da língua e, igualmente, preocupados de repassar os ensinamentos Tenetehara.

Kuza'í tornou-se uma das mulheres Tembé que mais interage. Ao longo da pesquisa, fizemos alguns trabalhos juntas e nossa amizade cresceu ao longo desse tempo. Ela gosta de mostrar o que sabe acerca de seu povo e orgulha-se por contribuir para o fortalecimento da cultura e de ajudar o seu povo ao repassar seus saberes.

Na condição de primeira neta da Verônica, Kuza'í, herdou a prática de contar histórias, de falar a língua Tenetehara e aprendeu a fazer as saias, preparar o mingau e, assim, conquistou sua autonomia, seguindo a ancestralidade do seu Povo, cujo ensinamento é transmitido por meio dos mais velhos, especialmente, pelas tias e pelos avós. Contar histórias, cantar e dançar para eles são práticas de transmissão do conhecimento, da sabedoria e das regras políticas e sociais. É uma maneira de ensinar sobre as constelações, sobre o nascimento dos animais e das pessoas. É uma maneira de manter a cultura viva entre gerações.

No caso das mulheres Tenetehara, que são do tronco Tupi, esse atributo é conquistado por sua experiência acumulada ao longo da vida. É isso que as torna sábias. São elas que ficam mais tempo com seus filhos, netos e sobrinhos. Então, são elas que repassam, para eles, o conhecimento ancestral por meio das pinturas, da indumentária, das danças, das canções, assim como das narrativas sobre o céu, ou os animais, como “O nascimento de Zahy” e “Como nasceram os botos”.

É por meio desses ensinamentos que a mulheres velhas compartilham seus conhecimentos sobre a cosmologia, a língua, as estrelas, os animais, os cuidados com a preservação da mata e as histórias de luta contra as constantes invasões do homem branco. Embora Kuza'í seja uma mulher nova, tomou para si a responsabilidade de repassar seus saberes aos parentes do Guamá e, assim, ajudar no fortalecimento da cultura Tenetehara na TIARG como um todo.

Aqueles dias foram enriquecedores para compreender melhor a dinâmica do cotidiano da Kuza'í, de sua família e aprender com ela um pouco mais acerca da história e da cultura do seu povo. Observei alguns aspectos do modo como ela administra a produção dos objetos, que compõem a festa, como faz as saias, os capacetes e os maracás. E também como ela administra a casa e a divisão das tarefas.

Acordávamos cedo, tomávamos um café e logo estávamos apanhando cuias, ou indo ao igarapé para pegar envira, a fibra utilizada no preparo das saias. Outro dia íamos estender a envira ao sol, tínhamos também que nos preocupar com a feitura do fogo para cozimento dos corantes utilizados nas saias e cuias. Eu ficava, praticamente, na condição de observadora, admiradora e aprendiz de sua destreza e cuidado ao realizar cada uma dessas atividades.

As Figuras 12, 13, 14 e 15 mostram algumas das atividades desenvolvidas por Kuza'í Tembé durante os preparativos das festas realizadas na TI como o wira'u-haw. As imagens contam um pouco do processo de organização da festa, que também consiste em apanhar cuias, limpá-las, amarrar as penas e desenhar figuras em suas superfícies, assim como é necessário enfeitar e pintar o corpo dos parentes. As fotografias podem contribuir com a apreensão das etapas necessárias quanto ao preparo da festa, enfatizando as cores das penas de pássaros como a arara e o mutum, utilizadas nos objetos.

Figuras 12 e 13 – Kuza'í fazendo a pintura corporal e Maracás prontos



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figuras 14 e 15 – Kuza'í sobe na cuieira e Registros de maracá saia e fotografiade Kuza'í



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

1.6 Francisca Temb : uma mulher Pajé

Figura 16 – Francisca Temb 



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Francisca dos Santos Soares nasceu em 1959. Nesse período, a aldeia Sede já havia sido transferida para o outro lado rio. “Eu já fui nascer já tinham trago a aldeia de l  pra cá para esse lado”. No momento dessa mudança da aldeia, sua mãe ainda não morava l  para baixo e seu pai era solteiro, morava com o pessoal dele. Aos 14 anos, ela se casou com seu Pedro Temb  na igreja católica com Pedro Temb . Nove meses depois, teve a Nazaré, sua primeira filha do total de 7 filhos que “botou no mundo”, todos paridos na aldeia Sede pelas mãos de sua mãe, Luiza Temb , que era garapeuara, adotando o nome e algumas práticas indígenas, tornando-se em uma grande parteira.

Dona Francisca gesticula bastante ao descrever ep sodios de sua vida, como se pode observar na Figura 16, a imagem registrou a ocasião em que dona Francisca falava de um momento significativo de sua vida: quando esteve doente, motivo que a fez decidir não ter mais filhos. Ela disse que só parou de “emprenhar” depois que nasceu a sétima criança época na qual apareceu um cisto e foi preciso ir para o hospital para retir -lo.

Quando as crianças eram pequenas, dona Luiza, mãe de Francisca, dividia seu tempo entre o trabalho na roça e o de parteira e atividades domésticas, como varrer a casa, lavar louça, fazer um “com ”, lavar uma roupa, ficavam por conta de dona Francisca, que hoje tem 20 netos, entre eles o Twi e Iwitu, que significam sapo e vento respectivamente.

Francisca, também chamada de dona Chica, ou simplesmente Chica,   pajé, professora, parteira e agente de saúde, filha de Felix Temb , uma das principais lideranças da TIARG.

Viveu momentos políticos tensos para seu povo, que envolvia o reconhecimento do Território como Terra endógena. A memória da luta travada por Félix Tembé é bastante viva na TIARG. Francisca é irmã das lideranças Paulina, Pelé, Cambeua, e Piná, todos participam, ativamente, da luta pela manutenção da vida e da cultura Tenetehara.

Francisca nunca saiu da TIARG, viveu a maior parte da sua vida na aldeia Sede e só mudou de lá com sua família para criar a aldeia Ytuaço, onde reside atualmente, mas a mudança só aconteceu, definitivamente, depois que seus pais morreram há 15 anos.

Ela experimentou muitas moradias, mas sempre esteve nas mediações da aldeia Sede, mudando-se de casa muitas vezes, como se pode observar no trecho de uma entrevista a seguir:

[...] depois que eu me casei, eu fui pra debaixo da minha casa de palha, que isso aí não existia (apontando para casa de alvenaria). As casas eram casinhas, eram de palha mesmo. Um dia eu morava aqui, outro dia, eu morava pra acolá. Onde dava vontade da gente ir embora a gente ia e ficava por lá até se cansar.

Como seu pai e outros Tenetehara, dona Francisca também vivenciou muitos acontecimentos políticos na TIARG, acompanhou a chegada da FUNAI nas aldeias, período em que ela começou seus estudos, estando com 12 anos, pelo projeto Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL)¹⁸, criado como fundação em dezembro de 1967 pela Lei nº 5.379, de 15 de dezembro de 1967 (BRASIL, 1967). Antes da FUNAI, havia outro órgão criado para cuidar das questões indígenas: o SPI.

Depois que o projeto MOBRAL acabou, a aldeia passou a receber professores não indígenas, Como os alunos já haviam sido alfabetizados, eles já conheciam alguma coisa. Por volta de 1976, ela foi professora de alfabetização, mas afirma que não detinha recursos didáticos nenhum para estimular o aprendizado das crianças. Não tinha uma casa onde pudesse funcionar a sala de aula e os materiais eram improvisados, o ensino era voltado praticamente só pra assinar o nome. Assim os indígenas não poderiam avançar nos estudos, era para cursar somente até a quarta série primária.

Segundo dona Francisca, “vieram pra cá, muito chefe de posto, acho que bem uns vinte”. Essa troca de comando influenciou bastante na vida cotidiana nas aldeias, isso porque eram pessoas despreparadas, que impunham regras à revelia. As regras implantadas partiam dos seus próprios princípios colonizadores. No início, alguns indígenas eram “contratados como

¹⁸ O MOBRAL propunha a alfabetização funcional de jovens e adultos, visando “conduzir a pessoa humana a adquirir técnicas de leitura, escrita e cálculo como meio de integrá-la a sua comunidade, permitindo melhores condições de vida”. O programa foi extinto em 1985 e substituído pelo Projeto Educar. Disponível em: <https://www.educabrasil.com.br>. Acesso em: 5 fev. 2021.

funcionários”, mas eram tratados como escravos, dado que tinham de plantar e tirar roça, trabalhar até de noite e sair de madrugada. Todo o resultado desse trabalho era destinado ao posto, ou ao chefe, podendo ser tão somente porque “nunca ninguém viu nada de futuro dentro da aldeia”.

O pai de dona Francisca foi um desses funcionários da FUNAI e uma de suas funções era “ajuntar os pião”. O seu pai, o sr. Félix Tembé, não recebia salário algum como pagamento de seu trabalho, no entanto, os pião, que eram pessoas de fora, eram remunerados e ainda “pegavam de troco o casamento com as índias, depois que casava com elas, já ficavam lá já participando daquele trabalho dentro da aldeia”.

Outra questão levantada por dona Francisca se refere à alegação da FUNAI de que Seu Félix e toda sua família não teriam mais direito a participar das manifestações culturais de seu povo, à medida que ele era um funcionário da instituição.

A explicação de dona Chica coincide com outras descrições que ouvi durante o campo sobre esse período, e o fato de seu pai indígena não receber salário evidencia o modo colonial como os indígenas eram vistos e tratados pelo órgão criado para protegê-los, enquanto os trabalhadores não indígenas recebiam pagamento pelo trabalho.

A relação de colonialidade, portanto, atravessou a vida Tenetehara em muitos momentos de sua história e afetou o cotidiano de dona Francisca e de outros moradores da TIARG. Na citação, a seguir, é possível identificar o quanto que as regras e as proibições interferiram no modo de fazer, de ser e viver a vida Tenetehara.

Quando meu pai era funcionário, a gente não tinha assim muita ligação com o pessoal. Nesta época, os funcionários, os índios eles eram quase escravos. Aquele que era funcionário, ele não tinha aquela ordem de estar se juntando com as outras. E aí o papai não deixava a gente sair assim. A gente ficava dentro do barracão. Quando tinha brincadeira ou reunião a gente não saía assim pra participar, a gente ficava na casa da gente, dali participando das brincadeiras. Na escola, a gente saía da casa da gente para escola, mas na escola, não é que nem agora. Não tinha tanta..., era ir para escola. Da escola pra casa, de casa pra escola, né? Agora, não já é diferente a gente aprende muita coisa, muita coisa. Nessa época, só aprendia mesmo ler o seu nome. Não tinha tanta coisa, tanta informação, não tinha (livro cartilha – intervenção), não tinha essas coisas. Quem queria estudar comprava aquelas cartilhas de ABC, né? Pra gente poder estudar e depois foi crescendo, crescendo, como a gente não saía mesmo... (Francisca Tembé, comunicação oral).

A atuação da FUNAI não interferia apenas na relação de trabalho no interior das aldeias, afetava a vida cultural do povo, como é possível observar na fala de dona Francisca, em que mostra como algumas crianças indígenas ficavam em casa e não podiam interagir com outras, nem participar das festas culturais na aldeia.

Foi nesse período, também, que os Tenetehara sofreram muitas censuras, tanto em relação aos registros de seus nomes indígenas, quanto à manutenção da língua e dos rituais, como veremos mais adiante. Apesar das proibições impostas pela FUNAI, dona Francisca aprendeu com seu pai sobre a cultura do seu povo, a fazer anel de tucumã e a desenhar nas cuias, ofício que ela gosta muito de realizar até hoje, só não faz mais em virtude de agora ter a vista muito ruim, mesmo assim ela “peleja” até conseguir finalizar algum trabalho.

Depois de um longo período de abusos, de violências e de exploração, chegou um novo chefe de posto, que amenizou a situação e ajudou a modificar a relação de exploração da mão de obra indígena, incentivou a movimentação cultural na aldeia, a realização dos rituais e a confecção de objetos Tenetehara, ocasião em que aprimoraram o que haviam aprendido.

Dona Chica herdou de sua mãe a dádiva e a sabedoria de realizar partos, “puxar barriga de mulher prenhe”, preparar banhos, rezas e chás. Desde pequena, acompanhou sua mãe nesses momentos e, assim aprendeu, o jeito que ela trabalhava, mesmo assim foi uma surpresa a primeira oportunidade que teve de “fazer um parto sozinha”, a Nazaré, mulher do seu irmão Pelé, entrou em trabalho de parto e, na ocasião, dona Luiza estava adoentada, a ponto de não conseguir levantar-se da rede, imediatamente, dona Luiza determinou que a Francisca faria o parto de sua cunhada.

Aconteceu assim, tudo muito rápido, não dando tempo de pensar na insegurança que lhe abateu naqueles minutos que antecederam o parto. Ela chegou a duvidar do seu potencial de conhecimento para a realização daquela tarefa tão desafiadora, mas sua mãe insistiu e falou que a orientaria durante processo, assim ela aprenderia fácil. Em seguida, Nazaré chegou com dor e não houve mais dúvidas, seria preciso ajudá-la!

Dona Luiza acompanhou todo o procedimento, como havia prometido. Em poucas horas, Nazaré daria à luz, e dona Francisca se transformaria em uma parteira. Daquele dia em diante, ela deu continuidade ao ofício de sua mãe. Desde então, muitas crianças nasceram por meio de suas mãos, foram tantas que ela até perdeu a conta, mas acredita que foram cerca de sessenta. Alguns anos depois, ela não pôde mais “fazer partos”, porque as regras de saúde nacional mudaram e seria necessária a interrupção desses procedimentos nas aldeias para evitar complicações, infecções e os consequentes riscos à saúde das mulheres e dos seus bebês.

Há quarenta anos, dona Francisca vivenciou uma experiência muito diferente em sua vida, na época, tinha apenas dois filhos, e o mais novo estava apenas com dois anos. Tudo aconteceu quando ela estava a caminho da casa de sua irmã, as duas iriam lavar uma roupa naquele dia. No percurso, ela se sentiu mal e, quando chegou à casa da irmã, foi logo dizendo que não iria mais lavar a roupa, porque não estava bem. De forma que sua irmã quis saber o

que tinha acontecido, mas ela não soube explicar. Disse apenas que sentira uma forte fisgada nas costas ao se dirigir para lá.

Ao tocar em seu pescoço, a irmã constatou que Francisca estava com febre e que deveria retornar para casa até que restabelecesse sua saúde. Ela voltou, como sua irmã havia indicado, só dando tempo mesmo de chegar, porque ela ficou inconsciente em seguida e permaneceu assim por 22 dias, ficando esse tempo todo, praticamente, sem comer, beber, falar, sem nada. Dona Francisca tinha sido flechada, recebido o aviso e a missão de seus ancestrais. Ela se transformara em uma pajé: “daquele dia em diante, foi que eu comecei a rezar. Comecei... Comecei a ver, comecei a escutar, comecei...”.

Conhecer um pouco da sua história de vida foi também adentrar as entrelinhas do cotidiano do seu povo, posto que ela viveu muitos acontecimentos, que foram determinantes para o que se tornou a TIARG hoje. Aspectos da história de vida de dona Francisca estão descritos acima e em várias partes deste texto.

Na próxima, subseção será descrito o campo da pesquisa.

1.7 Sobre o campo

Minhas atividades como fotojornalista levaram-me, pela primeira vez, à TIARG, em 1996, mais especificamente à aldeia *Teko Haw*. A repórter Mirtes Morbach e eu realizaríamos uma matéria para a revista *Ver-o-Pará*, que falava sobre a “Festa da moqueado” e a visita do então governador Almir Gabriel a essa etnia. A visita tornou-se um acontecimento, visto que foi a primeira vez que um governador do estado estaria presente em uma aldeia indígena.

Ele chegou de helicóptero por volta das 17 horas, aterrissou bem no centro da aldeia, causando muito vento, poeira e uma correria por parte das crianças. Algumas pessoas com as quais falei lembraram do vento e do barulho causado pelo avião à época. Em seguida, Almir Gabriel participou de uma assembleia com a presença de caciques e lideranças da TIARG, pernoitou na aldeia e partiu na manhã seguinte. Em sua comitiva, havia, pelo menos, cerca de 50 pessoas, que chegaram de ônibus e de carro particular, muitos reclamaram do atoleiro da estrada.

O governador distribuiu presentes, como facões e utensílios de cozinha, e brinquedos, como bonecas, carrinhos e bolas. Ele também encomendou um boi que seria assado e distribuído aos convidados. Estiveram presentes, nesse evento, jornalistas de vários lugares do Brasil. Em verbete sobre mulheres e política, assinado por Simonian e Valadão (2010), encontra-se a hipótese de que o governador teria usado a imagem e o prestígio da capitão

Verônica Tembé para se autopromover politicamente, diante de outros Povos Indígenas que vivem no Pará.

Embora eu seja belemense e já tivesse experiência na realização de matérias em pequenos municípios no estado, aquela visita causou-me certa ansiedade, a ponto de eu não perceber o quanto a viagem de Belém até a aldeia *Teko Haw* havia sido cansativa, visto que durou entre 10 e 12 horas ao todo em um percurso dividido entre a estrada de asfalto de Belém até o município de Paragominas, uma estrada de chão bastante alagada, além de algumas horas de viagem pelo rio.

Parte da ansiedade que senti tem a ver com o desconhecimento, estando relacionado ao silenciamento que parte da sociedade não indígena sofre em relação à existência de Povos Indígenas na Amazônia. Há raras iniciativas por parte de políticas educacionais que incentivem o conhecimento sobre a história e a existências desses povos, o que contribui também para um maior distanciamento sobre a nossa própria história, que aparece timidamente em uma palavra usada no cotidiano, ou no nome de uma rua ou de um bairro, como o Jurunas, localizado em Belém, capital do estado.

A longa duração da viagem aconteceu em razão do extenso pedaço de estrada de terra, muito molhada e escorregadia, em decorrência da forte chuva, que atravessamos provocando inúmeras paradas para sairmos dos atoleiros. A paisagem mudou bastante desde que saímos de Belém, dado aos seus contrastes, entre prédios, palafitas, trânsito intenso, buzinas e poluição.

Mesmo em face ao tamanho territorial e populacional, encontramos traços dessa urbanidade também no município de Paragominas. No entanto, ao adentrarmos a estrada que dá acesso às aldeias, a paisagem e o clima se modificaram. O caminho íngreme e de terra forma linhas sinuosas, marcadas por igarapés e rios. Eu jamais havia trafegado por essa região, ou navegado por essa parte do rio Guamá, que atravessa grande extensão do estado e passa por Belém, o qual dá nome ao bairro em que nasci.

Aquelas imagens atravessaram meus olhos. Atravessaram, sobretudo, as minhas memórias de quando ouvia as histórias narradas por minha avó. A mata que nos envolvia a cada instante, durante o percurso, a caminho do *Teko Haw*, parecia dizer que ela está viva apesar das depredações históricas e das constantes queimadas, derrubadas de árvores e invasões. Relatar esse trajeto em 2022 é significativo para mim, sobretudo, porque as etapas dessa viagem continuam atuais.

Enfrentamos uma chuva torrencial até chegarmos à aldeia Cajueiro. De lá partimos ao *Teko Haw* em uma pequena embarcação a motor, conhecida em quase toda a região paraense como rabeta. Apesar dessas dificuldades, foi a parte mais bonita do percurso. Chegamos à aldeia

no meio da tarde, e a festa já havia iniciado, pelo menos, há uns cinco dias. Ouvia-se de longe o som dos maracás, erguidos pelos homens.

Aquela música confundia-se com o estrondo de seus pés ao tocarem o chão de terra na ramada, pulavam dessa maneira há dias ininterruptamente, mas foi a melodia, produzida pela entonação da voz aguda das mulheres, que se sobressaía às copas das árvores e chegava lá, à beira do rio, como se fosse para nos dar as boas-vindas.

A entonação das vozes femininas foi uma das primeiras manifestações que mais me chamou a atenção, naqueles primeiros momentos na aldeia, de tal maneira que a beleza e a harmonia daqueles cantos formavam um coro único e encantador. A leveza e a plenitude da música Tenetehara continuam sensibilizando-me. O ritual apresentado naquele momento é para os Tenetehara uma festa de alegria, traz elementos que resumem sua história e sua relação com o universo. É a maneira Tenetehara de festejar, agradecer, brincar com os ancestrais, desejar sorte, saúde e felicidade às novas mulheres e homens Tenetehara ou às famílias que se iniciam a partir daqueles dias.

Passamos três dias na aldeia e acompanhamos aqueles momentos finais do ritual. Ocasão em que conheci pessoalmente a capitoa Verônica Tembé, uma mulher forte que comandava os principais momentos da festa.

Durante aquela vivência, tive a oportunidade de fazer algumas fotografias dela, imagens que se tornaram documentos diante do pequeno acervo imagético produzido sobre essa liderança, cuja atuação foi significativa para seu povo e para o movimento indígena na Amazônia.

1.7.1 Primeira viagem a campo: Aldeias do Gurupi

Retornei à TIARG só em junho de 2013 na condição de integrante do projeto Patrimônio Cultural Tembé Tenetehara. Nossa equipe era formada por uma técnica e um motorista do IPAHN, duas pessoas do GEDAI e eu. Para se chegar às aldeias do alto Gurupi, pode-se seguir pela BR-316 até o município de Boa Vista do Gurupi, ou pela BR-010, Belém-Brasília, até Paragominas.

Para se chegar à aldeia Cajueiro, é necessário primeiro entrar no município de Paragominas, que fica a 311 km de Belém, depois de percorrer 80 km de estrada de chão (Figura 17), chega-se à atual Companhia Agroflorestral e Industrial do Pará Ltda (CAIP), que se tornou um ponto de referência por ter uma extensa área de terra, sobretudo, por ter sido palco de

disputas entre fazendeiros e trabalhadores sem terra. Tonando-se área de assentamento de 750 famílias em 1996. A área está localizada a 31 km, da aldeia Cajueiro.

Figura 17 – Estrada de chão



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Chegamos à aldeia Cajueiro por volta das 15h. Não tivemos boa receptividade, Reginaldo Tembê, a liderança local, disse não saber que iríamos naquele dia. Essa informação causou-nos surpresa, porque havíamos marcado aquele encontro há um mês. Mesmo assim, fomos, rapidamente, apresentados aos principais ambientes da aldeia e para algumas lideranças que estavam no local.

Depois ele pediu que aguardássemos até o dia seguinte para uma reunião que aconteceria na ramada, quando apresentaríamos as razões de nossa visita para ele e para os demais moradores da aldeia. Em seguida, fomos levados a uma casa de madeira, utilizada como um local de passagem para visitantes. O local servia à época também como uma espécie de galpão para guardar combustível e equipamentos de agricultura. Tinha um banheiro no local, mas sem energia elétrica. Enquanto isso, improvisamos um jantar, atamos nossas redes e dormimos ali.

Pela manhã, com a ramada lotada, apresentamos o projeto e as etapas que se seguiriam. Surgiram dúvidas e questionamentos sobre a execução do trabalho e a contrapartida que a pesquisa traria à população. De modo que nos comprometemos a entregar o livro que fazia parte da proposta do projeto apresentado.

A tensão inicial e as cobranças de contrapartida em muito se assemelham à experiência vivenciada por Alonso (1996) e Ponte (2014) nas aldeias do Guamá e do Gurupi, o que me faz deduzir que esse tipo de recepção é uma estratégia defensiva que os Tenetehara encontram para ganhar tempo e analisar a situação até se inteirarem do assunto e das intenções dos visitantes,

ou “de os fora”. Inclusive, para avaliar se há da parte deles interesse na proposta recebida (ALONSO, 1996).

É possível compreender e apoiar o posicionamento dos indígenas ao estudar e/ou aceitar propostas de pesquisas em seu Território e, assim, defender-se de qualquer possível ameaça. Para tanto, é necessário considerar a história de invasões de terras que esse Povo sofreu há muito tempo e os atritos gerados em razão dessas invasões, como a acusação de serem “índios misturados”, ou de “não serem mais índios” (ALONSO, 1996; PONTE, 2014; NEVES; CARDOSO, 2015; OLIVEIRA, 2016).

Quase toda a área do caminho até Cajueiro é coberta pelo cultivo de soja, um cenário que deixa ver o alto nível de degradação ambiental. A questão do meio ambiente na TIARG, atualmente, é mais bem discutida em Fernandes (2008), Dias (2010), Luz (2013), Lobo (2016) e IDEFLOR-Bio (2017). É, também, observada no trabalho de Santos (2017), que se deteve no estudo sobre o ensino de geografia na aldeia cajueiro. O surgimento da aldeia Cajueiro materializa a memória da luta de duas mulheres Tembé que moravam nessa região.

Os mais velhos relatam que a aldeia foi construída por duas mulheres, Maria Francisca e sua irmã Raimunda Tembé, em 1978, período que coincide com as articulações políticas nacionais de reconhecimento de Territórios Indígenas. A fundação da aldeia é um documento vivo e orgânico sobre a participação das mulheres Tembé na organização do seu povo. É, portanto, um documento histórico repassado às gerações seguintes a partir da oralidade, o que ajuda a fortalecer a memória e a contribuição das mulheres na estruturação histórica, social e política da TIARG.

Após alguns anos, em 1991, os irmãos Reginaldo e Isidoro Tembé, netos de Maria Francisca, passaram a liderar a aldeia e, ao observarem que a população tinha aumentado e as condições climáticas eram favoráveis, resolveram trazer a localização da aldeia para mais próximo do rio, local onde está hoje. A aldeia Cajueiro possui uma grande área verde, em poucos minutos de contato com o local, percebe-se a exuberante muralha verde formada por árvores enormes, que circundam a aldeia.

O Cajueiro é hoje uma das maiores áreas da região do Gurupi e, uma das aldeias com maior infraestrutura da TIARG atualmente. Possui energia elétrica, poço artesiano, escola, casa de farinha, campo de futebol e um ginásio de esportes. Percebe-se, também, a intensa presença da igreja evangélica no local, que, por vezes, interfere na realização dos rituais Tenetehara, uma vez que suas festas estão conectadas aos caruara, razão de alguns conflitos e divergências internas na região do Gurupi.

As Figuras 18 a 25 mostram alguns espaços do Território conquistado ao longo do tempo, no qual as mulheres tiveram grande participação na conquista e manutenção, contribuindo, também, para seu desenvolvimento atual. As fotografias são coloridas e foram produzidas por mim, deixando ver um pouco do cotidiano na região e algumas pessoas, árvores, o rio, pedras e caminhos, que formam a aldeia.

Deixam ver, ainda, a ramada, seu tamanho e como ela é concebida. Por meio dessas fotografias, é possível observar o tipo de roupa usada atualmente na aldeia, assim como a presença de transportes como a bicicleta e algumas embarcações utilizadas para viagens, pesca e para transporte de objetos como o motor de barco, ferramentas, além de produtos industrializados como o sabão e combustível.

Os Tenetehara também utilizam o barco para o transporte e comercialização de produtos fabricados na aldeia para serem negociados em municípios vizinhos. Geralmente, os produtos são farinha de mandioca, castanhas e frutas, como o açaí. As fotografias foram postas em conjunto, porque essa disposição ajuda a construir uma narrativa visual que a escrita sozinha não alcança, sobretudo, em relação às expressões e aos gestos das pessoas, à disposição das casas, das plantas e à circulação das pessoas no local.

As imagens ajudam na melhor visualização sobre a aldeia, mostrando aspectos mais abrangentes das áreas, os caminhos e permitindo um olhar sobre aspectos do cotidiano na aldeia, especialmente, porque destaca a paisagem presente no local, a presença do rio, o tipo de vegetação, assim como traz uma visão noturna da ramada.

Figura 18 – Ramada – Aldeia Cajueiro



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figuras 19 e 20 – Beira do rio – Aldeia e barco 1 – Aldeia Cajueiro



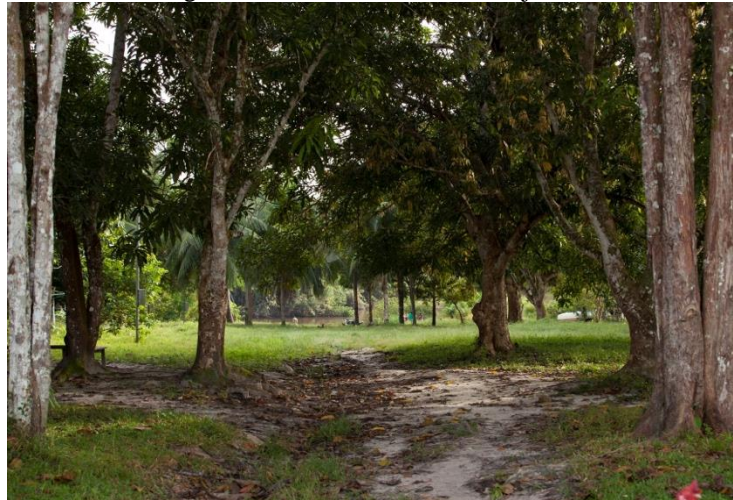
Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 21 e 22 – Construção de palha – e Bicicleta – Aldeia Cajueiro



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 23 – Caminho – Aldeia Cajueiro



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 24 e 25 – Embarcações e Prainha – Aldeia Cajueiro



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Após a observação das fotografias, que destacam casas, caminhos, embarcações e o rio, retorno ao momento da reunião entre nossa equipe e as lideranças da aldeia Cajueiro, ocasião em que, depois de ouvirmos as ponderações e argumentos das lideranças presentes, a reunião foi encerrada, durante a qual fizemos entrevistas e imagens dos presentes. Em seguida, partimos ao encontro de Joel, responsável por fazer a travessia conosco até a aldeia *Teko Haw*.

Fomos acompanhados também por seu Elias, uma das lideranças mais velhas e respeitadas do Cajueiro. Muito experiente, fala vários idiomas indígenas e contou-nos sobre o tempo da construção de grandes projetos governamentais, a construção de rodovias como a Transamazônica e Santarém-Cuiabá, cuja implementação interferiu bastante na vida dos Tenetehara, inclusive, no uso de seus trabalhos como “pacificadores” de outras etnias.

Entramos na embarcação, enquanto conversávamos e navegamos pelo rio Gurupi. No percurso, vimos algumas aldeias menores. Seu Elias ficou numa aldeia Kaapor, que também fica às margens do Gurupi. Antes disso, porém, repentinamente, algo chamou a atenção de todos para além da mata que nos envolvia. A princípio, para mim, era apenas um ponto estranho,

que se movia rapidamente na água à nossa frente. Logo, senti um clima diferente na embarcação, porquanto gestos e comentários dos pilotos eram realizados na língua Tenetehara, que eu não compreendia, mas deduzi que aquela agitação foi causada pela visão do ser estranho que se movia a poucos metros de nós.

Fiquei apreensiva, porque poderia ser uma cobra, capaz de virar nosso barco naquela corrente funda do rio. Não conseguia ter uma dimensão do seu tamanho, visto que eu só podia ver parte do que parecia ser olhos enormes, que ficavam na superfície da água. O pânico que me dominou completamente, naqueles rápidos instantes, era tão forte, a ponto de achar que a cobra se movia diretamente em nossa direção.

Tudo acontecia muito rápido, não dando tempo de pensar. Apesar dos instantes de tensão, eu me mantive imóvel, sentia-me segura por estar em companhia de caçadores experientes. Quando, de repente, ouvi um estouro forte que saía de dentro do nosso barco, os tensos momentos multiplicaram-se, porque não havia percebido qualquer movimento brusco, nesse sentido, até então.

Seu Elias havia disparado um tiro certo de espingarda e atingiu a pata traseira de um animal, que fugiu para a mata, revelando, assim, seu tamanho e espécie. De forma que constatei meu desconhecimento sobre a dinâmica do rio e da mata, porque o animal visto de longe, na água, era um veado muito grande, que meus companheiros de viagem já haviam identificado desde o seu aparecimento.

Rapidamente, paramos a embarcação à margem do rio, e Joel perseguiu o animal. O caçador não precisou de muito tempo para encontrar o veado ferido. Em poucos minutos, o caçador Tenetehara apareceu entre as folhagens da mata e trouxe sobre os ombros o resultado da caça. Era realmente um animal bem grande, uma vez que pesava, pelo menos, 50 kg.

Admirada com a coragem e a perícia da dupla, assisti à comemoração no nosso barco. Na sequência, retornamos à aldeia Cajueiro, onde seu Elias e o “parente” Joel vivem atualmente. Eles descarregaram a caça, pedindo para alguém cuidar da limpeza e da divisão da carne entre as famílias da aldeia. Vivenciar e escrever sobre esse episódio, proporcionou-me reflexões sobre a relação dos moradores da TIARG com o Território. Mostraram-me o trânsito regular e a relação de vizinhança que eles mantêm com outros Povos como os Kaapor.

Mesmo sem saber, eles me mostraram o sentido de sobrevivência, da coragem, da perícia e da habilidade, além do gosto pela caça. Eles me mostram o significado do que é ser um “bom de mato”, como eles se referem ao caçador habilidoso. Esse episódio revelou-me, sobretudo, o sentimento de compartilhamento e da divisão, que faz parte da prática do povo Tenetehara, ainda que alguns reclamem haver muito individualismo na TIARG.

Seguimos a viagem após a entrega e as recomendações. Embora não tenha como saber detalhes do diálogo, porque foi realizado na língua Tenetehara. Ao nos aproximarmos da aldeia *Teko Haw*, comecei a perceber a diferença na paisagem entre as duas aldeias, o verde das árvores parecia mais escuro e a mata ainda mais densa. A voadeira parou e, com a ponte quebrada, precisamos enfiar os pés na água para alcançar a canoa que nos daria acesso ao *Teko Haw*. Nesse ponto do percurso, a paisagem ganhou um colorido e uma sonoridade bastante divertida com a presença de crianças, que brincavam à beira do rio, aparentemente, alheias à nossa passagem. Diferente do Cajueiro, o *Teko Haw* ainda não possuía abastecimento de energia elétrica. Nesse período, a presença da igreja evangélica na aldeia parecia ser menor em relação ao Cajueiro.

Chegamos à aldeia *Teko Haw* depois do meio-dia, momento em que preparando uma chuva forte se armava no horizonte. O aspecto nublado da tarde trazia a plenitude da mata para mais perto de nós. Fomos muito bem recepcionados por moradores da aldeia. A Figura 26 evidencia o quanto estavam atentos ao assunto que nos levou até lá. O encontro foi bastante amistoso, uma vez que teve até cafezinho e biscoitos.

Fomos, especialmente, recebidos pela então diretora da escola, a professora Sandra Tembé, e pelas lideranças, Sérgio Muxi e Lourival Tembé, o filho mais velho e o marido da capitã Verônica, respectivamente. Após as apresentações, mostramos o projeto e obtivemos a autorização para realizá-lo, além de muitas informações que nos auxiliou no decorrer da pesquisa e execução. Sérgio Muxi nos deu as primeiras informações sobre seu povo e orientou-nos sobre o modo como gostaria de ser citado no livro.

Ele fez várias críticas ao sistema político voltado às questões indígenas, entre as quais, o nome Tembé, que, para ele, é mais uma imposição do “branco”, visto que foi um nome dado por antropólogo. Disse que o povo Tembé se reconhece como Tenetehara, ao passo que o nome Tembé fora forjado pelo “branco”. As considerações da liderança enumeram várias ações governamentais, institucionais e da sociedade não indígena que nos ajudam a pensar no processo de colonialidade que seu povo enfrenta historicamente. Falarei um pouco mais sobre essa questão em outra parte deste texto.

A primeira sensação que se tem ao adentrar o *Teko Haw* é a de ser um Território que guarda saberes e histórias. É quase impossível não se envolver diante dos sons que atravessam a aldeia, o canto dos pássaros e dos outros animais, na mata, que completam a experiência visual e sonora e materializam ensinamentos mostrados pelos mais velhos. Aos poucos, fui reconhecendo os espaços que havia visitado há alguns anos, aspectos da estrutura geral da aldeia não haviam mudado tanto.

A ramada, o campo de futebol, a escola e algumas casas são de madeira, outras, feitas de barro e cobertas por palhas ou cavaco. Vale ressaltar que os governos federal e estadual têm investido nos programas “Minha casa minha vida” e “Cheque moradia”. O que tem interferido bastante na paisagem das aldeias da TIARG e tem causado uma mudança rápida na paisagem da arquitetura local, abordarei mais detalhes no próximo tópico.

Naquela tarde chuvosa, de junho de 2013, vivi algumas das experiências mais emocionantes e afetuosas desta pesquisa: um encontro com a cacique Verônica Tembé. Falarei desse encontro mais adiante.

Figura 26 – Povo da aldeia *Teko Haw*



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Teko Haw, significando “o lugar onde moram”, possui uma extensa área de mata nativa, capaz de abrigar uma grande quantidade de animais, como o porcão¹⁹, o nambu, o caititu, o guariba, que fazem parte da cosmologia Tenetehara. Estão presentes em muitas de suas narrativas, nas pinturas corporais e em alguns objetos. Na aldeia, há também uma grande concentração populacional, sobretudo, de falantes da língua Tenetehara.

Preservada pelos saberes da capitã Verônica Tembé, a aldeia sobrevive às inúmeras ameaças. Sendo um local de lutas e disputas por direitos e pela preservação cultural, são, frequentemente, assediados por posseiros, fazendeiros, chamados por eles de “ladrões de madeira”, ou de “invasores”. Apesar de estarem em uma parte da TIARG com mais dificuldades de acesso, muito menos acesso que na região do Guamá, ainda assim, existe um alto índice de depredação da mata e dos rios.

¹⁹ Nome de duas espécies indígenas de porco selvagem; O mesmo que caititu e queixada. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/porco-do-mato/>

A depredação do meio ambiente é cada vez mais devastadora, com consequências drásticas para a vida dos animais e para todos na aldeia. Desde a contaminação dos rios até as grandes queimadas. Segundo dados do relatório IDEFLOR-Bio (2017), em 2015, houve um grande incêndio na região do Gurupi, provocado pela seca, causando prejuízo para todas as atividades indígenas. IDEFLOR-Bio (p.55, 2017), “O avanço exponencial do desmatamento [...] ocasionado, pelo contato com as frentes de expansão agropecuária, fomentou o desenvolvimento de atividades produtivas extremamente danosas à conservação da diversidade biológica e da cultura local”.

Apesar das extensas áreas devastadas por ações criminosas, eles mantêm sua mata em pé. Os caçadores do Guamá costumam caçar, regularmente, na mata do Gurupi, porque o desmatamento afugentou os animais mais importantes para o preparo das comidas e dos objetos utilizados no dia a dia e nos rituais. Essa questão é bastante significativa, porque, com a falta dos elementos retirados da mata, como as penas de pássaros e sementes, fica cada vez mais complicada a realização das “brincadeiras”. Muitos elementos utilizados, atualmente, em instrumentos musicais, colares e pulseiras, são de origem industrial, como as miçangas de plástico e o fio para confecção das redes.

A mata é muito importante para a conexão da vida cotidiana à cosmologia Tenetehara. É lá que moram os donos da mata, dos rios. É na mata que estão as plantas, utilizadas no preparo dos remédios espirituais e físicos, utilizados para a cura e para a proteção de doenças e maus olhados. É lá onde moram os animais, base da alimentação e da indumentária dos rituais Tembé. A mata é, portanto, a vida que alimenta ecossistemas.

A aldeia *Teko Haw* é uma referência cultural para todas as aldeias da TIARG. Essa observação também foi destacada por Alonso (1996). É nela onde se concentra a grande fonte dos saberes dos Tenetehara para as demais aldeias. Parte desses adjetivos e características foi estimulado e preservado pela luta incansável da capitoa Verônica.

Para ilustrar, as Figuras 27 a 29 mostram alguns moradores e espaços físicos da aldeia *Teko Haw*, como a escola, algumas casas, a ramada, o campo de futebol e de vôlei. As imagens apresentam aspectos físicos da aldeia, mas apresentam também a possibilidade da apreensão visual de locais de moradia e de sociabilidade desenvolvida e vivenciada pelos moradores na aldeia. O campo de futebol e a quadra de vôlei são locais de lazer e de esporte, que estimulam a atividade física, mas também e especialmente, os jovens e as crianças a permanecer na aldeia. Visibilizada na imagem, a escola representa um espaço de luta política e social para além de um espaço físico.

Figura 27 – Aldeia *Teko Haw I*

Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figuras 28 e 29 – Construção – *Teko Haw* e Aldeia *Teko Haw II*

Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

1.7.1.1 Visita à Verônica

Após a conversa com as lideranças, queríamos fazer uma visita à Verônica, que se mantinha longe da presença de não indígenas, nos últimos anos de sua vida, desde quando ficara doente. Após nosso pedido, eles resolveram nos levar até ela sob a condição de que permaneceríamos no local apenas se ela quisesse nos receber. A casa em que Verônica vivia era pequena, parecia um barracão. Coberta de palha, as paredes eram feitas de tábuas estreitas, enfileiradas, uma ao lado da outra, com certo espaço entre elas para a entrada de luz e de vento.

As tábuas juntas e o contraluz formavam um desenho simétrico, perfeito. O chão era de “terra batida”, não havia janelas na casa, apenas uma porta, com uma divisão ao meio. Dessa maneira, uma das partes poderia ser aberta ou fechada de acordo a necessidade e desejo. O

mobiliário era modesto, tinha apenas um pequeno fogão branco, que, aparentemente, não era usado há muito tempo. Havia cerca de 5 redes com mosquiteiros amarrados aos esteios da casa. Tinham uma pequena mesa de madeira e alguns objetos, como lamparina de alumínio, abanador de palha e panelas de alumínio espalhadas no chão da casa.

Ao adentrarmos a pequena moradia, logo à nossa frente, vimos a rede que acolhia o corpo adoecido da capitã. Ela foi, sem dúvida, uma das mulheres mais admiráveis que conheci. Meu respeito e admiração por ela aumentaram depois dos depoimentos que ouvi sobre seu trabalho como liderança e pajé na TIARG.

Encontramos a capitã deitada e enrolada em sua rede ao adentrarmos sua casa. A princípio, ela parecia não querer conversar, apesar de ter autorizado nossa presença. Fizemos as apresentações e explicamos o porquê de nossa visita e dizer que a conhecíamos de outros momentos, tanto na aldeia como em Belém. Precisamos enfatizar nossa admiração pelo trabalho que ela havia realizado na TIARG. De maneira que escrevemos lentamente nossas primeiras vivências na TIARG e o projeto do livro, dedicado às aldeias Tenetehara.

Inesperadamente, ela se sentou, abriu a rede e perguntou novamente quem éramos, o que fazíamos lá e se tínhamos realmente a intenção de retornar à sua terra do seu povo, porque ela havia visto a passagem de muitos pesquisadores por lá e poucos voltaram para ajudar sua gente. Momento em que ela se deixou fotografar, muito provavelmente essa tenha sido sua última fotografia (Figura 30) antes de seu falecimento em dezembro daquele mesmo ano (2013). Ao sentar-se à rede e conversar conosco naquele momento, essa atitude de Verônica mostrou-nos que havíamos selado ali uma ação de confiança.

Durante nossa breve conversa, ela enfatizou a ameaça constante que suas terras com a qual se deparavam frente à invasão de madeireiros e outros agentes. Falou-nos, também, sobre a angústia por se encontrar adoentada, especialmente, por ter perdido “a luz dos seus olhos”. Verônica estava cega e lamentava que aquele estado de saúde não lhe permitia mais trabalhar para o desenvolvimento e união do seu povo.

A fotografia de Verônica Tembé foi produzida de forma muito rápida, com poucas condições de luz. Ela preferiu posicionar-se de perfil para a câmera, desse modo, a fotografia foi feita como ela desejou. Optei pelo contraste da fotografia em P&B para dar mais destaque à cena e diferenciar das imagens disponibilizadas na pesquisa, por se tratar da maior liderança feminina da TIARG. Disponibilizo também em P&B a fotografia (Figura 31) do cacique e pajé Lourival.

A imagem mostra uma das posturas corporais frequentes de seu Lourival Tembé, maiormente, quando está atento e em estado de análise sobre a situação que o envolve. As duas

fotografias revelam momentos incomuns, se comparadas à iconografia “indígena” no Brasil, além daqueles momentos íntimos da família de Verônica. Sendo mais um motivo para a abstração das cores nas imagens apresentadas.

Lourival Tembê, marido da cacica Verônica Tembê, acompanhou-nos durante aquela visita e emprestou-nos muitos de seus conhecimentos sobre a astronomia e as histórias Tenetehara, não apenas naqueles instantes, mas em diferentes momentos em que estivemos juntos, igualmente, quando o recebi em minha casa em Belém. É dele a narrativa sobre o jenipapo que abre esta tese.

Figura 30 – Verônica Tembê – Aldeia *Teko Haw*



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 31 – Lourival Tembê – Aldeia *Teko Haw*



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

A partir deste momento farei uma breve descrição sobre a região do Guamá, além do texto escrito, apresentarei também algumas fotografias realizadas pelos moradores das aldeias.

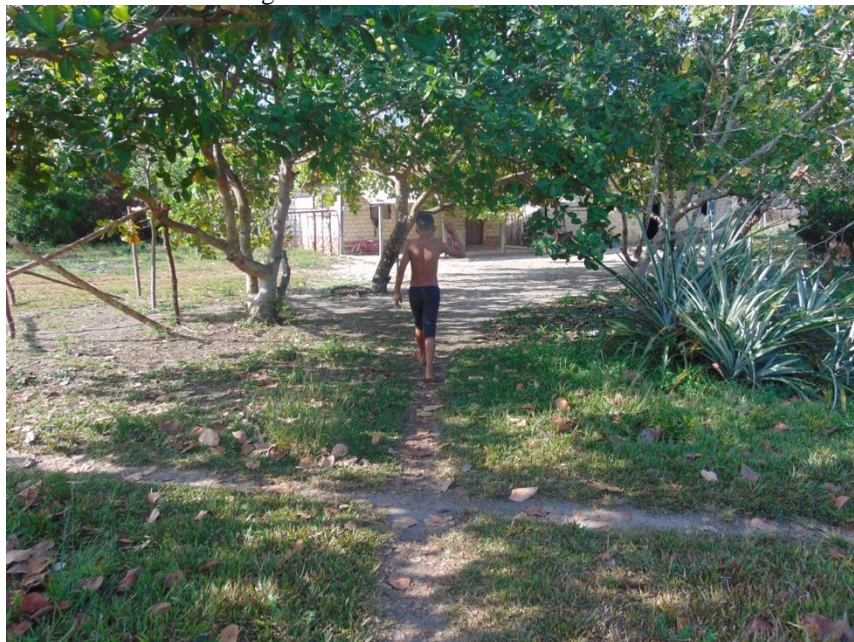
1.7.2 Aldeias do Guamá

Figura 32 – Entrada da Aldeia Sede



Fotografia: Nezoca Tembé (2022).

Figura 33 – Cotidiano – Aldeia Sede



Fotografia: Dawty Tembé (2022).

A aldeia Sede possui uma grande área verde com destaque para as enormes mangueiras. Entre os caminhos, há também jambeiros, cajueiros e igarapés nas proximidades da aldeia (Figura 33). Em alguns casos, os Tembê precisam construir pequenas pontes de madeira sobre igarapés para possibilitar o acesso de automóvel, ou de motocicleta, um dos transportes mais usados por eles atualmente, além do barco. Há várias entradas de acesso à aldeia Sede, que pode ser por uma vicinal até chegar à aldeia São Pedro. Outra possibilidade é através da Vila de Boca Nova.

Uma das mais usadas é a vicinal que passa pela aldeia velha, sendo preciso atravessar o rio. Ali a situação muda bastante de acordo com o período do ano, especialmente, no período chuvoso. Às vezes, é possível chegar de carro por essa estrada, em outros momentos, ela fica muito ruim e o único transporte viável é a moto (Figura 32).

Atravessa-se de barco para o outro lado do rio onde fica a aldeia. Existe sempre alguém que ajuda a fazer o transporte para o outro lado. Basta acertar antes, ou chamar. Eles amarraram um cabo de aço para ajudar nesse traslado, porque a correnteza é bastante forte nessa área. Para atravessar, é preciso canoa ou rabeta. Por esse sistema (Figura 32), é possível atravessar vários tipos de objetos, como motos, geladeiras e mantimentos.

A margem do rio tem bastante piçarra/tabatinga e quase sempre atola ou está escorregadia, provocando escorregões dos visitantes, situação que, por vezes, arranca gargalhadas, críticas e/ou aprovação dos moradores. São pequenas tarefas, cujas regras são definidas, de acordo com os conceitos locais e podem variar de aldeia para outra.

Esses momentos podem parecer constrangedores à primeira vista para quem chega ao local, mas são bastante significativos para o pesquisador, dado que pode ser visto como uma espécie de teste para se descobrir as habilidades do visitante. É também uma forma de aproximação e de interatividade. Eles fazem esses “testes de bravura” para quem chega, sendo destinados, geralmente, aos homens.

Em muitos momentos do campo, senti-me observada. Também passei por alguns testes, mas não me foi permitido saber o resultado de todos eles, ainda assim me senti acolhida na maioria das situações, como na ocasião em que precisei de uma pessoa para me conduzir à TI. A estrada estava escorregadia, porque chovia bastante naquele dia. Kuza’í avisou-me da dificuldade e indicou o “carro da saúde” que estava em Capitão Poço para me acompanhar durante o trajeto até a aldeia. Também conduzia um automóvel e procurei segui-lo para não me perder em meio ao temporal.

O motorista acelerou muitas vezes o carro durante o percurso, por isso consegui acompanhá-lo. Ao final da viagem, recebi um elogio pela destreza e pela coragem ao volante.

Esse momento foi muito significativo para mim, porque tive a aprovação de uma das lideranças locais e depois entendi que “passara no teste” que havia me aplicado. Vivi outras situações na estrada que me foram igualmente significativas, causando-me a sensação de acolhimento, como no caso da retirada de uma árvore atravessada no caminho, ou ao ser rebocada por ter caído em atoleiro, ou por causa de um pneu furado.

Durante o período de chuva, a aldeia ganha cores mais vibrantes, enquanto que, ao longo dos dias ensolarados, o céu fica muito azul. É frequente a reunião de alguns Tembé para “juntarem as panelas”, normalmente, esses encontros acontecem aos domingos e feriados, mas não há uma agenda, nem um menu programado, a comilança acontece na casa de algum deles ou na própria ramada.

As comidas são deliciosas e preparadas em suas casas, à escolha é de cada um. O menu varia bastante, em geral, tem farinha, chibé, pimenta, peixe, carne e suco de cupuaçu. O compartilhamento acontece também em forma de trocas de saberes e de experiências. Tive a oportunidade de participar de alguns desses momentos e observar que eles gostam muito de estar juntos e, costumeiramente, encontram motivos para se visitarem, compartilhando as histórias, os mesmos pratos e panelas. Um trabalho comunitário na roça, na pescaria, na capinação é um bom motivo para “juntar as panelas” e confraternizar.

Na organização cotidiana, eles têm muita alegria, encontram estratégias e motivos para se divertirem juntos. Frequentemente, no mês de junho, também organizam uma espécie de quadrilha trocada, muito divertida, que atrai muitos jovens para a ocasião. Atualmente, o evento acontece em um terreno aberto, onde formam duplas em que as mulheres “vestem-se como homens” e os homens “vestem-se como mulheres”.

Os Tembé do Guamá participam também de eventos promovidos pela igreja católica, como bingos, leilões, Círio das florestas, batizados e festividades da Páscoa. Durante os bingos, tem venda de comidas, como assados e açaí com farinha ou com chibé. Os prêmios variam de acordo com a ocasião: panela de pressão, porco, mantas, frango assado, bolo... Nos leilões, são oferecidos lances mínimos para vários objetos, como panelas, bolos e frango assado.



Fonte: Desenho de Wiza'u Temb  (2022).

Atualmente, a aldeia Sede   a maior aldeia da região do Guamá tanto em número populacional como em extensão territorial. Próximo ao rio, há uma série de constru es, nas quais funcionam a escola, o posto de saúde e a área de habita es. Juntos, formam um desenho sinuoso. O formato das constru es e a paisagem da aldeia modificaram-se ao longo do tempo.

Algumas delas provocadas pelas mudanças climáticas, como no caso de um jameiro enorme que caiu após uma forte tempestade em 2017, causando certo tumulto, uma vez que deixou a aldeia sem energia elétrica por alguns dias, e também porque quebrou parte do telhado da escola, e outras em razão do implemento de políticas governamentais, das quais que falaremos mais adiante.

Na  rea onde fica a escola Félix Temb , que oferece o Ensino Fundamental e Médio, funciona também o posto de saúde, um polo-base que abriga técnicos da saúde. Nesse mesmo espaço, há, ainda, uma farmácia, um consultório dentário e um almoxarifado. Atrás da escola e do posto, começam a aparecer as primeiras casas dos moradores, como a casa do professor Raimundo, o Diquinho e, mais adiante, a casa da D. Socorro. Em frente à sua casa, mora a Geane, bem próximo à igreja Assembleia de Deus, que até aqui não teve tanta infiltra o entre os Tenetehara do Guamá. Embora tenha estimulado debates sobre a cultura na aldeia no momento em que tentou convencer alguns moradores a “aceitar Jesus”.

A aldeia Sede possui uma ótima infraestrutura: energia elétrica, caixa d'água, *internet* na escola e em algumas casas, além de vários campos de futebol, uma das maiores diversões, atualmente, na aldeia. Às vezes, eles também se comunicam por meio de avisos. Para isso, costumam imitar o som emitido por alguns animais, como pássaros, onça e macaco. Essa comunicação é bastante interessante e chamou-me a atenção desde as primeiras vezes em que estive com eles. Na Figura 34, disponibilizada acima, foi traçado um desenho de um mapa da aldeia Sede, elaborado por Wiza'u Tembé.

Na entrada da aldeia, a partir do rio, uma construção serve como casa de passagem para visitantes e como depósito para máquinas, combustível e sementes. Na sequência de construções, a casa de farinha, em frente tem um barracão, que funciona para atividades da escola, ou para reuniões e festas do “branco”, que ocorrem uma vez ao ano, uma medida administrativa tomada pela comunidade e gerenciada pelo cacique Naldo Tembé.

Mais a baixo, a casa da Thyi e a de seus pais, Nazaré e Pelé Tembé, localizada em frente à capela da igreja católica. Logo atrás da capela, localizam-se a casa da Dona Paulina e a casa de sua filha América (refiro-me aos nomes das pessoas que mais tive contato durante o campo, mas há outros moradores nas citadas casas). A linha de construções se alastra pelo interior da aldeia, formando-se em um desenho semicircular, que se desdobra em um pequeno bosque, com um riozinho, à sua esquerda, fica o cemitério.

Mais à frente, na direção do igarapé, estende-se outra linha de casas em formato semicircular. Nessa parte da aldeia, localiza-se a casa do cacique, da Kuza'í, Bewãri, Bicudo, Kátia. A área central dessa região é ocupada pela ramada, uma das maiores da TI do Guamá. Ao se observar as construções na aldeia Sede, é factível deduzir que elas são construídas com base no parentesco mais próximo, isto é, os pais estão próximo de suas filhas e filhos, por exemplo.

A paisagem arquitetônica, nas aldeias da TIARG, mudou bastante desde 2013, quando passei a visitá-los com mais frequência. Quando cheguei à TIARG, havia mais construções em madeira cobertas de cavaco, ou casa de enchimento de barro e graveto, cobertas de palha. Pelo que se pode observar a partir da fala a seguir, essas mudanças acontecem há mais tempo: “eu me casei, eu fui pra debaixo da minha casa de palha, que isso aí não existia (casa de alvenaria). As casas eram casinhas, eram de palha”.

Atualmente, é comum encontrar-se casas de alvenaria com janelas de alumínio e vidro, quartos, sala e cozinha. Numa lógica ocidental, essas novas construções trouxeram benefícios como a durabilidade e a qualidade de vida para todos, mais conforto, ao se pensar os banheiros

dentro das casas, trazendo maior controle da higiene e menos possibilidade do aparecimento de insetos. Antes não havia banheiro em algumas aldeias.

Tais projetos foram financiados pelo programa do governo federal e estadual Minha casa minha vida e Cheque moradia, respectivamente. E alguns indígenas complementaram o valor das doações e ampliaram os projetos. Então, é possível observar casas amplas, com o pé-direito bem alto, com dois, três, ou mais quartos e/ou suítes, que se diferenciam de outras casas, com estruturas mais modestas.

Queremos chamar atenção para o fato de essas obras terem sido “doadas” sem a participação efetiva dos indígenas nos projetos iniciais, tanto no que diz respeito ao formato, quanto ao tipo de material disponível para esse tipo de construção. Especialmente, quando se pensa a temperatura ambiente nas aldeias ao meio-dia, sendo uma região próxima aos trópicos. Além dessa questão, alguns indígenas não possuem recursos para ampliação do projeto anterior, submetendo-se ao projeto oferecido pelo governo.

Outra questão bastante relevante para se pensar, em relação a essa situação, é a interferência nas práticas culturais do povo Tembé, as quais alteram a dinâmica das relações de modo impositivo, como acontece desde a invasão portuguesa, costumeiramente, por parte de instituições estatais. Ações que nomeio, nesta tese, de colonialidade de poder discutirei melhor mais adiante neste texto.

A ideia original dos projetos parte de um lugar específico de poder, de engenheiros, arquitetos e técnicos do governo, que pensaram e executaram os projetos das casas sem a participação dos indígenas, desconsiderando seus conhecimentos sobre engenharia e arquitetura. Nessa perspectiva, é possível pensar que: o indígena terá de viver em uma estrutura de concreto, usar banheiro e chuveiro, sem que fosse perguntado primeiro o que de fato é bom para ela ou para ele.

Essas mudanças talvez sejam positivas, afinal, a maioria das pessoas quer um lugar confortável para viver. Interessa saber, no entanto, se os indígenas se sentem à vontade com esse novo projeto de moradia. Pelo que observei, muitos se adaptaram facilmente, outros, no entanto, têm dificuldades.

Para elucidar esse tema, eis alguns relatos que podem nos ajudar a compreender que os processos de colonialidade acontecem em diferentes lugares da vida na TIARG, interferindo na dinâmica das relações cotidianas, contudo essas mudanças são constantemente tensionadas pelos Tenetehara. Prefiro não identificar as pessoas com as quais abordei o assunto. A seguir, trechos dos relatos:

- 1) “Uma coisa é certa, pode mudar tudo, mas eu continuarei sendo índio e jamais deixarei de ‘defecar no mato’, que é uma coisa que o Tembé adora fazer”.
- 2) “A ramada não ficou bonita assim, melhor mesmo era como ela era, né? Assim como ela ficou, não é tradicional”²⁰.
- 3) “Eu completei o dinheiro e construí uma casa melhor, porque o dinheiro que o governo deu não dava nem para começar. A minha mãe tem uma aposentadoria, como ela quase não precisa gastar com outras coisas, ela me ajudou”.
- 4) “Não houve reunião para perguntar como a gente queria a casa, foi mais uma vez uma imposição”.

Outra questão são os usos e as apropriações que as pessoas fazem de determinados objetos, espaços ou situações, que ajuda a pensar a ação de (re)existência dos Tembé frente a uma imposição governamental, para além da lógica capitalista que tenta se instalar no contexto da TIARG. A ação do governo interfere diretamente nas relações cotidianas, modificando a paisagem arquitetônica. No entanto, a memória indígena encontra novas formas de (re)existência e está lá: viva, mesmo que não tenha sido verbalizada.

Ela se inscreve nas palhas e no chão de terra batida das “puxadinhas”, construídas ao lado das casas de alvenaria na TIARG. É muito comum ver a “puxadinha” de palha que é a extensão das casas e o lugar de maior uso e de convivência entre ao Tembé. Tais construções atualizam uma memória ancestral, que se contrapõe às ações do governo, que tentam apagar certas práticas há muito tempo entre os Tenetehara, mas é nas fissuras do poder que as (re)existências acontecem.

Ainda sobre esse aspecto, é possível dizer que, em todo o trajeto de construções, não se vê cercas, ou muros, que separem as pessoas. A maioria dos moradores das aldeias dorme com as janelas e portas abertas. Muito diferente de como vivemos em nossas cidades, ou como os projetos coloniais insistem em se instalar.

As atividades econômicas se resumem à produção agrícola para consumo próprio, como a farinha, as castanhas, o açaí, ou para o comércio nos municípios próximos. Em cada casa moram, de modo geral, mais de uma família e tem, pelo menos, uma pessoa empregada, com salário mensal, ou com aposentadoria para ajudar nas despesas diárias. Essa é outra conquista administrativa do cacique Naldo, com vistas a melhorias na qualidade de vida do seu povo. A maioria dos empregos são oferecidos pelo serviço público e pela escola em cargos, como

²⁰ O entrevistado refere-se a um período em que foi necessário cobrir a ramada com telhas e não com palhas.

diretora ou diretor, professora ou professor, responsável por serviços gerais, merendeira, agente de saúde, motorista. A maioria dessas atividades é desempenhada mediante contrato provisório.

Neste tempo, os Tenetehara do Guamá contam com serviços de enfermagem, nutricionista e médicos. Algumas dessas profissões, como a de enfermagem, é ocupada por pessoas da própria aldeia, como o cargo de enfermeira, desenvolvido por Yéré Tembé, formada em 2021 pela UFPA, mesmo assim se espera que outros universitários formados também ocupem esses lugares, que hoje são desempenhados por branco.

Frequentemente, os Tenetehara montam acampamentos de caça e de pesca na mata, os quais são montados de acordo com o calendário da escola e as férias dos trabalhadores e envolvem, praticamente, todos da aldeia. A participação dos indígenas, como diretores e professores, organiza o calendário da escola, seguindo um critério cosmológico, diferente do relógio da cidade.

As Figuras 35 a 37, produzidas por diferentes pessoas, mostram aspectos do cotidiano das aldeias Sede e Ytwaço. São fotografias realizadas e selecionadas pelos próprios moradores durante a oficina realizada em outubro de 2018. Essas imagens deixam ver a relação dos Tenetehara com a vida na TI, com suas famílias, com animais, como o jabuti, com a caça do veado. As imagens visibilizam, sobretudo, o que é relevante para eles mostrar de suas vidas e de sua relação com os ancestrais. As imagens possibilitam, assim, observar um pouco do olhar que eles têm sobre seus cotidianos e seus afetos a partir de um olhar de dentro.

A Figura 35, produzida por Thainá Tembé mostra a imagem de duas pessoas que lhe são muito importantes: seu irmão mais novo e sua mãe. A fotografia mostra uma parte do cômodo da casa e um momento de total interação entre os envolvidos, revelando parte da intimidade da família. A Figura 36 deixa ver parte da pequena criação de jabutis da assistente social América Tembé. Os animais vivem em uma espécie de curral, construído no quintal da casa dela. A criação de jabutis é motivo de muita alegria para ela.

O jabuti está presente no cotidiano nos Tenetehara, especialmente, porque a carne do animal é bastante apreciada na região. O animal também está inserido na cosmologia deste Povo. Certa vez América levou-me ao seu quintal para me mostrar os jabutis, na ocasião ela me contou muitas histórias sobre eles, falou sobre o dia em que o jabuti teve seu casco marcado por causa de uma queda, quando caiu do céu durante o período em que a terra pegou fogo. A próxima fotografia, Figura 38 é da liderança Piná Tembé e mostra a imagem de um veado que fora caçado naquele período, na fotografia aparece a pernas de um dos caçadores e um tipo de rede tecida com folhas de palmeira para carregar o animal. A fotografia reforça o apreço pela iguaria e pela caça, das quais já foram citados anteriormente.

Encerrei este primeiro capítulo com algumas fotografias realizadas pelo Tenetehara, imagens que possuem bastante relevância para eles, como foi possível observar, a partir das próprias imagens e das escolhas que fizeram ao selecioná-las. Imagens que também são necessárias à presente discussão proposta nesta tese. Na primeira parte do texto do primeiro capítulo, procurou-se apresentar as protagonistas desta pesquisa, procurou-se localizar e apresentar ao leitor o espaço onde se realizou o trabalho de campo. No segundo capítulo, a seguir, trarei uma discussão que dará suporte teórico ao que defendo nesta tese sobre colonialidade do olhar. Em seguida farei uma breve abordagem histórica sobre os Tenetehara.

Figura 35 – Lourdes Tembé com seu filho Ituaço



Foto: Thainá Tembé (2018).

Figura 36 – Criação de jabuti



Foto: América Tembé (2018).

Figura 37 – Caça/veado – Aldeia Ituaço



Fotografia: Piná Tembê (2018).

O nascimento de Zahy²¹

Essa história foi a minha avó que me contou há muito tempo... É a história do nascimento de Zahy.

No tempo dos nossos antepassados Zekwehe Zekwehe, existiu um cacique que foi muito bom para nosso povo. Ele e sua mulher viviam muito tristes, porque não tinham filho. Maíra, então, resolveu ajudá-los. E quando ninguém mais esperava, nasceu Zahy. Zahy foi criado para ser o próximo cacique, era um menino esperto, alegre e bonito. Ele fazia muitas coisas boas. Mas, infelizmente, o jovem rapaz desejou sua tia. Para os Tenetehara, Zahy não podia ficar com sua tia.

Zahy teimava muito e, à noite, sem que lhe visse, passou a ir deitar com sua tia. Mesmo sem saber quem era, a tia gostou muito daquele homem. Ela não sabia que o homem era Zahy. Todas as noites, os dois passaram a deitar juntos.

A tia, preocupada em descobrir quem era aquele homem, conversou com a índia mais velha da aldeia e lhe pediu um conselho. A velha índia teve uma boa ideia e sugeriu à tia que fizesse um unguento de jenipapo para passar no rosto do homem desconhecido.

²¹ Neves e Cardoso (2015).

Sem saber de nada, à noite, Zahy foi deitar de novo com a tia. Mas antes, ela pediu pra esperar, e molhou a mão no jenipapo. Passou várias vezes os dedos molhados de jenipapo no rosto do sobrinho.

De manhã, Zahy foi lavar o rosto, mas a mancha do jenipapo não saiu. Lavou muitas vezes, até que entendeu o que havia acontecido. Zahy olhou seu rosto pintado com muita tristeza. Agora toda a gente saberia que ele dormia com a tia.

Todos ficaram com raiva de Zahy, a velha índia, o cacique, a tia e Maíra também. Por isso, mesmo com muita tristeza, decidiram mandar Zahy sair da terra. O que ele fez era muito grave e deveria ser punido.

Com pena do rapaz, um beija-flor pegou um cipó e saiu voando até o céu. Zahy, muito envergonhado, segurou na ponta e foi embora para o céu e se transformou na lua.

A parte pintada nunca saiu. Ainda hoje, Zahy lava seu rosto. Por isso chove quando a lua nasce.

Figura 39 – Descampado



Fotografía: Kuza'í Tembé (2018).



2 CAPÍTULO II

2.1 Apontamentos antropológicos e epistemologias ancestrais

Neste capítulo, apresento a perspectiva teórica da colonialidade, os autores e as categorias analíticas que me ajudaram a pensar esta tese. Tanto na perspectiva do protagonismo da indígena mulher, quanto na perspectiva da etnografia, e também sob a ótica da fotografia. Esforço-me para trazer uma discussão sobre imagem a partir do olhar Tenetehara.

2.2 Refinando o foco: sobre indígenas mulheres e o corpo-território

As indígenas mulheres também fazem parte de uma rede de colonialidade global, mas, para compreender melhor esse processo, é necessário, antes, desvendar lacunas teóricas, ou discussões que embaçaram e podem desfocar as relações das mulheres nesse contexto. É urgente debater sobre as subjetividades de mulheres que vivem na América Latina, mais especificamente sobre mulheres que vivem na Amazônia, identificar e analisar os processos e suas ações inseridas em uma complexa rede de poder, sustentada por um “sistema moderno-colonial de gênero” (LUGONES, 2008, p. 77).

Mulheres que, muitas vezes, carregam, em seus próprios corpos, as marcas dessa violenta intervenção, enquanto têm suas vozes silenciadas no decorrer da história. De tal modo que a socióloga boliviana Sylvia Rivera corrobora com o pensamento decolonial ao mencionar a potência da resistência de mulheres na América Latina a partir da diversidade cultural. Para autora:

[...] las mujeres de este continente, en toda nuestra diversidad cultural, podemos encontrar espejos interiores que nos permitan mirarnos en nuestras múltiples dimensiones y construir así la trinchera donde todas/os – mujeres, indios, clases subalternas – podamos dejar por fin de ser extranjeras/os en nuestra propia tierra (RIVERA, 2010, p. 181).

Rivera é militante das questões indígenas na Bolívia, seus estudos ajudam à compreensão dos interstícios que envolvem o processo colonial, que nos atravessa historicamente, ajuda a pensar a colonialidade como um instrumento de poder que se entranha nas relações cotidianas, especialmente, em regiões consideradas periféricas e passa por quase todas as esferas nas artes, na política e na educação. Sua descendência Aymara e europeia, proporcionaram-lhe desenvolver inclusive um pensamento crítico em relação à teoria

decolonial, por situá-la como um pensamento alicerçado em bases no patriarcado. Deste modo a autora amplia uma visão sobre a criação de teorias sobre povos indígenas, a partir de um olhar atravessado pela colonialidade.

Rivera autodefine-se como Ch'ixi, uma categoria descrita por ela como uma forma andina de nomear os opostos que coexistem sem se misturar, que está presente em sua condição de mestiça, na qual abrange várias formas de viver sem hibridismo. A autora enfatiza um pensamento próprio de caráter mestiço que ajuda a compreender os processos históricos vivenciados pelos Aymara, Qhechwas, Cambas e tantos outros. Assim como me ajuda a construir uma reflexão sobre os processos políticos e históricos vivenciados por pelo povo Tenetehara.

É preciso refletir sobre as ações de vida que se desenrolam no cotidiano para se escapar das táticas de aprisionamento da colonialidade. É preciso entender que há diferentes formas de ser mulher, de ser uma mulher indígena, de tal maneira que essa diversidade é uma das fontes de saberes e de resistência contra as imposições coloniais que se atualizam ao longo da história.

E o que torna uma mulher indígena? No caso Kaingáng (já que isso muda muito de povo para povo), em primeiro lugar, o pertencimento: de onde você veio? Quem é você? De que família? Neta de quem? Filha de quem? Em segundo, vem o sentimento de ser indígena, o sentimento genuíno, claro (KAINGÁNG, 2016, p. 412).

Para a liderança Azelene Kaigáng, uma ‘mulher indígena está vinculada ao seu Povo, à sua história, à sua ancestralidade, à sua família. Essa definição é profunda e vai ao encontro de algumas falas que observei entre as Tembé, quando querem saber se determinada pessoa é um Tembé. Eles também indagam sobre a trajetória, local de nascimento, nome dos pais e avós, enfim, investigam a história da pessoa para identificarem o parentesco.

A definição abrange um grande leque de questionamentos e respostas para as Tembé e para as Kaigáng, mas não se esgota, uma vez que cada povo possui sua forma de olhar para si. A partir dessa ideia do pertencimento, no entanto, pode-se identificar o coletivo como principal elo entre uma indígena mulher e seu povo e seu Território.

Assim, lanço-me ao desafio de pensar a antropologia, neste trabalho, a partir de modos de viver, ver, fazer e discutir pesquisa, advindos de espaços não hegemônicos e de países localizados na América Latina, como defende o antropólogo brasileiro: “as antropologias periféricas no espaço latino-americano” (OLIVEIRA 2006, p. 187). O antropólogo discute, nesse trabalho, a circulação dos saberes no espaço mundial, que se deu, historicamente, de

maneira unilateral, em uma perspectiva universal, que desconsiderou os estudos feitos em regiões de menor visibilidade.

Nesse sentido, tentei dar maior visibilidade a essa discussão, especialmente, a estudos efetuados por mulheres, sem, no entanto, desconsiderar alguns estudos clássicos significativos para a constituição dos estudos antropológicos. O esforço aqui, nesta pesquisa é o de visibilizar o trabalho construído por mulheres ao longo da história, com prioridade às intelectuais indígenas.

A presente tese utiliza, ainda, a categoria teórica de “dispositivo colonial”, elaborado pela pesquisadora paraense Ivânia Neves (2009; 2015). Ele desenvolvido pela autora e ajuda a pensar as estratégias de controle e poder surgidas ainda no governo colonial e que encontra eco no mundo contemporâneo, particularmente, com base em uma aproximação teórica, quando se pensa uma perspectiva de gênero, raça e classe a partir de Povos Indígenas. As ideias contidas no dispositivo colonial, defendido por Neves (2009; 2015), partem de conceitos foucaultianos que discutem relações de poder.

Acredito ser preciso citar que os Indígenas reivindicam sua identificação como Povo, ou como Povo Indígena e não como sociedade como Neves referencia ao se debruçar sobre o conceito de dispositivo colonial, no entanto, defendo a ideia de que a discussão da autora tenha relevância às questões enumeradas neste trabalho, porque os argumentos que ela traz ajudam a pensar a dimensão histórica e política que trouxeram uma ideia do indígena exótico aos nossos dias.

O conceito dispositivo colonial dialoga com autores decoloniais, discutidos nesta tese, sobretudo, porque evidencia a relação de poder imposta por instituições brasileiras contra Povos Indígenas ao longo da história. O dispositivo colonial deixa ver o entrelaçamento de políticas desenvolvimentistas, generalizantes, impostas por um conjunto de leis capitalistas que envolvem o poder público, empresários e fazendeiros, com fins de exploração da terra, das riquezas naturais e do trabalho, alcançadas por meio da dominação e da invisibilidade dos Povos originários, em especial, em regiões tidas como periféricas, como é o caso da Amazônia.

Nesse sentido, o dispositivo colonial pode auxiliar nas reflexões sobre algumas ações políticas que evidenciam as relações de colonialidade acontecidas na Amazônia indígena no Pará, mais especificamente na TIARG. Voltarei a tratar desse assunto mais adiante.

As Américas são conhecidas ideológica e politicamente como o “novo mundo” e estes continentes, mais da qualquer tecnologia, são a grande “invenção” da modernidade. O moderno, no entanto, não se impõe sem luta e esta luta não é contra o “antigo” ou contra as “tradições”, mas sim uma luta pelo poder, uma batalha para desautorizar saberes e eleger outros sob o pretexto de uma lógica, legitimada por instituições e

peças, uma luta pela subjetivação dos sujeitos, suas práticas e seu próprio corpo... Este grande dispositivo, o sistema colonial, engloba o poder colonial das metrópoles europeias e a colonialidade, que representa sua atualização, com seus diferentes matizes, prossegue nas histórias das sociedades amazônicas e em muitas outras histórias da América Latina, a moeda colonialidade/modernidade continua a se atualizar e ela está intensamente presente, sobretudo nas ações do poder público na cidade (NEVES, 2015, p. 31).

Em virtude disso, é possível dizer que há uma história de imposições e de apagamentos na América Latina, que se constrói a partir da invasão europeia. Assim, é adequado pensar que a colonização é também uma história que atravessa a vida das Indígenas Mulheres, especificamente, as Indígenas Mulheres da TIARG, foco de interesse deste estudo.

Elas enfrentam, constantemente, ameaças e invasões de suas terras, lutam por melhoria de saúde, pela garantia de direitos e contra a construção de estradas, ou de hidrelétricas próximas a suas terras. Lutam ao ocupar a universidade e cargos públicos. Em outra medida, elas também lutam por seu Território, pelo coletivo nas aldeias, contra a modernidade, tanto ao enfrentar os invasores de suas terras, ao entrar nas universidades, como ao contar histórias e cantar as músicas Tembê para suas crianças.

É significativo discutir a colonialidade investida historicamente sobre Povos Indígenas e sobre as indígenas mulheres alicerçada por uma perspectiva de modernidade, com base em um olhar feminino, maiormente, porque esses ângulos permitem refletir sobre os emaranhados coloniais que tentam imprimir-lhes um lugar de subalternidade.

Esta modernidad emancipa al individuo del colectivo, lo construye como sujeto propietario, patrón de una unidad de producción llamada familia nuclear donde los trabajadores no remunerados (y no sujetos de derecho) son mujeres. Para lograrlo, niega su origen opresor de las mujeres y el campesinado y produce conceptos de emancipación elaborados por personas pertenecientes a las élites que emergen durante el Iluminismo y se consolidan en el liberalismo colonialista decimonónico. La modernidad emancipada es en gran medida una proyección de los idearios producidos por las clases pudientes europeas sobre el resto del mundo (eso es, la producción intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica y artística que sostiene y justifica la explotación económica de los pueblos del resto del mundo) y ha construido un sistema escolar para la exclusión de las experiencias y los conocimientos que no pertenecen a su proyecto (CELENTANI, 2014, p. 35).

Para tanto, pode-se dizer que a produção intelectual no contexto da colonialidade, quase sempre se preocupa em investigar o “desenvolvimento”, de maneira universal e homogênea, tendo o homem como um provedor e os “grandes centros” como fonte de conhecimento e de dogmas religiosos, silenciando a experiência e os saberes dos demais povos.

Os programas de desenvolvimento – que foram universalizados segundo o esquema ocidental – definia o lar como unidade receptora e o homem assalariado como um

“provedor familiar”. Tal noção, portanto desconhecia que em muitas culturas, as mulheres trabalhavam na agricultura e na produção de alimentos, por exemplo, e que existiam diferentes divisões sexuais do trabalho, ou muito mais flexíveis. Também se desconhecia que o lar ou a afamília constituíam espaços permeados por relações de poder, fazendo com que a ajuda ao provedor masculino não necessariamente se traduzisse em rentabilidade para os “dependentes” (DILGER, 2016, p. 92).

A autora deixa ver uma relação de poder, que se desdobra em diferentes dimensões e espaços de vivência, contaminados pelo capitalismo, que ilumina as relações entre os homens e obscurece a participação das mulheres no funcionamento do sistema. A experiência observada pela pesquisadora amazônica, Angelica Mota-Maués (1993), pode ser um significativo exemplo desse processo.

Ela apresenta dados de campo ao descrever práticas culturais em Itapuá, município de Vigia no estado do Pará, uma vila de pescadores, cuja renda da atividade pesqueira seria de responsabilidade dos homens para o “sustento” da família. No entanto, ao adentrar nas minúcias da vida cotidiana local, a autora observa que o sustento familiar ficava mesmo a cargo das mulheres desses pescadores (MOTTA-MAUÉS, 1993).

De modo geral, as indígenas mulheres buscam o bem viver. Lutam contra o capitalismo, contra os invasores das terras, contra o desmatamento e contra a contaminação dos rios. Lutam por direitos e garantias. A entrevista da estudante do curso de nutrição, Dani Tembé, da UFPA, pode ajudar a esclarecer tal análise em relação a essa perspectiva de corpo coletivo, que trabalho nesta tese.

A estudante relatou sua experiência durante o manifesto realizado por seu povo junto com outros povos, os Xikrin, Kaiapó, Munduruku, Gavião e Assurini, em 2016, quando ocuparam a sede da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), reivindicaram, na ocasião, melhores condições de saúde e atendimento médico de qualidade, assim como denunciavam uma série de irregularidades cometidas pelo órgão.

É muito bom participar das manifestações do nosso povo, porque a gente se sente mais forte, porque a gente luta junto com os nossos guerreiros, fica perto do nosso povo... A última vez que fui para Brasília, para reunião dos povos indígenas do Brasil, coincidiu com o período da semana do calouro e eu tinha que vir para Belém para entregar minha documentação, mas eu vim rápido e fui embora de novo para Brasília, perdi até dois dias de aula, mas tudo bem. O importante é a luta. Antigamente as meninas não iam muito para essas reuniões, principalmente, quando era coisa perigosa, mas agora nós já peguemos foi muitas vezes com spray de pimenta no olho. E tem muitas que se interessam por isso, nós gostamos assim de sair, né? Tipo eu, a Ytaputire, a Yeré, a Dayse, nós somos muito guerreira. Nós já sofremos muito nessa luta, mas tem algumas mulheres que têm nervoso, tem aquele medo. Eu não, eu pelo menos, não. Quando eu vejo o meu povo lá na luta, eu quero está lá com ele. Eu não sinto medo de pegar uma bala, ou qualquer coisa assim. Meu pensamento é assim: se morrer um, morre nós todos. Eu vou sempre está ali com eles... Até hoje eu tenho o resultado daquele protesto, momento, não só pela luta que foi grande, mas também

porque eu estava fechando a BR, naquele dia, junto com meu povo. Estava fazendo um sol muito quente neste dia e a pista estava muito quente também. Eu estava perto de um prego, preso em uma tábua, mas eu não vi. Quando eu pensei que não, o prego já tinha ido direto na minha perna. Saiu muito sangue, olha. Aí, o cacique rasgou a camisa dele e me ajudou e disse para eu não voltar mais para pista, mas eu vi todo mundo lá, lutando e eu quis ir, junto, também. Quando deu umas quatro horas, eu já nem tava mais sentindo a minha perna e percebi que o prego estava enferrujado. Pensei um pouco, antes de falar sobre o meu problema, porque o meu povo já estava acertando a abertura da BR. Foi então que eu resolvi esperar e só fui cuidar da minha perna quando a gente chegou em Belém, lá no prédio da SESAI, na ocupação que a gente tava fazendo para melhorar a saúde indígena. Sofri com essa perna, passei mal por uns três meses (ENTREVISTA DANI, 2017).

Sendo assim, o conceito de corpo-território, desenvolvido pela pesquisadora Francesca Gargallo Celentani, (2014), que vive no México, é também apropriado para esta discussão, posto que evidencia o processo colonizador vivenciado pelas mulheres na América Latina. A autora desenvolve sua pesquisa na perspectiva de um feminismo comunitário e trabalha, conceitualmente, o corpo da mulher mestiça e o da indígena mulher como coletivos conectados a uma cosmologia de sua terra, ao seu território, que é um campo de concentração de forças e lutas.

Uma luta por uma identidade em meio a suas diferenças, dado que “el otro es alguien que me interesa porque es yo y es nosotras. Es-soy somos alguien que tiene una identidad negada a partir de que se le niegan la lengua, la historia, los intereses construidos, las diferencias especializadas” (CELENTANI, 2014, p. 10).

Nesse aspecto, pode-se comparar a luta das mulheres Tembé pela garantia dos seus direitos a uma briga contra a modernidade ocidental, que não está desatrelada de uma ideia imposta por interesses capitalistas, os quais incluem a noção de modernidade como um instrumento que insiste em transformar povos indígenas em agricultores rurais assalariados. Em transformar seus territórios em estradas e modificar modos de vida, sua língua e sua história.

Esta modernidad emancipa al individuo del colectivo, lo construye como sujeto propietario, patrón de una unidad de producción llamada familia nuclear donde los trabajadores no remunerados (y no sujetos de derecho) son mujeres. su origen opresor de las mujeres y el campesinado y produce conceptos de emancipación elaborados por personas pertenecientes a las élites que emergen durante el Iluminismo y se consolidan en el liberalismo colonialista decimonónico. La modernidad emancipada es en gran medida una proyección de los idearios producidos por las clases pudientes europeas sobre el resto del mundo (eso es, la producción intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica y artística que sostiene y justifica la explotación económica de los pueblos del resto del mundo) y ha construido un sistema escolar para la exclusión de las experiencias y los conocimientos que no pertenecen a su proyecto. (CELENTANI, 2014, p. 35).

Mediante tal perspectiva, pensar o corpo das mulheres Tenetehara vinculados aos seus espaços de vida e de luta é talvez aproximar-se do modo de vida indígena, porque o Território é um lugar de concentração cosmológica para além do que o capitalismo defende como desenvolvimento. Quando se interpreta Território, deve-se pensar o corpo como inscrição de verdade, como o elemento de experiência. O corpo da mulher Tenetehara é preparado durante sua vida desde quando pequena até que ela se “forme” para se tornar uma mulher Tenetehara.

Sobre a relação ancestral dos corpos indígenas e o Território, a biomédica Putyra Sacuema²² afirma que o Território é espaço global, completa-se em si um todo, porque não se pode falar de saúde sem a garantia do Território, na medida em que é lá que a saúde é gerada. Assim também não se pode falar de educação sem a garantia do Território, dado que é lá que a educação é gestada. Não pode falar de Território sem os saberes ancestrais.

Em relação aos corpos indígenas, observa-se que a ligação cosmológica é única, e o que acontece com um corpo indígena é sentido por todos os moradores da TI. De tal modo que essa ligação estende-se à mata, aos objetos produzidos no interior das aldeias, seja uma flecha, seja um cocar. Dessa maneira, o conceito de corpo-território expande-se para outras dimensões.

Célia Xakriabá, ao descrever a relação do seu povo com a cerâmica, admite que esse processo traz uma série de significados que ultrapassam o objeto físico produzido, mas promove o aperfeiçoamento de habilidades e gestos do fazer. O objeto, portanto, ultrapassa os limites do que seria visto em nossa sociedade não indígena como um produto, uma vez que, para a autora, esse objeto é composto também de uma imaterialidade e é, portanto, carregado de valores simbólicos.

No nosso caso, entre o povo Xakriabá, o contato desde pequenos com o barro, com a terra, é uma experiência significativa que aproxima a criança com os dois corpos⁴² que constituem a nossa pertença, o corpo como território e o território como corpo. A cerâmica e o artesanato de barro produzido por nosso povo Xakriabá carregam significados que vão muito além do objeto que é produzido, trazendo consigo habilidades e gestos do fazer tão peculiares que moldam um pote ou uma panela. Aquele objeto é muito mais do que um produto em si, possui uma imaterialidade, uma subjetividade que carrega valores simbólicos. A cada peça de barro que vai sendo produzida e vai ganhando cor com os pigmentos do toá, cada detalhe carrega parte do território que vai sendo constituído, uma vez que a relação com o barro está intrinsecamente ligada ao território, não apenas como lugar de morada do corpo, mas também no que se reapresenta como lugar sagrado de morada da alma (XAKRIABÁ, 2018, p. 41-42).

Desse modo, valendo-me da reflexão de Xakriabá sobre corpo-território, posso afirmar que o cotidiano das mulheres Tenetehara com as quais dialoguei, nesta tese, está, intimamente,

²² Mesa redonda: Protagonismo das mulheres Indígenas/mês dos Povos Indígenas em 26/04/2022. Museu Goeld

ligado ao Território, seja ao nascimento de uma criança, seja na plantação de mais uma árvore, seja na elaboração de uma saia, de um maracá, na contação de histórias, seja quando estão na universidade, posto que seus corpos estão conectados pela relação de parentesco, pela história do seu povo, pela memória de seus ancestrais, por meio de suas mães, de suas tias ou avós, pelo chão, pelo rio e pela mata, tudo que junto forma o Território Indígena.

Corroborando com tal viés, Manuela Karipuna (2021, p. 116) menciona: “trarei seu corpo-território em conjunto com o meu. O que mais ecoa em nossas relações de mãe filha, parentesco e território”. O conceito corpo-território, para a antropóloga, constitui-se por meio de elo simbólico que reúne seu próprio corpo de indígena mulher com o corpo de sua mãe, visto que estão ligadas pelo parentesco e pelo Território.

São, portanto, ao mesmo tempo, corpo-território. A antropóloga cresceu na cidade e teve pouco contato com o Território físico do seu povo. Ela vê o corpo de sua mãe como sua aldeia, porque era por intermédio dos saberes de sua mãe que Manuela conectou-se com sua ancestralidade. Para ela, “Suzana é corpo-território e é minha aldeia na cidade” (KARIPUNA, 2021, p. 132).

A partir das ponderações sobre corpo-território de Francesca Gargallo Celentani, Putyra Sacuema, Célia Xakriabá e Manuela Karipuna, posso dizer que essas pensadoras falam de lugares diferentes e de suas experiências como indígenas mulheres e pesquisadoras. O discurso delas converge para a noção de coletivo, de corpo compartilhado, para além do corpo material, físico, ainda que passe pelo sentido de corpo simbólico, ancestral.

Como na narrativa Tenetehara, disposta no início deste capítulo, “Como nasceram dos botos”, em que as mulheres transformam-se em peixes e anta transforma-se em homem. Baseada nos argumentos defendidos por Celentani, Putyra, Célia e Manuela, pondero que esse corpo-território também é histórico, atravessado pelas vivências e lutas que envolveram e envolvem seus parentes.

Assim, pode-se deduzir que a experiência indígena, de modo coletivo, é significativa para a formação de uma indígena mulher, ao passo que sua experiência individual como professora, enfermeira, ou advogada também contribui com a formação como indígena mulher, no entanto, o conhecimento milenar que lhes atravessa é a pedra estrutural do ser indígena mulher.

Na perspectiva de colonialidade do saber, do ser e do ver, há um histórico de trabalhos científicos realizados na América Latina, que mostram pessoas, a partir de um olhar eurocentrado, ou a partir de uma abordagem evolucionista, “traduzidos” por estrangeiros, de uma forma hierárquica, equivocada, que ignora saberes e crenças religiosas, ignora a língua, a

contagem do tempo e a cultura, aspectos do dispositivo colonial que, aplicados cotidianamente, resultam em atividades que podem ser analisadas sob o limiar da colonialidade, aspectos que reforçam o que tenho chamado, na presente pesquisa, de colonialidade do olhar.

Para essa discussão, entre o dispositivo colonial, a colonialidade e a colonialidade do olhar, há, também, um diálogo estreito com o trabalho da pesquisadora Gayatri Spivak (2010):

É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo, que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de tudo o que leem... esteja aprisionado no debate sobre a produção desse outro apoiando ou criticando a constituição do sujeito como sendo a Europa (SPIVAK, 2010, p. 45-46).

No debate científico, mais especificamente em relação à produção de um outro presente em algumas etnografias, é possível afirmar que também há uma relação de colonialidade estabelecida ao longo da história. Nesse caso, as imagens, produzidas em diferentes momentos, também se inserem, muitas vezes, nesse horizonte de observação, como tentaremos demonstrar ao longo desta tese. Os indígenas também são pesquisadores, protagonistas, possuem voz, no entanto, são invisibilizados. No caso dos Tenetehara, nota-se esse posicionamento no dia a dia, seja nas decisões políticas, nas conversas e nas entrevistas. Retomarei este assunto mais adiante.

O reconhecimento da autoridade e dos saberes do indígena como pesquisador faz-se urgente e necessário. Podendo ser observado em algumas publicações, como durante a produção do relatório etnoambiental e etnozonoamento, a equipe responsável pela coleta de dados selecionou alguns pesquisadores Tenetehara para construir o material junto com ela: “seis indígenas atuaram como pesquisadores no grupo de socioeconomia” (IDEFLOR-Bio, 2017, p. 24).

Essa perspectiva também pode ser observada na publicação de Neves e Cardoso (2015) e na coletânea organizada por Alencar *et al.* (2018), como resultado do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, do Núcleo de Formação Indígena da UEPA.

Apesar da relação de poder estabelecida ao longo da história, o reconhecimento do trabalho intelectual dos indígenas tem sido crescente. Em contrapartida, o reconhecimento do trabalho das mulheres, nesse processo, ainda tem recebido pouco destaque, mesmo assim as indígenas mulheres, com sua potência de saberes, estão organizadas e realizam eventos de grande repercussão internacional, como a “Marcha das mulheres indígenas” no Acampamento Terra Livre (ATL), que ocorre em Brasília.

Ao se organizarem, elas tomam para si o enfrentamento e a luta e insistem na necessidade de haver o reconhecimento institucional de suas vozes como agentes narradoras indígenas, que assumem diferentes funções como intelectuais, ativistas, mães e pajés.

Na maioria das vezes, estes mesmo jovens e mulheres, que estão nas universidades, têm também assumido cada vez mais a linha de frente das lutas juntamente com as demais lideranças nas agendas políticas, denunciando o genocídio, o etnocídio e o epistemicídio sofrido pelos povos indígenas brasileiros. É necessário que as instituições reconheçam estes outros agentes narradores e escritores indígenas, que assumem uma dupla luta, no território acadêmico e também assumem o compromisso na pauta de luta pelo próprio território. Afinal, somos plurais. Por isso não nos podemos ser subsumidos a uma categoria correspondente a “intelectuais indígenas”. Somos jovens, estudantes, mulheres guerreiras. Parteiras, benzedeiras, doutoras, Indígenas politizadas. Nós nos fazemos o enfrentamento, ainda que não sejamos belas ou recatadas. Não somos recatadas. Às vezes não somos e nem estamos no lar. Pois temos um pé no chão da aldeia. E o outro do lado de cá. Nós fazemos a diferença. Na luta nós somos fermento. Nós sofremos primeiro golpe. No ano de 1500 (XAKRIABÁ, 2018, p. 101).

Toda essa luta histórica tem fortalecido o movimento de mulheres. E os frutos desse trabalho têm resultado em conquistas políticas decisivas à garantia de direitos aos povos indígenas, como a candidatura de Sonia Guajajara à vice-presidência do Brasil, nas eleições de 2018; e elegendendo-se deputada federal pelo estado de São Paulo em 2022. No mesmo ano, Sonia Guajajara foi nomeada como ministra do Ministério dos Povos Originários; ainda em 2022, Sonia Guajajara foi eleita pela revista TIME como uma das 100 personalidades mais influentes no mundo.

Outras indígenas mulheres também mantêm atividades na política brasileira como Joenia Wapichana, que, em 2018, tornou-se a primeira indígena mulher a ocupar o cargo de deputada federal, cargo também conquistado por Célia Xakriabá por Minas Gerais em 2022.

O novo governo assumido por Luiz Inácio Lula da Silva, a partir de 1º de janeiro de 2023, nomeou Joenia Wapichana à direção da FUNAI²³, órgão que passou a ser chamado de Fundação Nacional dos Povos Indígenas, retirando do nome anterior a palavra “índio”, o qual, segundo a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), carrega preconceitos e omite a diversidade dos povos.

Em Belém, Márcia Kambeba é ouvidora do município; Puyr Tembé é da Secretaria de Estado, de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH); e Putyra Sacuema está na Secretaria do Estado da Saúde do Pará (SESPA). Algumas mulheres também usam as redes sociais para se

²³ Falarei um pouco mais sobre essa instituição no próximo capítulo.

posicionar, têm publicado manifestos, livros e estão nas graduações e pós-graduações. Alguns desses ricos trabalhos são utilizados no decorrer deste texto.

Ainda assim, é preciso atentar-se que o reconhecimento das mulheres indígenas, como protagonistas, ainda é pequeno, na medida em que elas enfrentam lutas por espaços na sociedade não indígena. Para Spivak (2010), há uma relação ideológica de gênero quando o assunto é visibilidade histórica, tanto que a participação feminina é, profundamente, afetada em detrimento de uma “dominação masculina”.

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois em ambos os casos há “evidência”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (SPIVAK, 2010, p. 66-67).

O feminino do qual fala Spivak, no fragmento acima, sofre a opressão ideológica colonial e histórica estimulada por um olhar do homem branco, no entanto, muitos avanços são observados, e as mulheres conquistam seus lugares de direito.

Ao se pensar as conquistas das indígenas mulheres no processo de reconhecimento, Putyra Sacuema (2022) observa, na noção de guerreira, uma identidade atribuída, frequentemente, às indígenas mulheres, até mesmo como elogio e autoidentificação. Para Putyra, de modo geral, “ser indígena é ser guerreira”. De acordo com a autora, essa identidade deve ser problematizada, para não ser naturalizada, uma vez que o termo está carregado de significados e de história, muitas vezes, manchado com o sangue de ancestrais diante das incontáveis lutas enfrentadas contra o apagamento do Território e das memórias.

Para Putyra (2022), “a sociedade brasileira precisa reconhecer sua ancestralidade”. É necessário reconhecer que a “mãe do Brasil é indígena” (KREXU, 2020). Urge, portanto, garantir seus direitos, demarcar suas terras, valorizar a cultura e fortalecer a educação e saúde.

A nossa luta pela demarcação dos territórios indígenas continua, mas ela é também pela despadronização dos mecanismos de avaliação, produzido por um sistema que não dá conta de compreender a realidade indígena. O desafio ainda é consolidar uma política capaz de atender uma alimentação escolar diferenciada, materiais didáticos, organização curricular elaborados pelos próprios professores e infraestrutura da escola com uma planta que atenda a demanda de cada povo. Essa luta não se restringe apenas ao corpo docente e à comunidade escolar, é luta do povo, é luta em pauta do movimento indígena. Acredito que só avançaremos na luta da descolonização do pensamento, quando descolonizarmos o sistema, porque é o sistema que tem essa capacidade violenta de reprodução hegemônica (XAKRIABÁ, 2018, p. 96).

O fragmento explicita a complexa luta dos povos originários diante de um sistema hegemônico colonizador e também apresenta soluções de descolonização para que haja avanço nas políticas afirmativas que envolvam indígenas. A descolonização das instituições, das leis, do olhar e do pensamento. Após essas breves reflexões sobre a voz das indígenas mulheres que atravessa a luta indígena no País, no próximo tópico, trago um pequeno relato sobre meus primeiros passos como antropóloga.

2.3 Entre etnografia e o campo: da prática à teoria?

Figura 39 – Entrada para TIARG por Capitão Poço



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

A distância entre Belém e Capitão Poço é de 230 km aproximadamente. Capitão Poço é o município mais próximo às aldeias do Guamá. A Figura 39 mostra uma das entradas para aldeias a partir de Capitão Poço. Para se chegar à aldeia Sede, há vários acessos, geralmente escolhia seguir pela vicinal municipal, por ser o percurso mais curto até a aldeia Sede, com cerca de 13 km (Figura 39).

A estrada é também conhecida como “o caminho que vai dar no rio”, uma área que guarda memórias e parte da história dos Tenetehara do Guamá, porque fica próxima a fazendas, onde se localizava a “aldeia velha”, assim identificada pelos Tembé, ou “São José da Cachoeira Grande”, assim chamada por um missionário (SALES, 1999; COELHO, 2019). “Uma área que ficou para traz”, segundo alguns moradores da Aldeia Sede, com suas roças e cemitérios. Voltarei a abordar esse assunto no próximo capítulo.

Figura 40 – Início da “Estrada da frente” – Entrada para TIARG por Capitão Poço

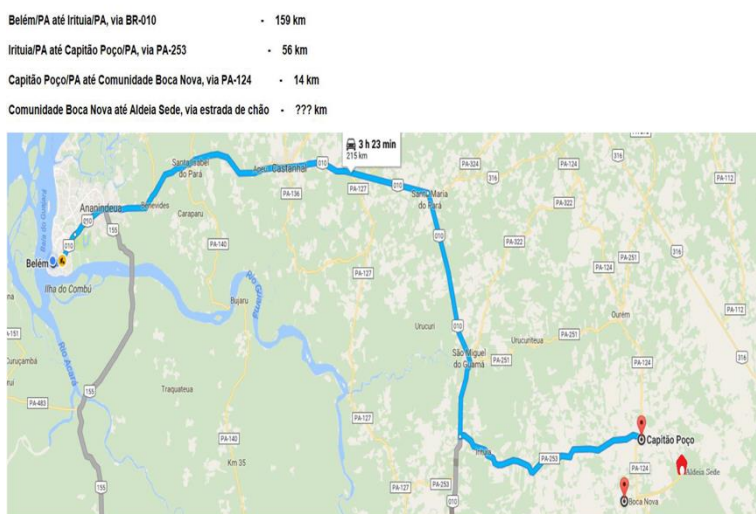


Foto: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

A estrada é íngreme e escorregadia, mesmo no verão. Em alguns momentos, ela fica sem condições de passar de carro e, quando isso ocorre, o único meio de transporte viável para essa viagem é a motocicleta. A Figura 40 mostra aspectos da estrada de acesso à TI. Chega-se à margem do rio Guamá, depois pega-se um barco até a aldeia Sede, onde permaneci por mais tempo durante a realização desta pesquisa.

Para melhor visualização do percurso, trago, a seguir, um esquema de mapa que orientou algumas pessoas quanto à localização da aldeia Sede durante a reunião da Coordenação das Nações Indígenas da Amazônia em 2017. A Figura 41 mostra o trajeto para se chegar à aldeia Sede a partir de Belém.

Figura 41 – Mapa COIAB



Fonte: COIAB (2022).

As viagens à TI, para o desenvolvimento desta tese, obedeceram ao cronograma das festividades nas aldeias da TIARG. Essa dinâmica foi desenhada ao longo da pesquisa de forma involuntária, mas foi bastante apropriada, visto que meu trabalho em Belém e a finalização das disciplinas obrigatórias estavam em andamento e impossibilitaram-me uma permanência de longa duração em campo. A chegada da pandemia, em razão da Covid-19, foi também um fator responsável pelo impedimento de contatos presenciais, levando-me a um contato maior com meus interlocutores via redes sociais.

A pesquisa de campo presencial, realizada no período entre 2016 a 2019, seguiu o calendário da realização dos rituais Tenetehara, a “Festa das crianças”, “Festa do mingau” e a “Festa do moqueado”, fato que só pude observar mais detalhadamente após a escrita do trabalho. Tendo sido um percurso que a própria pesquisa trilhou, possibilitando encontros, conexões e, sobretudo, aprendizados com o sistema e saberes desse povo.

O deslocamento de Belém à TI, durante o campo, também aconteceu de várias maneiras e seguia o fluxo das possibilidades disponíveis. Algumas vezes, tive a oportunidade de ir ao campo de “carro próprio”, ou de ônibus. Também fui de carona, com alguém da aldeia que estivesse em Capitão Poço ou Ourém. Outras vezes, fui e voltei de carona “no carro da saúde” de Belém até a aldeia Sede, e da aldeia Sede de volta à Belém. Durante esse período, precisei hospedar-me em alguns hotéis em Capitão Poço, Ourém e em Paragominas.

Hospedei-me, também, na casa de algumas pessoas como a do professor Rodinelly Coelho, que é integrante do GEPI e também faz pesquisas com os Tenetehara²⁴. Em uma das viagens, fui recebida em Capitão Poço na casa da Dona Graça, mãe do Francisco Keyte Moura, que é casado com a América Tembé e mora na aldeia Sede há mais dez anos.

Todas as trocas que tive, durante o processo de feitura da tese, constituem o trabalho, pois interagi e vivenciei acontecimentos em espessuras de afeto, de compartilhamento e de dádivas. A cada nova viagem, levava na mochila novas expectativas e bastante emoção até chegar ao meu destino. Na viagem de volta, vinha sempre com os outros aprendizados, muitas dúvidas, incertezas e com uma vontade enorme de voltar o mais breve possível.

Para o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015), que discute a presença do antropólogo no campo com base nos estudos sobre comunidades religiosas afrobrasileiras, o campo não é apenas a experiência concreta, estende-se a momentos antes e depois a ele. Para o autor, o campo é constituído de várias etapas que se comunicam, que envolvem leituras, conversas e relatos.

²⁴ Coelho (2014; 2019)

Para ele, uma etnografia faz um recorte do campo e da experiência etnográfica vivenciada pelo pesquisador, dado que “toda e qualquer experiência de campo é singular, pessoal intrasferível” (SILVA, 2015, p. 25). As considerações de Vagner Silva também podem ser comparadas ao processo que envolve as subjetividades à elaboração de uma fotografia ou uma série fotográfica e que não foge do modo como se observa o cotidiano, o mundo, ou a vida.

Durante o tempo de pesquisa, tentei lembrar os conceitos da antropologia e tecer aspectos teóricos com uma relação mais orgânica com as pessoas e com o Território, como o “estar em campo”, o descobrir/deduzir/supor os códigos, ou as regras para preservar o respeito, “carinho” e a credibilidade, diante deste povo.

Tenho aprendido que estar em um Território indígena exige muito mais que atenção, técnica, sutileza, flexibilidade e um fino jogo político e ético por parte das antropólogas e antropólogos, sendo que, costumeiramente, é possível se ver exposto diante de emaranhados e nós, que envolvem relações de vulnerabilidade e poder, interesses, curiosidades, ciúmes, intrigas, incertezas e disputas.

Ao mesmo tempo, o(a) etnólogo(a) é uma pessoa de fora daquele lugar, é ela ou ele também quem irá envolver-se nas conversas, lugares e depois vai escrever, fotografar, gravar ou filmar determinados aspectos daquele Povo. Nesse sentido, não poderá desvincular-se de “uma autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 2014).

Desse modo, assumo este trabalho como uma experiência, um ensaio, um aprendizado sobre Povos Indígenas na Amazônia em uma tentativa de olhar por dentro, a partir de determinados ângulos, para usar uma linguagem da fotografia, dando prioridade a determinados planos e enquadramentos, dando prioridade ao desfoque e ao recorte de cenários. Às vezes, penso que consigo enxergar nitidamente toda a cena, mas, em frações de segundos, dou-me conta de que o foco está apenas no primeiro plano, tenho que fechar mais os pontos do diafragma do equipamento para encontrar a nitidez desejada. Percebo também algumas partes escuras na cena, sinto assim que preciso de mais luz, na tentativa de melhor enxergar as entrelinhas do que me é apresentado. Sigo em busca de um momento para apontar a câmera e realizar o registro daquele instante.

Muitos autores se debruçaram sobre a questão do “estar em campo”, tanto que é possível encontrar tal discussão em pesquisas clássicas e seminais como nos famosos trabalhos do antropólogo polonês Bronislaw Kasper Malinowski (1978) e, posteriormente, do renomado pesquisador Claude Lévi-Strauss (1989; 1996), ambos expõem suas experiências e refletem sobre a relação entre o(a) pesquisador(a) e as pessoas que moram ou trabalham no lugar.

Essas pesquisas seguem como referências nos estudos da antropologia no Brasil. O antropólogo James Clifford (2014) nos ajuda a pensar a etnografia, sem hierarquias, a qual deve priorizar o querer e as opiniões dos moradores locais com os quais se pretende dialogar. Cada pesquisa tem, portanto, seu próprio caminho, uma vez que depende do processo em campo, da relação que se estabelece e do nível de apreensão por parte do pesquisador(a).

Após tantos anos expostos a visitas, questionamentos e pesquisas, os chamados “nativos” não querem mais serem vistos na condição de pesquisados. Eles mesmos querem falar e serem vistos. Para isso, muitos aprenderam a língua do “branco” e estão na escola. No entanto, as instituições ainda não estão preparadas para acolher esse público, e as políticas afirmativas para que eles adentrem em espaços restritos à sociedade não indígena é insipiente.

Depois de algum tempo com eles e dos projetos desenvolvidos nas aldeias, passei a ser percebida e vista como “alguém de confiança”. E a ser tratada como a fotógrafa profissional, com “a garantia de qualidade” de alguém que havia trabalhado na imprensa belemense. Então, fui imbuída desse compromisso e convidada a realizar a cobertura fotográfica de eventos significativos para eles na aldeia, ou em Belém.

Fotografei e mobilizei a imprensa sobre a ocupação na SESAI, em Belém, em 2016. Fotografei a formatura da primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural Indígena pela UEPA em 19/04/2016. Fui convidada a fotografar a feira cultural, realizada na escola Félix Tembê na aldeia Sede em janeiro de 2018. E fiz alguns ensaios fotográficos com grávidas e depois de seus bebês. A documentação desses eventos possibilitou-me uma aproximação ainda maior com o grupo, uma troca de dádivas e a ampliação do meu acervo fotográfico sobre eles, com autorização e atendendo a um pedido deles, o que se configura parte do que defendo nesta tese, como defendo a etnografia compartilhada e citada anteriormente.

A troca de informações e de imagens reforçaram minha hipótese sobre o interesse deles pelo uso da imagem fotográfica. Sobre a noção de contrapartida a partir do campo, encontrei no trabalho de Ponte (2014), uma discussão sobre a relação de parceria, especialmente, quando a autora era solicitada para realizar alguma atividade no contexto de seus conhecimentos técnicos como antropóloga e psicóloga, reflexão que me identifico, mormente, quando sou referida por eles como fotógrafa, professora e, mais recentemente, comadre, termo bastante utilizado entre as mulheres da aldeia. Tais classificações destacam para mim o processo de confiança que foi construído entre nós ao longo desses anos de convivência.

À primeira vista, é plausível relacionar os pedidos de contribuição, ou de contrapartida, apenas como trocas e doações por algo material, mas, no decorrer do tempo e da maturação da pesquisa, note-se que essa ajuda passa também pelas formas de articulação política, como

assessoramento, divulgação e esclarecimento, que nós, como professores e pesquisadores, possamos, de alguma maneira, oferecer, quer nas questões da terra, quer no “resgate” e na salvaguarda da memória.

Ou mesmo sobre as orientações quanto às formas de se enfrentar os processos, muitas vezes cruéis, elaborados pelo governo. Alguns indígenas pediram-me para que pesquisadores, como eu, falássemos sobre as histórias contadas nos livros e as etnografias que versam sobre os Tembé, mas que muitos deles desconhecem. Em alguns momentos, parecem tentar compreender o “branco”.

Ainda pensando sobre esse processo da elaboração da pesquisa, foi relevante lembrar de uma conversa sobre mulheres com a Kuza’í, na qual me pareceu muito interessada, perguntando-me, naquele momento, sobre a definição de feminismo, dado que ela mesma tentava refletir sobre este assunto. Disse a ela que o seu modo de vida representava o feminismo, para tanto orientei que ela continuasse realizando os projetos que tinha em mente para fortalecer a cultura do seu povo, assim ela estaria na prática do feminismo.

Ensinar o idioma e a realização dos demais elementos, que constroem sua cultura, por exemplo, podem ser entendidos como ações feministas a partir de uma lógica de coletivo indígena. Para a indígena intelectual Putyra Sacuema (2022), o feminismo ainda é desconhecido pela maioria das parentas, como mostra o questionamento de Kuza’í, mesmo que elas vivam a prática feminista em seus cotidianos.

Putyra Sacuema defende a ideia de que o feminismo não abrange as demandas das indígenas mulheres e está num lugar elitista, que exclui as indígenas do processo de reivindicações por direitos. Para a autora seria mais apropriado falar do feminismo de uma forma plural e assim alcançar as reivindicações das indígenas. Para a autora, seria necessário adotar-se a mudança no termo, desde a grafia do conceito para feminismos, assim talvez fosse possível inserir-se a realidade das parentas indígenas às pautas de reivindicações.

Ainda na perspectiva de estar em campo e do modo como é possível sermos investigados, instigados ou provocados, destaco a ocasião quando fui questionada sobre minha situação conjugal. Em diferentes momentos da pesquisa, eles me perguntaram se eu era casada, a minha idade e se tinha filhos. O fato de ser uma mulher sozinha em campo pode ter atiçado a curiosidade, em especial, porque, as mulheres e os homens Tembé andam quase sempre juntos, particularmente, quando casados. Encontrei também esse tipo de questionamento no trabalho de Ponte (2014), mencionado acima.

Minha condição de mulher também me proporcionou adentrar espaços privilegiados, que comprovam interação e confiança com algumas das protagonistas deste trabalho. Esse

aspecto também foi discutido pelas pesquisadoras Saraiva (2012) e Santos (2017), as quais, por serem mulheres, pesquisadoras em campo e estarem grávidas, por exemplo, facilitou alguns aspectos dos trabalhos realizados na região do Gurupi.

Ser mulher também me trouxe alguns embaraços durante o campo, impedindo-me de estar em determinados lugares nas aldeias sem a companhia de outras mulheres, como na ocasião de uma “caçada” quando desejei acompanhar um grupo de caçadores que estava indo para o mato “pegar” nambu e caititu para uma “Festa da menina moça”. Voltei, imediatamente, atrás quando percebi que as mulheres não iriam naquela viagem, porque estariam ocupadas em outras atividades da organização da festa. Ir sem as mulheres àquela atividade quebraria algumas regras sociais do grupo.

Ser mulher também me trouxe dificuldades em razão de alguns elogios que recebi por parte de homens casados e influentes nas aldeias. Tais episódios passaram a ser delicados e causaram-me certa preocupação, em determinados momentos, por causa dos ciúmes e competições que poderiam causar. Ainda assim, sair dessas situações exigiu-me desembaraço e esforço para resolver o problema sem entrar em atrito com o grupo.

Houve momentos em que precisei hospedar-me em casas diferentes para evitar constrangimentos. Essas experiências ensinaram-me que é melhor estar atenta aos códigos de posturas, às regras dos moradores. Ficar sempre perto das mulheres foi e continua sendo o melhor caminho. Por outro lado, vivenciar experiências com famílias diferentes propiciou-me um olhar mais ampliado do cotidiano Tenetehara.

Apesar do relativo tempo de convivência nas aldeias, vejo-me em uma condição de quem observa o seu entorno e percebe-se em constantes equívocos, confusões, erros e enganos até compreender, ou não, alguns códigos que diferenciam a minha cultura e a de uma Tenetehara. Minha forma de contar o tempo, por exemplo, é a partir de uma contagem ocidental do calendário cristão. A forma dos Tenetehara contar o tempo parte dos períodos das chuvas, das luas, do plantio, do tempo em que os animais falavam, do tempo do SPI e da FUNAI.

Conhecer aspectos da história Tenetehara da TIARG hoje, a partir da interpretação oral e visual das mulheres, significa adentrar os processos de silenciamento a que esse povo esteve exposto por centenas de anos e tentar compreender algumas das relações que atravessam as aldeias Tenetehara, para além dos efeitos do longo processo de invasão do discurso cristão, econômico e político em suas terras. E assim ter a chance de identificar alguns desses diferentes momentos vivenciados por mulheres Tenetehara no contexto dinâmico da cultura desse povo, numa perspectiva decolonial.

No entanto, há palavras, expressões e pensamentos “naturalizados” que nos traem. São, por vezes, externados e movidos por sentimentos de colonialidade e por nossa condição de sujeito(a) histórico, que nos aprisiona, atravessa e constitui-nos como sujeitos(as) resultantes de um sistema ocidentalizado de pensamento. Ainda que queiramos escapar dessas armadilhas, somos surpreendidos(as), por vezes, diante de um pensamento eurocentrista, padronizado, mesmo que se tente escapar.

Dessa maneira, falo de um lugar não hegemônico, periférico, mas, ainda assim, um lugar de privilégios que vivi, porque tive acesso a informações. Não sofri preconceitos ou retaliações por não ser uma mulher indígena. Nesse processo de aprendizados, colo-me como sujeita em direção ao processo decolonial.

Isso porque “como mujer blanca yo vivo sin conciencia los privilegios que el sistema racista me ha reservado desde la infancia. Están tan interiorizados y normalizados que no me percato de ellos y, por ende, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale” (CELENTANI, 2014, p. 19). A naturalização do sistema racista que ofusca os privilégios vivenciados por não indígenas é mais um dos dispositivos coloniais que ajudam a construir a colonialidade do olhar sobre o corpo da indígena mulher.

O período de convivência nas aldeias permitiu-me também vivenciar com os Tenetehara alguns dos mais importantes acontecimentos políticos da história recente desse povo, como a retomada, em 2015, da área onde foi implantada a fazenda Mejer, empreendimento que invadiu e dividiu a TIARG por cerca de 40 anos. Participar, ver ou ouvir sobre todos esses acontecimentos foram tecendo laços entre nós, fortalecidos por meio da confiança, afetos e saberes.

Nesse sentido, pode-se dizer que o aprendizado antropológico faz-se também na vivência, na experiência, no contato com as pessoas e no diálogo com elas. Faz-se ao se sentir os cheiros do mato e da chuva e ao ouvir os pássaros. É ter a chance de observar as estrelas, que parecem “mantas a nos cobrir”, é ter dificuldade para dormir diante de uma indescritível beleza no céu no mato e na vida cotidiana.

Fui à TIARG em 2013 para fazer um levantamento cultural pelo IPHAN, como já mencionei, mas os indígenas não queriam falar sobre cultura, mesmo que projeto do qual fazia parte, naquele momento, tivesse surgido a partir do desejo e pedido deles mesmos junto ao Ministério Público.

Eles estavam interessados em discutir a retomada de suas terras, que ficaram por muito tempo nas mãos do fazendeiro Mejer Kabacznik, quem contribuiu com desmatamento da área da TI, impediu maior comunicação entre as regiões do Guamá e Gurupi, estimulou a ocupação

de agricultores sem-terra no interior da TI, enfim, reforçou a relação de colonialidade estabelecida na região.

Para adentrarmos alguns espaços até então não abertos para mim e para nossa equipe à época, foi necessário estabelecer uma relação e conquistar, paulatinamente, a confiança deles, explicar que o projeto fazia parte da documentação que ajudaria nas negociações de retomada das terras e que havia sido uma reivindicação de algumas lideranças, que viam, na publicação de um livro, um registro documental da cultura de seu povo.

Esta primeira pesquisa realizada entre 2013 e 2015 foi significativa para que pudesse definir e elaborar minha proposta de tese iniciada em 2016, proporcionando-me os primeiros olhares, observações e arquivos sobre a história e o cotidiano Tenetehara.

A presença de “alguém de fora” também altera, ou interfere, de alguma maneira, na dinâmica das pessoas no seu espaço. Em relação a isso, percebi, ao longo desse processo, que, inicialmente, eles mantinham certas posturas e vestiam-se com roupas ocidentais, sem muita preocupação com a aparência diante das entrevistas ou na ocasião das reuniões. Depois que passaram a receber as fotografias impressas e algumas publicações, que traziam imagens deles mesmos, as entrevistas passaram a serem cedidas de outras maneiras.

Nesses momentos, era possível perceber o uso de colares, pinturas corporais e cocares, que os identificavam como Tenetehara. Acredito que talvez o manuseio e a percepção das imagens de si nas fotografias tenham contribuído para essa postura diante das câmeras e dos gravadores como um ato político a partir da percepção da imagem de si como um instrumento de identidade.

Sobre etnografia, a antropóloga Mariza Peirano (2014, p. 5) chama atenção para “o refinamento da disciplina, então, não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado, ao contrário, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo”. A experiência de campo apontada por Peirano ajuda a entender que o estudo antropológico é constituído em campo e a partir das observações e vivências.

A autora aponta, então, para o fato de a antropologia desenvolver-se no próprio ato experiencial. Para o pesquisador Clifford Geertz (2004), a etnografia é uma forma de conhecimento com base na interação em campo e na escrita do texto. Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 122), “a antropologia não apenas estuda relações, mas o que o conhecimento assim produzido é ele próprio uma relação”. Para o autor, as elaborações antropológicas resultam das relações construídas em campo.

O objeto da antropologia, assim, seria a variação das relações sociais. Não das relações sociais tomadas como uma província ontológica distinta, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, enquanto implicam relações sociais: de todas as relações como sociais. Mas de uma perspectiva que não seja totalmente dominada pela doutrina ocidental das relações sociais; uma perspectiva, portanto, pronta a admitir que o tratamento de todas as relações como sociais pode levar a uma reconceitualização radical do que seja 'o social'. Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga ideia inicial do que seja uma relação (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 122).

O autor ajuda a entender que o estudo antropológico possui um fator orgânico que ocorre nas espessuras da vida e nas experiências trocadas, de forma mais sensível. As abordagens sobre etnografia de Peirano (2014), de Viveiros de Castro (2002) e de Geertz (2004), ajudam-me a compreender a prática etnográfica como “forma de conhecimento” (GEERTZ, 2004, p. 4). Sem dúvida, tal experiência resulta num processo que está bem além de um conjunto de técnicas. O fazer etnográfico envolve, sobretudo, um esforço intelectual para a realização de uma descrição densa, como propõe Geertz (2012, p. 4):

Praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”.

Para o estudioso, a descrição densa conta com entrevistas, observação e parte, principalmente, de uma ideia da compreensão do outro, uma espécie de esmiuçar “um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos” (GEERTZ, 2012, p. 7). Na concepção do antropólogo, a cultura de uma ‘sociedade’ pode ser vista como um texto.

A “descrição densa” consiste em mergulhar no universo dos grupos ou pessoas investigadas, seguindo a perspectiva de que “a tarefa essencial da construção teórica não é codificar regularidades abstratas, mas tornar descrições minuciosas; não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles” (GEERTZ, 2014, p. 18). Para o autor, portanto, identificar os elementos estruturais de uma cultura não era suficiente para compreendê-la.

Apesar de o autor não problematizar a imagem em si, uma das questões centrais desta tese, não desconsidera o imagético em sua obra, visto que suas metáforas quase sempre estão relacionadas a certo tipo de imagem. Nesse sentido, merece destaque o famoso episódio das “piscadelas” (GEERTZ, 2014) e suas tantas possibilidades de interpretação.

No entanto, por mais detalhada que seja, a descrição sempre deixará brechas, esquecimentos e receberá influência da interpretação, do conhecimento e interesse de quem descreve. Para o pensador brasileiro, Viveiros de Castro (2002, p. 11 e 12), “não se trata, por fim, de propor uma interpretação do pensamento ameríndio, mas de realizar uma experimentação com ele”.

O uso da fotografia como parte do método de investigação e análise é, de algum modo, uma interpretação, uma perspectiva de olhar, porque fotografar significa recortar determinados aspectos e não outros, priorizar determinados ângulos em relação a outros, propor determinados enquadramentos e não outros. Aspectos que, amiúde, dizem mais sobre o modo de ver de quem produziu a imagem do que, necessariamente, diz sobre o lugar ou a pessoa fotografada. Entretanto, acredito ser possível fazer-se uma rápida comparação entre as atividades do antropólogo e do fotógrafo(a), embora haja especificidades teóricas e de linguagem.

No entanto, antropólogo(a) e o fotógrafo(a) realizam escolhas e recortes. Grande parte do trabalho do antropólogo faz-se no campo, assim como no caso do fotógrafo(a), que precisa estar na rua e interagir com as pessoas. Uma etnografia exige envolvimento, confiança, conhecimento teórico e aprendido. Em relação à produção fotográfica, é necessário haver também sensibilidade, conhecimento técnico e conexões com que se objetiva registrar, como afirmou o fotógrafo Robert Capa²⁵: “Se uma foto não está suficiente boa, é porque você não se aproximou o suficiente”.

2.4 Cultura: “tradição” e a dinâmica histórica

Para Geertz (2014), a cultura precisa ser compreendida como uma ação simbólica e a partir do olhar do outro. Segundo o autor, “o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano [...] Os textos antropológicos são eles mesmos interpretações” (GEERTZ, 2014, p. 10-11). Em suas análises sobre a escrita etnográfica, deu ênfase ao trabalho de campo, propondo reflexões significativas quanto ao lugar do autor e questionando a posição do antropólogo como tradutor de uma cultura.

²⁵ Frase de domínio público.

É improvável haver um trabalho que não traga as memórias culturais de quem o elaborou. Desse modo, meu trabalho em construção com os Tembé Tenetehara é tecido por diferentes vozes e olhares. São respeitados e absorvidos aspectos de sua cultura, sem desconsiderar os atravessamentos pessoais encontrados em minha própria cultura, que, possivelmente, aparecerão no resultado do trabalho.

Segundo a antropóloga visual Fernanda Rechenberg (2012), “o conceito de cultura é hoje questionado na antropologia”, especialmente, pelas características do conceito de dividir, insistir em escalas hierárquicas dos membros de um grupo, ao atribuir-lhes a posse de certos saberes.

Autoras, como Manoela Carneiro da Cunha (2009), trabalham esse conceito para pensar a cultura atravessada pelos nós amarrados através da história, em que os povos invisibilizados celebram sua “cultura” pelo efeito do compartilhamento desses saberes e não ao modelo binário e colonialistas do mundo ocidental. Para a autora, o que diferencia a cultura é a “cultura”, é o compartilhamento dos saberes, sem um núcleo específico que o detenha. Cunha (2009, p. 363) pondera que:

A “cultura” é por definição compartilhada. Quando retraduzida, em termos vermiculares, supõe um regime coletivo que sobrepõe àquilo que anteriormente era uma rede de direitos diferenciais. Assim, o uso da “cultura” tem um efeito coletivizador: todos a possuem e por definição todos a compartilham.

A “cultura” defendida pela antropóloga Manoela da Cunha diz respeito a um processo coletivo. Para o pesquisador Viveiros de Castro (2022), são os corpos das pessoas que os distingue de outras pessoas e não suas culturas. Dessa forma, Viveiros de Castro reflete sobre as diferentes possibilidades dos indígenas se auto reconhecerem e reconhecerem o outro. Para esse debate, o autor utilizou parte do trabalho de seu amigo pessoal, o pesquisador Peter Grow (2000), realizado com os indígenas Piro da Amazônia peruana, quando Grow relatou um diálogo entre uma professora na aldeia de Santa Clara e uma mulher Piro.

A professora tentou convencer a mulher Piro a preparar a comida de seu filho pequeno com água fervida, no entanto, a mulher argumentou de volta que se os Piro consumissem água fervida, eles teriam diarreia inevitavelmente. A professora fez zombaria da resposta e explicou que a diarreia é causada justamente pela ingestão de água não fervida. Sem titubear, a mulher Piro respondeu: “Talvez isso seja verdade para o povo de Lima, mas para nós a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês.

A expressão da mulher Piro evidencia a questão cultural que envolve os complexos emaranhados de cada Povo. E o que parece certo para um pode parecer errado para outro. E os corpos reagem de maneira diferente a cada intervenção. Pode não fazer sentido para outros povos. Para os paraenses comer peixe de pele (couro) aumentará a infecção, caso a pessoa esteja em um processo inflamatório. Esse tipo de alimento é considerado “remoso” para a maioria dos paraenses.

Acredito que observar determinados espaços, no contexto histórico das sociedades contemporâneas industrializadas, pode ser uma forma de nos conduzir a apreender sobre a construção de determinados discursos, imagens e identidades, de certa maneira, “naturalizadas”, sobre o que pode vir a ser uma mulher, ou um homem indígena.

Acredito também que ouvir as reivindicações dos grupos locais e vivenciar experiências com eles podem ajudar nesse processo e, assim, reduzir as análises equivocadas, generalizantes e superficiais sobre povos indígenas. A presente tese procura analisar essas materialidades a partir do campo da imagem, como já enfatizado.

Assim, defendo a ideia que será preciso a realização de um esforço para se compreender o funcionamento de alguns mecanismos de controle elaborados no campo da imagem, seja por meio da fotografia, desenho, gravura ou da pintura. Identificar e refletir sobre questões históricas que colaboram/colaboraram com a construção de uma identidade indígena, que desconsidera a diversidade dos povos que habitam o território brasileiro.

2.5 Entre fotografias e teoria antropológica

As fotografias atualmente são muito importantes. No tempo dos meus avós, não tinha fotografia, vídeo para mostrar para os mais novos. Agora está mais fácil de gravar e fotografar para os nossos filhos e netos. Mostrar pelo menos pela imagem como nossa cultura era antes.

Kuza'í Tembé

A fotografia, dependendo do momento, do registro daquela foto serve até pra documento. Por exemplo se alguém que sabe fazer nossos objetos morrer, a fotografia vai mostrar que nosso povo sabia fazer. E como era feito. É bom deixar registrado em foto pra mostrar como os objetos da cultura eram feitos, mas precisa ter um lugar para não deixar a fotografia se estragar. A fotografia pode ajudar as gerações futuras a fazer como o objeto era feito antigamente e vai saber se está feito corretamente. Por exemplo, no caso da amarração da pena dá para saber se estar no começo ou no final da amarração, isto é, se está no caminho certo de fazer.

Bewãri Tembé

A fotografia é um lugar de conforto para mim, dado que foi a partir dela que aprendi a ver o mundo e falar sobre minha relação com as pessoas. A fotografia fez parte de quase tudo que fiz em minha vida. Dessa maneira, ela passou a fazer parte dos meus trabalhos, projetos e também foi um instrumento para a elaboração desta pesquisa.

A fotografia foi, então, meio de aproximação com as mulheres Tenetehara com as quais aqui dialogo, foi, ainda, um instrumento de análise nesta pesquisa, um meio de comunicação entre mim, os Tembé que interagi e com leitor desta pesquisa, que propõe a elaboração de uma etnografia, baseada no conceito da “etnografia compartilhada”, como indicou Jean Rouch (1998), posteriormente, indicado pelas pesquisadoras brasileiras, Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2014), conforme citado nesta pesquisa.

Jean Rouch foi um dos primeiros estudiosos a perceber a imagem como um elemento possível de ser utilizado em um trabalho etnográfico. P autor é considerado como um precursor da antropologia visual, e sua discussão é de total relevância para os estudos antropológicos, sobretudo, no contexto da imagem em movimento. Para Jean Rouch (1998), a imagem possui um potencial capaz de captar nuances de uma cena, um gesto, uma ação, que o texto sozinho não daria conta.

A relação de Rouch com seus filmes tinha a ver com a partilha, entre ele e o outro. O trabalho de Rouch, na visão do professor José Ribeiro (2007, p, 13): “em primeiro lugar na relação com o terreno e no desenvolvimento de uma Antropologia partilhada em que o público de seus filmes era em primeiro lugar os seus próprios actores, sujeitos da investigação”.

Para Rouch (1998), os antropólogos devem trabalhar com manifestações completas dos sujeitos com os quais se interage, isto é, com a expressão que se materializa por meio da fala, do corpo e da imagem, percebidos diretamente por meio de um filme, que teria menos filtros que a escrita. Dessa maneira, o trabalho teria mais proximidade com as pessoas, uma das principais características da etnografia.

O autor dedicou-se à produção de filmes etnográficos, como *Moi, un Noir* (1958); *La pyramide Humaine* (1959) e *Chronique d'un Été* (1960), “revolucionou a antropologia e o cinema” (RIBEIRO, 2004, p. 9) e aproximou mundos.

Para Jean Rouch (1998), o cinema mostrava muitas coisas, imbuídas de sentimentos, de emoções, mas, para isso ocorrer, seria necessário que a antropóloga ou o antropólogo mantivesse estreito diálogo com as sujeitas, ou os sujeitos em campo. Nesse caso, a pesquisadora ou o pesquisador deverá manter diálogo constante, uma conversação engajada e a troca de saberes e experiências, de maneira contínua.

Dialogar em torno das imagens a serem captadas, os pontos de observação, os lugares de escuta, as disposições técnicas (luz, enquadramento, plano de proximidade até um *close*) implicam em concordâncias, em rejeições, em negociações, em consentimentos das pessoas implicadas no drama da pesquisa até as frustrações em face do roteiro guia imaginado e interrompido pelas recusas e os imponderáveis da pesquisa, ou as expertises em face do improviso e da emoção (ROCHA; ECKERT, 2014, p. 13).

O sensível trabalho com imagem e antropologia na cidade de Porto Alegre, desenvolvido pelas por Rocha e Eckert (2014), tem fortalecido os debates quanto ao uso da imagem em etnografias no Brasil. Ambas utilizam a condição de pesquisadoras e elaboram projetos de forma cada vez mais aprofundada sobre a utilização da imagem em um trabalho antropológico.

As autoras utilizam a linguagem fotográfica como um processo, um exercício de aprendizado e de interação junto a alunos de graduação, em uma perspectiva de compartilhamento, com base nos ensinamentos de Jean Rouch (1958; 1959; 1960) e do pensador francês Jacques Rancière (2009).

Elas defendem, portanto, uma antropologia com imagens, capaz de valorizar as diversidades socioculturais, superando projetos antigos e exotizantes. Para as autoras, a etnografia “chega à contemporaneidade com disposições dialógicas consentidas de enfrentamento das determinações ideológicas e coercitivas e alcança qualidades de convivência social e responsabilidade política de complexidade planetária” (ROCHA; ECKERT, 2014, p. 13). A partir desse prisma, pode-se dizer que a fotografia possibilita esse diálogo.

Pensar a imagem fotográfica, nessa perspectiva, significa pensar, em igual medida, no acervo imagético produzido sobre os Tenetehara ao longo da história. Um material iconográfico que, praticamente, não voltou para as aldeias. Ainda assim, a partir do desenvolvimento tecnológico e dos contatos interétnicos, eles têm a possibilidade de elaborar suas próprias imagens, interagir com elas nas redes sociais, nas paredes de suas casas e na escola, construindo uma memória imagética do seu tempo. Nessa perspectiva, posso dizer que a fotografia possibilitou mais um canal de diálogo e interação em campo.

O processo de restituição da etnografia com imagens se coloca para nós com um compromisso com a memória intrageracional, de outro modo, com um museu imaginário dinamizado pela extroversão de coleções de imagens restituindo aos pesquisados no presente e às futuras gerações (ROCHA; ECKERT, 2014, p. 13).

A restituição não deve restringir-se apenas à devolução das imagens, ou do texto produzido durante a etnografia. Ou mesmo na devolução de fotografias realizadas durante algum trabalho que se tenha realizado. A restituição aplica-se também ao estímulo à expressão visual e à produção de suas próprias imagens. Aplica-se também ao diálogo sobre o significado

da memória visual para a aldeia, que inclui a salvaguarda de objetos, práticas e histórias. Inclui os modos de se fazer a rede, a flecha, a farinha. A restituição precisa levar em conta a produção de imagens elaboradas por estrangeiros sobre este Povo, por vezes, enfatizando aspectos depreciativos e tendenciosos sobre suas identidades. A restituição também precisa levar em conta que o pesquisador apreende saberes, enriquece seu conhecimento, a partir das vivências em campo, em trocas constantes de informações, afetos e vivências.

Também refletimos alhures sobre a partilha da escrita etnográfica como processo de restituição. Tendo por referência a obra de Jacques Rancière e seu estudo sobre a estética e política, segundo o qual o ato da escrita é ato de partilha do sensível (modos do fazer, modos do ser e do dizer) pode-se recolocar alguns dos dilemas que vive a Antropologia em termos das possibilidades da escrita etnográfica configurar-se como uma partilha do sensível entre os próprios pesquisadores em antropologia. Neste ínterim ao se colocar as diferenças da etnografia fora do trabalho de campo e no interior da escrita interpretativa (o corpo da letra), propõe-se a escrita antropológica como “coisa política” porque recoloca o diálogo entre civilizações nos termos das relações entre, por um lado, um conjunto comum partilhado de saberes e, por outro, a sua divisão em partes exclusivas (saberes tradicionais/saberes científicos, o que pertence ao “nativo”/o que pertence ao etnógrafo) (ROCHA; ECKERT, 2014, p. 14).

A aplicação do método indicado como antropologia compartilhada parte de minhas leituras em antropologia visual, de minha experiência como fotógrafa e de vivências em campo com os Tenetehara. Parte, sobretudo, de uma reivindicação recorrente entre esse Povo, de que pouco ou nada dos resultados obtidos em pesquisas realizadas em suas aldeias são usufruídos por eles, como mostra a fala a seguir: “a maioria dos pesquisadores vem até aqui em busca de informação para suas pesquisas. São bem recebidos, mas quase nunca retornam, nem mesmo para mostrar o resultado dos trabalhos finalizados” (Comunicação Oral, 2018).

Essas observações foram determinantes para a definição da escolha teórico-metodológica que a pesquisa adotaria. As reivindicações sobre a devolução de materiais produzidos em pesquisas nas aldeias são recorrentes entre as lideranças, tanto da região do Gurupi, quanto da região do Guamá (REGINALDO, 2013; PINÁ, 2015). São reivindicações manifestadas em momentos diferentes, ainda que se dirijam à mesma direção.

Com base nos argumentos expostos acima, em minha própria reflexão como pesquisadora e cidadã, assim como no desejo de contribuir, de algum modo, com a luta desse povo, acredito que a luta indígena seja também minha e de todos os brasileiros, porque os indígenas são os povos originários dessas terras.

Dessa maneira, creio ser possível a restituição a partir da fotografia em um trabalho etnográfico, visto que “é do campo da etnografia com imagens que práticas de restituição se consolidaram como ação ética e política de ressonância do conhecimento da imagem do Outro

e de si-mesmo na interação” (ROCHA; ECKERT, 2014, p. 15). Trata-se, portanto, de uma restituição do material imagético produzido durante ao trabalho de campo, mas se deve restituir também um potencial crítico e político sobre o acervo adquirido.

Apesar das pertinentes colocações das lideranças, é possível notar, ao mesmo tempo, que há certo retorno de pesquisadores à TIARG. Muitos até se tornaram parceiros, neste processo. No entanto, todo o esforço ainda parece pouco diante das dívidas sociais e históricas para com este Povo.

Para alguns indígenas com os quais dialoguei, a fotografia tem a ver com memória e com documento e possibilitam, às gerações futuras, a percepção sobre algo do presente e/ou do passado. As epígrafes que abrem esta seção descrevem a fotografia como um elemento facilitador na questão da memória e salvaguarda das práticas culturais, portanto, podem ser documentos históricos.

Essa perspectiva de enxergar os objetos culturais é diferente do modo como os não indígenas veem os objetos culturais criados nas aldeias. Para os não indígenas, muitas vezes, essas peças de arte e cultura não passam de artesanato. No entanto, os objetos têm vida e espírito, uma vez que seus materiais são extraídos, em sua maioria, das matas e rios. Como explica a antropóloga Manuela Karipuna ao descrever a relação de sua mãe Suzana, que é uma das pessoas responsáveis pela manutenção da reserva técnica do Museu Emilio Goeldi²⁶.

Para Suzana os objetos não são simples objetos. Nas suas palavras, ela me fala que: eles são seres, artefatos mágicos e povos. Suzana conta que quando está na reserva técnica com milhares de peças de vários povos parentes é como estar em um grande território indígena ou em uma grande aldeia. Tratar com uma peça dos Canela é como estar com este povo, tratar com uma dos Mundurucu é como estar com eles. Suzana não diz estou tratando de uma peça dos Krenak, ela afirma: estou com os Krenak. Minha mãe cuida das peças como uma mãe cuida das filhas e filhos. Ela cuida e cura não somente com as técnicas de conservação que aprendeu com as/os não indígenas, mas, principalmente, com as técnicas de conservação da aldeia e com os cuidados de uma pajé hoho. Desta forma Suzana constitui laços de parentesco, xamanismo e afeto com a Coleção Etnográfica e os seres que a habitam. Ainda sobre a Reserva, Suzana afirma que estar neste território com tantos povos indígenas é algo que a fortalece (KARIPUNA, 2021, p. 125).

²⁶ Centro pioneiro nos estudos científicos dos sistemas naturais e socioculturais da Amazônia, bem como na divulgação de conhecimento, organização e manutenção de acervos de referência mundial relacionados à região. Investiga a Floresta Amazônica aglutinando dados das Ciências Humanas, Biológicas, Sociais e da Terra. É um dos mais antigos, maiores e populares museus brasileiros. Ele estimula a apreciação, apropriação e uso do conhecimento científico. Instituição de pesquisa fundada em 1866 na cidade de Belém (PA), onde mantém seu *campus* de pesquisa e o primeiro parque zobotânico do País, o Museu Goeldi também conta com uma estação científica localizada na Floresta Nacional de Caxiuanã, no Marajó (PA), que funciona como um laboratório avançado sobre o funcionamento das florestas tropicais. O Goeldi coordena o Instituto Nacional de Pesquisa do Pantanal (MT), a Rede de Núcleos de Inovação Tecnológica da Amazônia Oriental e o Programa de Pesquisa em Biodiversidade da Amazônia Oriental. Fonte: <https://www.gov.br/museugoeldi/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/apresentacao>.

A descrição de Manuela evidencia aspectos da relação dos indígenas com sua ancestralidade, com o Território. Essa relação com aqueles que ela chama de “seres, artefatos mágicos e povos” aparece na descrição de Kuza’í e Bewāri nas epígrafes acima, uma vez que ambos se preocupam em registrar o modo de fazer os maracás, as saias, fazendo flechas para mostrar às próximas gerações. Nas falas das lideranças, também aparecem memórias de acontecimentos políticos que atravessaram a história recente do seu povo e interferiram no processo de aprendizagem da língua e na feitura dos objetos culturais. A fotografia seria um documento históricos, mas também um elemento didático de ensino.

A fotografia é bastante utilizada em trabalhos de pesquisa, no entanto, pouco se vê o uso da fotografia de forma efetiva, como instrumento de análise e um elemento que possui uma narrativa própria, que impõe interpretações acerca do que está sendo mostrado, ou ocultado. Isso talvez se dê pelo valor atribuído, historicamente, à escrita nas pesquisas acadêmicas. Quase sempre, as fotografias são aplicadas às pesquisas etnográficas como parte complementar ao texto escrito e pouco se problematiza o potencial discursivo de uma imagem fotográfica, que pode induzir ou construir determinados conceitos.

Poucos trabalhos de antropologia utilizaram a fotografia de maneira significativa, o que sem dúvida deve-se atribuir à forte tradição escrita que reina nas ciências humanas em geral e na antropologia em particular. Na maioria dos trabalhos a fotografia aparece como elemento secundário e, como se pode constatar percorrendo estes trabalhos, deve-se imputar a responsabilidade deste fato aos próprios pesquisadores que atribuíram um papel secundário à linguagem fotográfica (ACHUTTI, 2003, p. 1).

Essa abordagem ajuda-me a pensar a presente tese, visto que concebo a imagem como um elemento capaz de interpretar, dizer e construir ideias sobre determinado acontecimento. Portanto, a análise e a interpretação sobre a imagem devem ser inseridas ao relatório final em uma pesquisa. A imagem não deve ser tomada apenas como ilustração, como ocorre na maioria dos trabalhos de pesquisa (CARDOSO, 2013).

Alguns autores defendem até mesmo a possibilidade de um trabalho científico ser realizado apenas com imagens, isto é, desacompanhadas de textos explicativos, porque acreditam na espessura imagética como uma linguagem específica, do visível, que a escrita não é capaz de traduzir. Essa reflexão tem sentido, talvez, quando se busca explicações para uma fotografia, uma pintura, ou um desenho. Não é o caso aqui. A proposta intenciona considerar as narrativas visuais como elementos passíveis de interpretação, recheadas de significados, que devem ser inseridos como dados de pesquisa.

É preciso considerar que tanto a fotografia quanto o texto escrito são materialidades que versam sobre algo em uma etnografia, possuem linguagens específicas, espessuras bastante diferentes, mas que, no entanto, podem se complementares, ou que podem ser independentes. O texto escrito sozinho ou a fotografia sozinha não alcança todas as nuances e fissuras que se complexificam em um trabalho de campo, que envolve sensações, emoções e vivências. Nesse sentido, defendo a ideia de que, em um trabalho etnográfico, a fotografia e o texto escrito devem receber atenção do pesquisador em igual medida, na medida em que ambos constroem discursos e interpretações sobre o que se investiga.

2.5.1 À luz da imagem & da fotografia: Uma abordagem Tenetehara

Após um longo esforço de compreensão e observações, arrisco-me a dizer que a concepção de imagem para os Tenetehara é abrangente e transcende, de modo que as espessuras do visível e as imagens para eles não estão isentas de história ou de política. A seguir, enumero alguns pontos que acredito serem relevantes para o entendimento desta pesquisa, que procura discutir o protagonismo de indígenas mulheres e a imagem, mais especificamente, a imagem fotográfica.

No início desta tese, observamos que a concepção de cura do líquido retirado do jenipapo foi possível abstrair, entre outros aprendizados, o potencial imagético de cura para os Tenetehara. A narrativa de Zahy, disponibilizada na capa deste capítulo, também é uma fonte de saberes sobre a cultura e sobre imagem.

Dessa forma, faço um esforço para justificar, comparar e costurar os elementos da imagem que alcanço em ambas as narrativas Tenetehara. É importante antes observar que não pretendo descrever o modo ocidental de conceituar imagem, o objetivo é centrar-me no que me foi dito em campo e refletir no pouco que fui capaz de apreender desses ensinamentos.

O mestre dos saberes Lourival Tembé, no texto de abertura da tese, apontou-me o reflexo no líquido de jenipapo, isto é, a imagem da criança no processo de cura. A história de Zahy, que abre este capítulo, também mostra o reflexo do pequeno guerreiro na água do rio, agora como revelação de sua condição, em que seu rosto encontrava-se manchado de jenipapo.

Em ambas situações, o reflexo foi significativo e aponta aspectos subjetivos do modo como os Tenetehara observam a imagem. Para o professor Bewãri Tembé (2018), toda vez que uma pessoa se depara com seu próprio reflexo, nas águas de um rio, essa imagem será sempre renovada, isto é, a pessoa irá enxergar-se sempre de outra maneira, nunca será igual. Bewãri

também chama atenção para a característica fugaz desse tipo de imagem, que não ficará gravada, perder-se-á imediatamente.

A imagem que aparece na história Zahy é diferente, porque é uma imagem rápida, porque ela não fica registrada. Ela fica só naquele momento ela acaba logo. Você vai se ver mais e só um reflexo que vai se perder. A imagem da pessoa na água não fica presa, ela vai embora, mas se a pessoa voltar no local, ela vai se ver de novo, mas vai ser de outra maneira. Não vai ficar gravada (TEMBÉ, COMUNICAÇÃO ORAL, 2018).

As observações da liderança cultural Bewãri Tembé são muito profundas, ele faz uma leitura da imagem, a partir de uma percepção indígena no sentido das mudanças na ótica de apreensão das imagens. A liderança discorreu sobre o aspecto imaterial da imagem, especialmente, quando ela está em superfícies insólitas como a água de um rio, desta forma, ele observou que a imagem não ficaria gravada, ela se perderia rapidamente. Ao falar sobre este aspecto Bewãri Tembé considerou a gravação como um processo, memória e aprendizado e não exatamente à gravação da imagem em uma superfície.

Esse modo de percepção é bastante diferente do modo ocidental de se perceber uma imagem, no caso específico da fotografia, encontra-se uma série de trabalhos, desde Niépce e Nicephra (1826), que busca pela fixação da imagem. Hoje, na era digital, essa permanência imagética ganhou outros contornos, mas a busca pelo registro concreto da imagem é bastante atual.

Outra observação levantada pelo do professor Bewãri Tembé diz respeito ao aspecto cosmológico da imagem, que está relacionada aos parentes, aos encantados e aos demais ancestrais, especialmente, quando ele se refere ao poder de cura do jenipapo, fala dos saberes que se adquire ao se viver um processo de aprendizado, a partir de um ritual, ou de uma experiência cotidiana.

A liderança refere-se à imagem tanto com poderes de cura e à imagem como uma fonte de saberes. São, justamente, o aprendizado e a experiência apreendida, que ficarão gravados como imagem, seja na memória, no corpo e/ou na história de um(a) Tenetehara. É essa apreensão que deverá ser “passada em frente”.

A imagem do jenipapo é imagem de curar. Neste caso, a imagem fica registrada, mas não vai ter um longo período – vai ficar só com aquela criança vai ficar com ela só para ela – ela não fica registrada pra sempre. Só vai se perpetuando, se aquela criança ficar adulta, ela repassar para seus filhos e netos. Pode ser que os filhos e netos levem ou não esse conhecimento para frente (TEMBÉ, COMUNICAÇÃO ORAL).

O fragmento do pensamento de Bewãri evidencia um dos maiores ensinamentos da cultura Tenetehara e os saberes que são repassados de geração em geração. Bewãri afirma que esses saberes também estão associados à experiência de se viver os rituais, momentos de encontros, reconhecimento, conexões e ensinamentos ancestrais. No caso, aqui é o ritual das crianças, momento em que elas são apresentadas ao jenipapo e, assim, são curadas e protegidas, tendo sua própria imagem refletida no líquido escuro do jenipapo como um elo entre o mundo físico e o dos encantados Tenetehara.

Bewãri explica que esses saberes são resultados de experiências que pertencem unicamente àquela pessoa que viveu seu ritual e que poderão ser redimensionados, alcançar outros horizontes quando forem repassados entre pais, filhos e/ou netos, os quais poderão continuar essa rede de afetos, curas e aprendizagem. Nesse caso, a imagem ficará gravada na retina, nas falas e nas práticas das pessoas que tiverem acesso a esse conhecimento, assim ela se expandirá em muitas direções, mas sobreviverá até que haja alguma interrupção nessa cadeia de ensino.

Assim, é possível dizer que a imagem ficará gravada por um certo período apenas. Período que poderá estender-se por décadas ou séculos, como guardiãs de saberes e de memórias. Para Bewãri, a ruptura do fio de ensinamentos ancestrais pode ser comparada à morte de um ancião, dado que “é parecido com o que ocorre com um idoso que morre, nós dizemos que apagou um livro, porque aquele idoso leva tudo que ele sabia com ele”. Nesse caso, Bewãri ajuda a compreender que a imagem também se apagará se houver uma ruptura na sua trajetória de luz.

Como foi possível observar, temos, pelo menos, duas noções de imagem que se diferem bastante da concepção ocidental. Fazendo uma breve síntese, pode-se dizer que a imagem simbólica na perspectiva indígena está relacionada à vida, aos saberes e à cura. Como vimos acima, o professor Bewãri também não desconsidera a utilidade da imagem fotográfica como documento e memória. Na perspectiva ocidental, a imagem está relacionada às questões simbólicas, no sentido da memória, dos afetos e da documentação histórica.

2.5.2 A fotografia e algumas questões técnicas

Tentei utilizar as fotografias no decorrer da escrita desta tese em uma perspectiva de complementariedade, registro, documento e de crítica, além do que se pretendeu utilizar, ou seja, o maior número de imagens possível elaboradas pelos próprios moradores da TIRAG. E, dessa forma, valorizar e destacar seus olhares, percepções e vivências com e sobre seu

Território, sendo esse um dos principais objetivos desta pesquisa, o de visibilizar o olhar contra hegemônico sobre o indígena embasado em alguns moradores da TIARG. De tal forma que a pesquisa apresentada, torna-se mais um canal de escuta e de visibilidade para os Tenetehara, muitas vezes, excluídos no mundo academia.

A pesquisa também utiliza alguns desenhos produzidos pelas crianças no decorrer do trabalho de campo, embora não seja esse o foco central desta investigação. Compreendo, no entanto, por meio dessas imagens, a percepção das crianças sobre sua cultura e Território, e também o valor simbólico dessas representações para o enriquecimento desta tese e para o nosso melhor entendimento sobre a disposição geográfica das aldeias do Guamá.

O trabalho traz, também, algumas fotografias produzidas por mim durante o processo de elaboração desta pesquisa. A maioria das fotografias, utilizadas na tese, são coloridas, com destaque para duas fotografias publicadas no formato preto e branco no capítulo I.

A primeira foto é a da capitã Verônica Tembé; a segunda é a do seu marido, o Pajé Lourival Tembé. A escolha da técnica P&B para apresentar tais fotografias, em especial, é porque quis destacá-las das demais imagens utilizadas neste texto²⁷, uma vez que o P&B para a fotografia ganhou *status* no mundo contemporâneo, em relação à fotografia digital.

A fotografia P&B abstrai a relação de realidade que uma fotografia colorida sugere e abre outras possibilidades de apreensão. A questão técnica deve ser levada em consideração quanto à elaboração de uma imagem fotográfica, porque a produção e a finalização de uma fotografia também estão relacionadas ao tipo de técnica que foi utilizada.

Enquanto o P&B fez-se presente no mundo ocidental desde o surgimento do processo fotográfico em 1826 até o aparecimento da fotografia colorida. Para o famoso fotógrafo brasileiro Sebastião Salgado (2017), fotografar em P&B é uma forma de desvelar o sentimento no momento da feitura da imagem, o que seria impossível em se tratando de uma fotografia colorida.

Na época do analógico, quando trabalhava em cores com filme Kodachrome, eu achava os vermelhos e os azuis tão bonitos que eles se tornavam mais importantes que todas as emoções contidas na foto. Com o preto e branco e todas as gamas de cinza, porém, posso me concentrar na densidade das pessoas, suas atitudes, seus olhares, sem que estes sejam parasitados pela cor. Sei muito bem que a realidade não é assim. Mas

²⁷ A fotografia em P&B foi uma técnica utilizada durante muitas décadas, mas com a chegada das películas coloridas (analógicas) e mais recentemente, com a implementação da tecnologia digital ela passou a ser substituída pela técnica da fotografia colorida, encontrando boa aceitação no mercado e a fotografia em P&B, passou a ter um custo mais elevado, no entanto, com estas mudanças o P&B ganhou um novo status e notoriedade e passou a ser mais valorizada e reconhecida entre fotógrafos como uma técnica que enfatiza aspectos subjetivos ao expectador, seja no âmbito afetivo, documental ou da memória. Abstrai elementos de uma suposta realidade, bastante presente nas imagens coloridas, e instiga o observador a construir sua própria interpretação sobre o que se observa.

quando contemplamos uma imagem em preto e branco, ela penetra em nós, nós a digerimos e, inconscientemente, a colorimos. O preto e branco, essa abstração, é, portanto, assimilado por aquele que o contempla, que se apropria dele. Considero seu poder realmente fenomenal. Por isso, sem hesitação, foi em preto e branco que decidi homenagear a natureza. Fotografá-la assim foi a melhor maneira de mostrar sua personalidade, de destacar sua dignidade. Da mesma forma que para se aproximar dos homens e dos animais, para fotografar a natureza é preciso senti-la, amá-la, respeitá-la. Para mim, tudo isso passa pelo preto e branco. É meu gosto, minha escolha, mas também uma necessidade e às vezes uma dificuldade. Como quando fui para os universos brancos da Antártica e, sobretudo, da Sibéria. Nesses lugares, por menos que o sol apareça, escondido entre as nuvens, sempre falta relevo às imagens. As cópias precisam ser trabalhadas para adquirir profundidade. Mas, no fim, o resultado é de fato belo (Entrevista para a Revista Prova, Verso e Arte, 2017).

Para Sebastião Salgado, a fotografia em P&B deixa fluir as emoções como forma de diálogo entre os humanos e o meio ambiente. O fotógrafo discute situações em que a luz presente no ambiente é melhor aproveitada pela técnica do P&B, como foi o caso da fotografia de Verônica Tembé, uma vez que o ambiente em que ela estava tinha pouca luz.

2.6 Compartilhando saberes e fotografias

Em uma tentativa de colocar em prática o conceito de etnografia compartilhada, indicado no início deste capítulo, desenvolvi uma oficina de fotografia na TIARG, mais precisamente nas aldeias Sede e Ytwaçu. A oficina teve diversas etapas iniciadas em outubro de 2018, que descreverei no decorrer deste tópico. A realização da oficina fez parte do meu trabalho de campo²⁸ e consistiu-se, basicamente, em uma troca de experiências e de aprendizados.

A imagem fotográfica permitiu, dessa forma, momentos de interação e de experimentos envolvendo os participantes, suas famílias e seus Territórios. A oficina teve como principal objetivo instrumentalizar os participantes na técnica da fotografia, estimular a produção de fotografias sobre seu cotidiano, fomentar uma leitura crítica das imagens sobre indígenas e observar o que eles pensam sobre essas imagens. A oficina também se preocupou em discutir a importância da imagem como registro de identidade e memória da respectiva cultura.

No primeiro momento, o projeto foi apresentado, em seguida, realizei um breve histórico sobre representações indígenas nas fotografias. Essa primeira fase do trabalho rendeu discussões, suposições e interpretações sobre as imagens. Algumas delas foram consideradas como feias pelos participantes. Na sequência, foi sugerido para que eles realizassem fotografias

²⁸ Essa etapa aconteceu em parceria com o Grupo de Pesquisa em Antropologia Visual e da Imagem, Visagem, do qual faço parte. Pude contar, nessa viagem, com a contribuição de uma equipe de quatro pesquisadores: Evelyn Xipaia, Cris Modesto, Felipe Silva e Felipe Neto.

do seu dia a dia. Pedi para que escolhessem um tema como pessoas, plantas, animais, objetos, casas ou o assunto que preferissem para serem retratados.

Os resultados deste trabalho ultrapassaram as expectativas, uma vez que estimulou o desejo e a curiosidade sobre o conhecimento técnico a respeito do manuseio do equipamento e da elaboração da fotografia em si, o que resultou também em um extenso acervo de imagens, totalmente elaborado por alguns moradores das aldeias, algumas das quais publicaremos a seguir.

A seleção das fotografias, dispostas no trabalho, foi realizada junto com eles, momento que me possibilitou observar algumas de suas formas de compreensão estética e de espaço, que a meu ver estão baseados na representatividade. Eles optavam pelas fotografias que os mostravam como povo e como coletivo, ou as imagens que apresentavam cenas da natureza, família ou de caça. À medida que apresentava as imagens que eles mesmos fizeram, iniciavam-se debates sobre suas escolhas.

A oficina teve a participação de mulheres, crianças e homens, que permaneceram sentados no chão. Num clima descontraído, iniciou-se o trabalho, as pessoas tiveram espaço para se apresentar, conversar e expor suas expectativas sobre a atividade, depois com o auxílio de um *datashow*, apresentei algumas imagens que retratavam a visão do “branco” sobre os indígenas ao longo da história: pinturas, desenhos e retratos.

Representações que colaboraram para caracterizar os povos indígenas como selvagens, sem cultura e sem história, essa ideia predominou por muitos anos no imaginário dos europeus e, seguidamente, passou a fazer parte do imaginário brasileiro, contribuindo para “fixar” uma concepção estereotipada acerca do que eram e são os povos indígenas ao longo do tempo. Durante a apresentação dessas imagens, as pessoas presentes mantiveram-se atentas ao que era mostrado e não se viam representados nas fotografias apresentadas e pouco falaram sobre elas.

No decorrer da apresentação, obtive a seguinte observação: “tem tanta foto que eles tiram que nós nem sabe”. A reflexão da participante destaca a prática da produção de imagens feitas por “brancos” sobre seu povo e que não retornam para as aldeias.

Costumeiramente, algumas dessas imagens não correspondem à percepção de estética e de identidade de seu povo, são tiradas à revelia e reativam estereótipos construídos sobre os povos indígenas e ainda são postas em circulação, seja na *internet*, publicações ou em exposições. A devolução ou entrega das fotografias, realizadas durante todo o período de campo, foi uma questão bastante presente e estende-se até hoje, tanto que acredito que essa minha atitude foi um ponto positivo para que eles confiassem e acreditassem no meu trabalho.

Em um segundo momento da oficina, apresentei algumas fotografias e recortes de jornal que mostravam acontecimentos sobre seu povo em períodos mais recentes. As imagens visibilizavam momentos de seus cotidianos, festas culturais e manifestações de lutas por direitos à saúde indígena, como a ocorrida em 2016, quando eles fecharam a rodovia BR-316 no trevo de Santa Maria do Pará, como mostra a Figura 42, realizada por América Tembé.

Alguns dos participantes da oficina reconheceram-se nas imagens mostradas, o que impulsionou comentários e a realizar as seguintes análises: “por isso que é bom, tipo assim, a gente ter fotografias pros jovens entendem o que aconteceu... Eu tava essa vez, aí ixe, aconteceu muita coisa ruim”. Essa reflexão permite pensar que a fotografia acionou uma memória de guerra, que os povos indígenas estão, tradicionalmente, submetidos.

Naqueles dias de reivindicações, que a imagem revela, eles enfrentaram chuva, sol, fome, sede e preconceito em busca de ações afirmativas que preservassem a saúde de seu povo. A imagem apresentada ativou um sentimento de pertencimento àquela luta coletiva.

A percepção analisada é bastante diferente das recorrentes imagens que circulam na imprensa, por exemplo, em situações de protesto, quando os indígenas são mostrados de forma estereotipada, geralmente, como violentos, perigosos, selvagens e/ou arruaceiros. A fotografia em questão apresenta um dos muitos momentos de luta contra a omissão do estado e contra o capitalismo, que tenta avançar desenfreadamente. Em razão disso, ela se torna um documento visual desses dias de luta.

Figura 42 – Protesto



Fotografia: América Tembé (2016).

“Hoje eu já tô passando pros meus filhos essa luta [...] Hoje dá saudade dos meus antepassados, mas cadê as fotos? Não tem!”. Essa fala ressalta a luta indígena como uma prática que se aprende, aprimora-se, com tempo que se fica mais velho, um aprendizado que se repassa

entre pais e filhos. Em relação à fotografia, o participante da oficina diz ser necessário ter uma fotografia para os momentos de saudades dos antepassados que já morreram.

Nesse caso, o sentido de se guardar o registro imagético alcança um valor simbólico, atrelado ao ente que partiu e que não está mais entre eles. Nesse sentido, seria possível dizer que a fotografia assume um caráter político e, ao mesmo tempo, um caráter afetivo, mas as ambas narrativas convergem para o campo da memória e salvaguarda dos momentos históricos vivenciados por essa geração a partir da versão deles próprios e que pode servir de inspiração para os mais novos.

Ainda sobre o aspecto político que envolve a produção e a circulação dessa fotografia, destaco a observação que fizeram sobre a necessidade de escrever as reivindicações pelas quais lutavam em português, assim o governo entenderia “direitinho” o que seu povo cobrava. Desse modo, eles criticavam o fato de não poderem falar na língua Tenetehara.

A apresentação das imagens que mostravam momentos das festas culturais proporcionou comentários sobre a necessidade de aprender a fazer fotografias e, sobretudo, aprender a preservar e organizar um acervo, um banco de imagens que retrate a cultura do seu povo e que essas imagens não se percam no tempo ao ficar armazenadas nos aparelhos de celular. “É bom mesmo a gente aprender a bater foto pra quando a gente tiver evento a gente saber... Quando a gente tem evento tem tanta gente filmando e bate foto do celular, depois some”. Essa preocupação evidencia a significativa participação da imagem como um documento ou como um acervo de memória junto aos Tenetehara da TIARG.

O comentário anterior complementa-se ao de outro participante da oficina quando ele expõe sobre a necessidade de se registrar cada etapa da feitura de um objeto cultural e, nesse caso, a fotografia auxiliaria na educação dos mais novos sobre a forma de se produzir determinado objeto: “é bom registrar o jeito como se faz as coisas, né? Os mínimos detalhes da saia e da pena (como exemplo). Isso é bom ficar registrado como se faz para o futuro”.

A preocupação do participante parece fincar o pé na preservação dos modos de fazer a saia ou a amarração de pena para mostrar a futuras gerações. Desse modo, observa-se o uso da fotografia como um elemento que auxilia na educação e apreensão de saberes. A fala do participante evidencia a preocupação em se criar um acervo imagético sobre essas práticas, mostrando as etapas de elaboração de cada elemento cultural do seu povo.

Dessa maneira apresento, a seguir, mais sete fotografias (Figuras de 43 a 49), elaboradas e selecionadas pelos participantes da oficina. Farei apenas uma breve descrição sobre o que consigo sentir e enxergar ao observar essas imagens que sensibilizam ao evidenciar uma relação

de afeto e cuidado com os familiares e com os animais, que, postas, em conjunto, acentuam aspectos do cotidiano, do trabalho, das brincadeiras e dos modos de socialização.

São imagens coloridas, algumas produzidas por meio do aparelho de celular e que nos permitem refletir também sobre a relação de poder que resultou na baixa produção/circulação de imagens feitas por indígenas ao longo da história. Por outro lado, encontra-se, facilmente, uma vasta produção de imagens fotográficas que versam sobre a imagem do indígena, muitas com um potencial de registro documental, outras, no entanto, apresentam um olhar depreciativo sobre os povos indígena.

Pensar sobre essas questões, evidencia a colonialidade do olhar, um olhar tendencioso construído pelo branco sobre o indígena, o que repercute na questão da identidade e dificulta a reivindicação de direitos à saúde, à educação e à vida. As imagens, a seguir, estão cheias de vida, de elementos de identidade.

Figuras 43 e 44 – Teo e Kuzà Ta'í e Ywyrá subindo no açazeiro



Fotografias: Gecy Tembê (43) e Dawty Tembê (44).

As imagens realizadas por eles fogem de um padrão estético imposto e dão lugar às relações, à espontaneidade e a uma estética singular, que se distancia dos arquétipos ocidentais sobre indígenas. Afinal, são os parentes que se deixam tomar pelas lentes, não hierarquias, são os de dentro que se retratam, que se enxergam, em uma interação e cumplicidade.

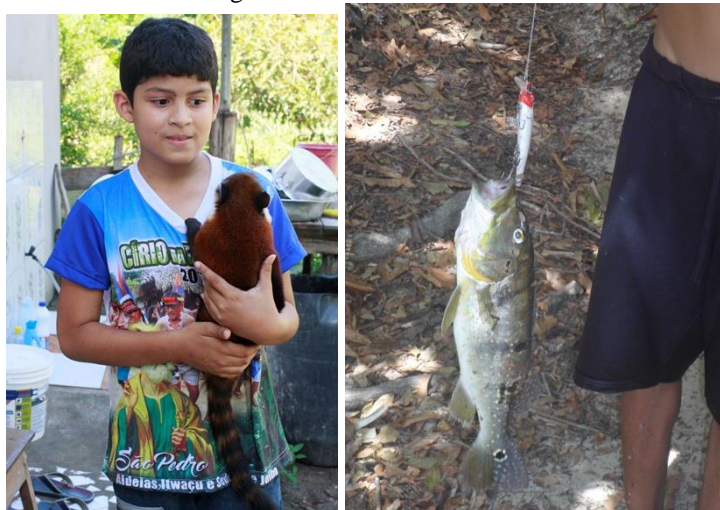
Observa-se uma interatividade, tanto que as escolhas das imagens recortam o modo como eles se relacionam entre si, com o Território e com as imagens de si. Enfatizam a relação com as plantas, com os animais, de modo interativo, de socialização e equilíbrio com o meio ambiente. O macaco, a paca, a cobra e o peixe são animais que fazem parte da cosmologia e também são utilizados na alimentação.

A imagem do pai com sua filha pequena no colo, junto com uma cobra, evidencia os laços de socialização e de educação sobre o meio ambiente. A imagem em questão dá pistas da forma como se constrói os laços afetivos com os animais, remetendo à memória em que os animais são considerados gente para a maioria dos povos indígenas, como afirma o antropólogo Eduardo Viveiro de Castro (1996, p, 117): “os animais são gente, ou se veem como pessoas”, eles são parentes, ancestrais, que ensinam, alimentam, protegem e/ou encantam, como verificou-se na narrativa Tenetehara “como nasceram os botos” e na anta vira o namorado da menina e reconstrói sua roça.

A Figura 45, por sua vez, deixa ver detalhes da casa e dos objetos da cultura Tenetehara, que os distingue dos demais Povos Indígenas brasileiros. Exibir esses materiais para a câmera é também um momento de socialização e de educação para os filhos e para as pessoas que acessarão depois essa imagem. Mostrar parte de objetos de caça como a flexa e o cocar elucida também a relação com a identidade, memória e com a ancestralidade.

A fotografia seguinte (Figura 46) recorta um dos momentos da produção da farinha de mandioca, que se configura como um significativo aspecto da cultura alimentar desse povo. As fotografias produzidas pelos participantes da oficina trouxeram recortes do cotidiano das aldeias, de afetos e de cuidado com terra, com os animais, atravessados pela cultura ancestral e permite-nos enxergar um pouco de cultura local, dialogar com eles e observar o modo como se auto representam.

Figuras 45 e 46 – Ywtu e Pirá



Fotografias: Tahyná Tembé (45) e Nezoca Tembé (46) (2019).

Figura 47 – Caça



Fotografia: Dawty Temb  (2019).

Figura 48 – Pai e filha com uma cobra



Fotografia: Dawty Temb 

Figura 50 – Geci e Teo



Fotografia: Kuz  Ta'  Temb  (2019).

Figura 51 – Processo de elaboração de farinha d'água



Fotografia: Bewãri Tembê (2019).

A maioria dos antropólogos, desde Malinowski (1978), introduziu a observação participante no processo da pesquisa em campo e defendeu a imersão como uma das melhores maneiras de apreensão da vida em uma comunidade, sobretudo, quanto às relações de interação e de confiança entre os envolvidos na pesquisa. O caderno de campo é um dos instrumentos indispensáveis durante e depois da realização de uma etnografia.

Em uma tentativa de diálogo com o processo de comunicação contemporâneo, aproximando-se dos procedimentos atuais de investigação etnográfica, a partir do campo da antropologia visual, este trabalho propõe o uso da fotografia como aliada ao diário de campo, como apontado na introdução. Dessa maneira, o projeto se propõe a realizar uma etnografia que utiliza o recurso textual e imagético como dados antropológicos.

A pesquisa conta também com a perspectiva do uso da narrativa visual como um prolongamento do ato de ver, de olhar como registros daquilo que não se conseguiu observar em campo. Como diz Novaes (2012, p. 21), “as fotografias igualmente permitem registrar aquilo que em palavras perde toda a sua intensidade e dramaticidade... que dificilmente se conseguiria descrever verbalmente”. Nesse sentido, penso que um trabalho etnográfico sempre estará em processo.

Em diálogo com a pesquisadora Peirano (2014, p. 8), “monografias não são resultado simplesmente de ‘métodos etnográficos’; elas são formulações teórico-etnográficas. Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria”. Diante disso, acredito que conceber uma tese,

que se apoia no texto e na imagem, propicia aspectos mais globais sobre a discussão, especialmente, porque a fotografia contará com elementos concretos e subjetivos atravessados pela história, por interesses e por relações de poder.

Em espaços visíveis ou invisíveis de uma imagem, pode-se encontrar certa colonialidade do olhar a partir de construções discursivas históricas sobre como deve ser uma indígena mulher, sobretudo, com base no lugar de onde se vê. Tanto na perspectiva de quem produz a imagem, quanto, na perspectiva de quem a observa.

Autores seminais da antropologia, como Malinowski (1978), Lévi-Strauss (1989, 1996), estabeleceram a observação e a descrição como principais elementos da etnografia, imprescindíveis para um relato “honesto” de todos os dados. Tanto que o uso da fotografia pode contribuir para esse relato minucioso, visto que sua espessura visível adere-se a uma ideia de comprovação e testemunha da realidade. Mas não se pode desconsiderar também o caráter simbólico da fotografia (DUBOIS, 2010), que traduz a realidade partindo de recortes subjetivos da fotógrafa, ou do fotógrafo.

A fotografia circula em documentos oficiais, está presente nos museus, na *internet*, em trabalhos acadêmicos, nos livros didáticos e literários. Por outro lado, de forma mais particularizada, ela também está nos registros etnográficos, cujo ponto de partida são as micro histórias, traduzidas por meio da luz, com base no manuseio de uma câmera, da qual ressalta, ou não, os contrastes de tons, de texturas e a nitidez das cenas.

Essas possibilidades auxiliam na percepção da fotografia como um elemento que visibiliza e destaca expressões, paralisa cenas, evidencia detalhes de momentos silenciados e interditados, que podem conter versões singulares da história. Compreendo, assim, a fotografia como uma materialidade que mobiliza sentimentos poéticos, de afeto e de memória, mas que, ao mesmo tempo, também se constitui de aspectos técnicos, políticos e documentais.

Historicamente, há certa resistência quanto ao uso efetivo da imagem pela antropologia, como um suporte de informação, interpretação e construção de mentalidades, mas se convive, atual e diariamente, com imagens no mundo contemporâneo de forma tão intensa, sobretudo, após a introdução de câmeras em aparelhos de celular, que não se deve mais relegar a um segundo plano em trabalhos acadêmicos, em especial, aos que partem de uma discussão antropológica, de quando se pretende verificar o que as pessoas querem dizer em uma narrativa fotográfica. Segundo Caiuby (2005, p. 110) “[...] não é mais aceitável a ideia de relegar a imagem ao segundo plano nas análises dos fenômenos sociais”.

A fotografia não possui uma definição específica. Ela ganhou amplas dimensões desde o seu surgimento em Paris, em 1826, por Niépce Nicephre. Para o antropólogo, Etienne Samain

(2012), as fotografias são ativadores de memória e instrumentos que dialogam com a percepção do que se viveu, ou que ainda poderá ser vivido.

O autor ajuda a pensar que uma fotografia pode acionar outras imagens (re)construídas ao longo da história de uma ou mais pessoas. Para Samain (2012, p. 159), “a imagem fixa é complexa. Para se dar conta disso, basta prolongar o tempo de um olhar posto sobre ela, sobre sua face visível para, logo, descobrir que a imagem nos leva em direção a outras profundidades, outras estratificações, ao encontro de outras imagens”.

Essa perspectiva ajuda-me a pensar a imagem com diferentes significados e efeitos. Quando, certa vez ao visitar a cidade de Porto Alegre, adquiri de um Kaiowá, que vive nas ruas da cidade, uma pequena onça esculpida em madeira, notei que ele não tem mais as referências visuais da mata, uma vez que trabalha com sua memória para (re)construir suas peças, suas imagens.

O psicólogo Maurice Halbwachs (2006) foi um dos primeiros pensadores a se referir à memória como elemento fundamental para construção do pensamento e do discurso de alguém: a memória coletiva, que está associada a redes de significados de um grupo. No primeiro capítulo de sua obra “Memória Coletiva”, o autor discute as percepções do presente, tomando como base as lembranças do passado. “Recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos [...]. Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros” (HALBWACHS, 2006, p. 9).

O autor se refere às lembranças que compartilhamos com alguém, mesmo que esta pessoa não esteja presente ou nunca a tenhamos visto. É uma memória que precisa do outro para ser ativada.

Nesse aspecto, entendo que as memórias das mulheres Tembé atravessam-se com as memórias das suas experiências vividas, sentidas e imaginadas na infância, na relação com seus parentes e, ao mesmo tempo, também interagem com as memórias compartilhadas com os abusos de poder que seu Povo esteve envolvido ao longo de sua trajetória, acontecimentos que marcaram suas vidas e lutas, estendendo-se aos dias atuais.

É necessário também pensar que algumas memórias construídas e lembradas, coletivamente, podem ser resultado de um conjunto estratégico de silenciamento, e as fotografias, nesse sentido, também fazem parte de uma disputa de memórias. Como afirmou o sociólogo Michel Pollak (1989, p. 5):

Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio, sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre

Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante.

Para a pesquisadora Sylvia Caiuby Novaes (2005), a opinião sobre imagem é dividida entre os que acreditam que sua linguagem é rudimentar em relação à língua e os que a percebem com uma riqueza indizível, que se alinha sob o domínio do sensível. Para a autora, a tradição racionalista e positivista dos estudos, em ciências humanas, embaça o reconhecimento de outras formas de interpretação do cotidiano que não seja por meio do texto escrito.

Essa prática, no entanto, não deve prescindir de uma preparação. Para o antropólogo Milton Guran (2012, p. 82), é necessário que: “o antropólogo se ‘alfabetize visualmente’ e que o fotógrafo tenha pleno conhecimento dos fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa antropológica”. Nesse processo, é imperativo considerar que as imagens foram geradas, com base em uma pesquisa antropológica, em uma narrativa pautada na experiência do campo.

Dessa maneira, entendo que os processos de mediação, estabelecidos pelas imagens e pelos registros fotográficos, ocupam um significativo papel no processo de subalternização dos povos indígenas no Brasil, que começou a se estabelecer com o sistema colonial. Percebo como eles foram e continuam sendo muito importantes nos momentos de interação estabelecidos entre as colônias e as metrópoles europeias a princípio, e, principalmente, por causa das redes sociais, refutam e reforçam discursos sobre as indígenas mulheres brasileiras.

Ainda no contexto da etnografia em campo, o pesquisador deve se atentar para os aspectos legais que preservam a imagem de pessoas e de ambientes. Em vista disso, o antropólogo deverá respaldar-se, previamente, de instrumentos jurídicos de autorização do uso de imagem por parte de uma pessoa ou de uma comunidade com as quais tenha interagido. Assim, o pesquisador evitará possíveis problemas quanto ao uso de imagem de terceiros e preservará a finalização de sua pesquisa.

O antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, no livro *O trabalho do antropólogo* (2006), orienta que o pesquisador deve se manter atento ao momento de olhar o campo e de olhar seus interlocutores. O autor afirma ainda ser também necessário ouvir a opinião deles somente em uma terceira etapa: a da escrita, que, constantemente, ocorre fora do campo, em que o pesquisador tem mais precisão nos dados obtidos.

Cardoso de Oliveira (2006) menciona ser preciso atentar-se às especificidades de cada etapa do processo da coleta de dados: o ver, o ouvir e o escrever são fases que se complementam e se particularizam ao mesmo tempo, durante o processo de pesquisa e de escrita, sem privilégio ao exercício de um em detrimento do outro.

Cardoso de Oliveira (2006) chama atenção às particularidades implicadas no ato de “olhar” e no ato de “ver” e convida-nos a perceber as diferenças entre eles, porque, para o autor, essas ações fazem parte de distintas categorias de apreensão e podem influenciar nas interpretações, ponderações e afirmações do pesquisador, construindo lacunas e espaços obscuros aos resultados da pesquisa.

O “ver” é também observar, perceber, sensibilizar, interpretar, isto é, o ato de “ver” está entrelaçado com a cultura e com o modo de vida de quem elabora o texto ou a imagem etnográfica, enquanto que o “olhar” é inerente à condição do olho humano.



A primeira Festa do moqueado²⁹

ZeKwehe Zekwehe, no tempo dos nossos ancestrais, os Tenetehara ainda não conheciam a Festa do moqueado. Um dia, um pajé saiu para a mata, procurando uma caça. Lá, ele encontrou uma faveira, uma árvore muito grande e muitos pássaros voavam em torno dela, arara, jacu, mutum, ararajuba. Bem perto da árvore, ele fez uma tocaia, uma espera, e voltou para a aldeia.

No dia seguinte, quando voltou, viu que tinha pegado muitos pássaros, arara, mutum, jacu. Quando ele retornou à aldeia, seu irmão ficou muito curioso e queria saber onde era essa espera. Acontece que, lá naquela região, as onças também faziam suas esperas, por isso o pajé não quis contar onde era, porque tinha medo de que as onças pegassem seus parentes.

O irmão insistiu muito, porque queria tirar pena para fazer artesanato. O pajé não queria dizer, mas como o irmão pediu muito, ele acabou ensinando onde ficava a faveira cheia de pássaros. Mas ele recomendou que se o irmão visse as onças, não mexesse com elas, avisou várias vezes que ele só poderia pegar os pássaros.

No dia seguinte, o irmão foi lá e conseguiu matar muitos pássaros, a comida de toda a aldeia já estava garantida naquele dia, e ele poderia fazer muitos colares, cocares e brincos com as penas, que eram muitas e muito coloridas.

Na hora que já estava voltando, viu uma onça muito bonita. Apesar da recomendação do irmão, ele não resistiu e flechou a onça. Mas, na mesma hora, as outras onças atacaram o índio e o levaram para a casa delas.

²⁹ Neves e Cardoso (2015) e Wagley e Galvão (1949).

Ficou pelo caminho um rastro de sangue do irmão, que levava da faveira até onde as onças viviam. Com a demora, o pajé imaginou que o irmão tivesse sido devorado pelas onças, foi até a espera e encontrou o rastro de sangue do irmão.

O rastro levava até um grande Tapekwen, um formigueiro muito grande. Viu que as onças levaram o irmão lá para dentro. Então, ele voltou para a aldeia e fez um grande cigarro de tawari, que lhe dava poderes de transformação. Já investido de seus poderes, voltou ao Tapekwen e, na entrada, se transformou em formiga, para poder entrar.

Na entrada, o tamanho era de um formigueiro, mas lá dentro, era bem grande e as onças estavam no tamanho normal. Ele também voltou a ser uma pessoa, mas tomou cuidado para não ser visto pelas onças. Observou que as onças estavam fazendo um moqueado e que o irmão estava lá no moqué.

O pajé passou uma semana com as onças. À noite, elas se reuniam para fazer a festa e ele aprendeu tudo o que elas faziam. Quando terminou tudo, o pajé regressou e contou o que aconteceu com seu irmão. Explicou que naquela região os Tenetehara não deviam mexer com as onças. Falou da teimosia do irmão. Depois, contou da festa e disse a todos que agora ele sabia organizar uma nova festa, A Festa do moqueado. Desde tempo, os Tenetehara passaram a realizar esta festa, quando os meninos e as meninas já estão no momento de casar.

Figura 51 – Mata



Fotografia: Nono Temb  (2019).



3 CAPÍTULO III

3.1 Os Tenetehara entre histórias, lutas e conquistas: breves apontamentos

Este capítulo faz um breve apanhado histórico sobre os processos vivenciados pelo Povo Indígena Tembé Tenetehara da TIARG. A intenção foi dar enfoque em alguns dos momentos mais lembrados dessa história pelos Tenetehara que conversei durante a pesquisa.

A reflexão que se segue é com o intuito de identificar os dispositivos que possibilitaram a colonialidade vivenciada por esse Povo. Defendo aqui também o conceito necropolítica, como a aplicação de políticas de morte aos Tenetehara, não apenas do corpo físico, mas da cultura, da língua e da identidade.

A ideia é mostrar acontecimentos políticos inseridos em uma rede de interesses econômicos que foram engrenagens para forçar e silenciar esse Povo. Acontecimentos que a constituem como um Povo originário brasileiro, ao mesmo tempo em que as estratégias de opressão governamental, associada a interesses capitalistas, cresciam.

As forças indígenas internas eram fortalecidas, seja por meio da língua, dos rituais, dos casamentos com não indígenas, da reivindicação por seus nomes indígenas e da luta pelo Território. Nesse viés, as vivências enumeradas, na reflexão que se segue, fazem parte da vida desse Povo e das mulheres que o constroem cotidianamente, em uma perspectiva da colonialidade do olhar, do dispositivo colonial e da necropolítica.

Peço licença para fazer uso desse último conceito citado e aplicá-lo à questão indígena na Amazônia, especificamente, à questão Tenetehara, uma vez que esse Povo viveu/vive muitas formas de tortura, morte e silenciamento durante sua história. Tentativas de apagamento, que passam pela invasão de suas terras, silenciamento de sua língua e das festas culturais, que os identificam como povo indígena. Dessa forma, tentarei fazer aqui um deslocamento e aplicar tal reflexão em algumas experiências vivenciadas pelos Tenetehara.

Ainda que o conceito necropolítica tenha sido construído a partir da experiência africana e trate de soberania fora do sistema político formal de um estado nacional e aponte como agem os mecanismos do estado de sítio, estado de exceção e lógica do curral ou especialização dos conflitos.

A teoria desenvolvida pelo intelectual camaronês mostra a luta pela terra e pela vida e pelo direito de existir. Nessa perspectiva, é factível identificar os pontos que interligam experiências entre povos africanos e povos brasileiros da Amazônia paraense, suas diferenças políticas e os dispositivos que convergem para a destruição de seus territórios e de suas vidas,

mesmo com estratégias governamentais e dimensões geográficas tão distintas. Trataremos melhor sobre este assunto um pouco mais adiante neste capítulo.

3.2 História Tenetehara: breves considerações

É importante passar pelo ritual da festa do moqueado, porque é um momento único na nossa vida. É uma forma de resistência do povo, é um momento que podemos mostrar o quanto somos fortes para resistir e de mostrar essa força para qualquer outra cultura que venha se impor sobre a nossa. As dores nos pés, o cansaço durante o ritual não são impedimentos, para que uma menina viva essa experiência, ao contrário é uma forma de dizer: somos guerreiras! Passar oito dias dançando e cantando, junto com todo mundo, deixa nós mais unido. Dói e descasca o pé sim, mas a gente enfaixa e continua brincando, porque é um modo de mostrar que estamos vivos, mostra a participação das mulheres na história e na luta do nosso povo, mas para o povo Tembé não tem situações que seja só de mulheres ou só de homens, tanto homens quanto mulheres participam juntos.

Nazaré Tembé

O Povo Indígena Tembé Tenetehara faz parte do ramo ocidental dos Tenetehara. Sua autodenominação é Tenetehara, que significa “O povo verdadeiro”. No estado do Pará, passaram a ser chamados de Tembé (NEVES; CARDOSO, 2015). Segundo o cacique Sérgio Muxi³⁰, eles também se autodenominam os *Y’riwara*, que significa povo da água. No entanto, esta identificação não me foi confirmada por outras pessoas que indaguei durante o campo. Inclusive, disseram-me que o *Y’riwra* está relacionado à *Ywán*, à Mãe d’Água, dona do rio.

Pode-se supor que essa identificação tenha sido uma categoria de identidade criada pelo próprio cacique ao relacionar a história vivenciada pelo seu povo, com a extensa caminhada que realizou até se espalharem pelas terras paraenses.

As principais orientações geográficas, seguidas por seus ancestrais, foram o grande volume e a sinuosidade dos rios, segundo Sérgio Muxi, daí a dedução de que os Tembé também podem ser identificados como povo das águas. Estas observações do cacique indicam os laços cosmológicos dos Tenetehara com os encantados dos rios, os “seres das águas”. As aldeias da TIARG são, frequentemente, construídas às proximidades de rios ou de igarapés, que, de maneira nenhuma, são usados, unicamente, como meio de produção e de deslocamento como veremos a seguir:

O rio é o elemento indispensável para os Tembé, não para sua sobrevivência, mas como espaço de vida nas aldeias, espaço de lazer, sociabilidade, mítico e de sobrevivência... a sociabilidade entre os indígenas e o rio é diversificada, ocorrendo em vários momentos, como nas atividades femininas e masculinas quando utilizam o rio para lavar roupas, ou tomar banho, ensinar os seus filhos a nadar quando criança, e também se transforma em um momento de lazer e diversão, onde eles conversam

³⁰ Entrevista concedida em junho de 2013.

paralelamente sobre assuntos da comunidade. Ywan, dono da água, popularmente conhecido pelos brasileiros como Mae d'água, ser sobrenatural que castiga aqueles que desrespeitam o rio, igarapés, lagos e seres da água. Um dos maiores exemplos mais comuns, que acontecem com mais frequência é os quebrantas, febres em crianças que são levadas ao rio pelos seus pais no horário de meio dia e ao anoitecer. Essas crianças começam a chorar bastante durante a noite, muitas vezes tem alucinações de ver uma mulher se aproximar de sua rede. A criança tem que ser lavada imediatamente aos pajés ou rezadeiras para retirar os espíritos sobrenaturais que estão no corpo da criança. O rio Guamá tem um papel fundamental na sobrevivência física e cultural do cotidiano do povo Tembé do Guamá. Ele também fornece parte da alimentação através da atividade pesqueira, bem como torna-se meio para deslocar-se, de uma aldeia para outra, e também como via de acessos para vilas e cidades no entorno da TI. A prática da atividade pesqueira desenvolvida pelo povo Tembé Tenetehara esconde saberes cosmológicos milenares que são repassados através de gerações. Os saberes que envolvem o ato da pesca como utensílios e armadilhas de pesca fazem parte da cultura material do povo Tembé, essas técnicas de pesca forma desenvolvidas pelos nossos antepassados, que ao longo do tempo forma sendo aperfeiçoadas conforme o tempo e a escassez de peixes no rio Guamá (TEMBÉ, MAGNO KAMIRAN, 2018, p. 101-102).

As palavras da liderança Kamiran Tembé, dispostas no fragmento acima, resumem a relação e a significativa participação do rio no cotidiano dos Tenetehara. Essa relação intensa faz do rio, dos igarapés e dos lagos espaços de lazer, de sociabilidade, lugares míticos e de sobrevivência. De tal modo que cada espaço possui uma série de regras, que exige conhecimento dos moradores para se transitar entre seus furos e fronteiras.

Não se pode, simplesmente, usufruir das águas sem pedir “licença” à Ywán. Para se obter sucesso numa pescaria, por exemplo, é necessário recorrer a ela e, assim, conseguir muitos peixes e não contrair nenhum tipo de “agouro” ou doença. Os banhos de rio precisam acontecer em horários específicos: antes do meio-dia e antes das 18h para não ficar doente, com febre e/ou com dor de cabeça.

A relação dos Tenetehara com o rio é bastante complexa e exige conhecimento cosmológico, como já exemplificamos. Exige também um conhecimento técnico apurado sobre o preparo de armadilhas e outros instrumentos de pesca. Assim como um conhecimento específico da geografia: como saber reconhecer o período lunar que influencia na quantidade e na qualidade dos peixes disponíveis no período. É preciso saber, por exemplo, que o período do verão é o melhor momento para se pescar, porque as águas estão claras e facilita a visibilidade e a localização dos peixes.

As águas do rio e dos igarapés são espaços simbólicos de ancestralidade, de trabalho, de mobilidade e de vida. Representam, também, espaços de lazer e de socialização, como na Figura 52, em que a criança banha-se no igarapé. Ou nas Figuras 53 e 54, de onde se tem uma pequena dimensão da exuberância do rio Guamá e de alguns aspectos diferentes da paisagem em torno das margens que o circundam.

Essas representações e usos das águas também podem ser observadas nas Figuras 55 e 56 quando se pode notar a lavagem da envira³¹ (palha) e do banho do bebê no igarapé. As imagens, a seguir, estão organizadas em série, porque se constrói uma narrativa sobre alguns aspectos da relação dos Tenetehara da TIARG com as águas, que possibilitam melhor visualização sobre alguns aspectos do Território.

Figura 52 – Banho do Igarapé



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

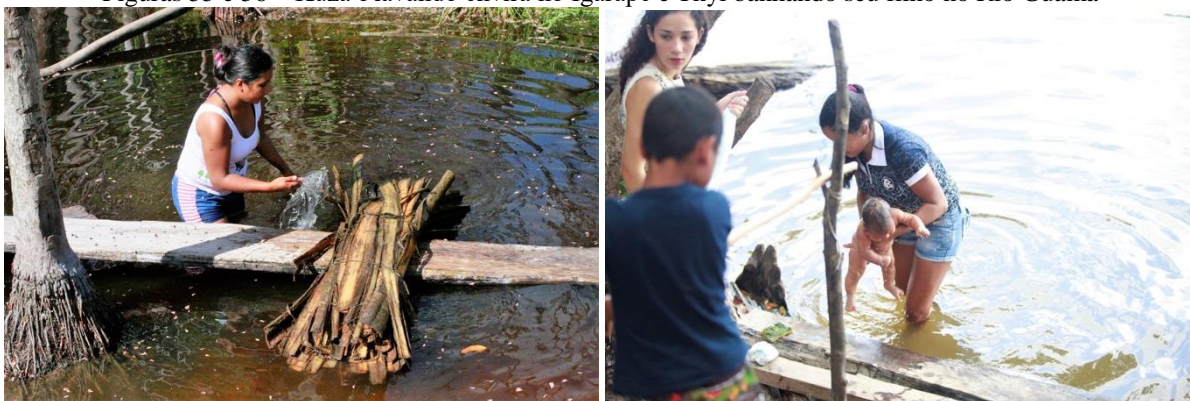
Figuras 53 e 54 – Rio Guamá – Aldeia Sede



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

³¹ Esse material, depois do molho, deverá ser exposto ao sol até secar completamente para, então, ser desfiado. As fibras são bastante resistentes utilizadas para fazer as saias e usadas também nas decorações de maracás, colares e outros objetos.

Figuras 55 e 56 – Kuza'í lavando envira no Igarapé e Thyi banhando seu filho no Rio Guamá



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Segundo o cacique da aldeia Sede, Naldo Tembé (Entrevista, 2014), os Tenetehara possuem mais de trezentos anos de contato. Essa afirmação nos ajuda a refletir sobre as relações de poder que esse Povo atravessou. Os Tenetehara da TIARG possuem bastantes influências dos não indígenas em seu cotidiano, dado que passaram por períodos de muita violência e por momentos políticos difíceis até chegar à contemporaneidade.

Autores, como Nimuendaju ([1915] 1982), afirmaram que os Tenetehara são oriundos do rio Pindaré. O que pode dar, à primeira vista, uma noção precipitada, ao leitor, de que todo o Povo Tenetehara, de uma vez só, escapou dos conflitos e dos processos de exploração impostos ao longo da história. Para Sales (2000) e Lobo (2016), no entanto, há indícios, a partir de relatos do naturalista João Barbosa Rodrigues (1875), dos Tembé como uma das muitas subdivisões dos Tupinambás, que se espalharam pelo Tocantins, pelo rio Capim, Guamá e Gurupi quando foram “batidos pelos portugueses em Cabo Frio em 1572” (SALES *apud* RODRIGUES, 1999, p. 30).

Apesar de as clássicas pesquisas sobre os Tenetehara, como a de Galvão e Wagley (1945)³², replicarem a informação de Nimuendaju ([1915] 1982), não se pode afirmar genericamente que essa fuga ocorreu de uma única vez, de modo que não se corra o risco de apagar as situações vivenciadas por cada grupo (SALES, 1999). Isso porque alguns Tenetehara usaram várias estratégias de fuga para escapar do extermínio. Uma delas foi a divisão em grupos. Alguns conseguiram êxito, outros, entretanto, foram rapidamente capturados.

Os acordos assinados entre Portugal e Espanha, ainda no período colonial, no século XVII, foram decisivos para a história e identidade da região Amazônica, que passou a ser chamada de Província do Grão-Pará e Maranhão. A região só foi incorporada ao Brasil após o

³² Para mais detalhes sobre o assunto pesquisar SALES, Noêmia Pires de. *Pressão e resistência: Os índios Tembé-Tenetehara do alto rio Guamá e a relação com o território*. Belém, PA: UNAMA, 1999.

período da revolução Cabana³³, que ocorreu entre 1836 e 1841 (NEVES; CARDOSO, 2015). Todavia, a presença das leis coloniais e a intervenção das missões religiosas estendiam-se por toda essa região e pelo restante do País, o que facilitou o processo de assimilação e de aldeamentos dos povos indígenas.

Além desses mecanismos de controle, os Tenetehara também passaram por processos diaspóricos (HALL, 2006), como a maioria dos Povos Indígenas brasileiras, quase sempre, em constantes momentos de tensão e conflitos. Na maioria desses momentos históricos, os Tenetehara precisaram ser (re)existência na luta por direitos, garantia de sobrevivência e preservação de sua cultura, luta que persiste até hoje, desde a colonização portuguesa.

A expressão “(re)existência”, utilizada aqui, tenta contemplar as lutas realizadas pelos Tenetehara ao longo de sua história e, ao mesmo tempo, busca abranger outras atividades que desenvolvem cotidianamente. A separação da sílaba “re” entre parênteses, antes da palavra “existência” tenta reduzir os rasgos históricos das frentes de luta atravessadas por esse Povo ao longo de sua história, isto é, corresponder às lutas por direitos, sem desconsiderar seus cotidianos.

O período colonial, a política de aglutinação da mão de obra migrante no final do século XIX, a política de aviamentos, causando endividamento, epidemias e muitos outros momentos políticos vivenciados no Brasil, como a ditadura militar, que abrangeu os anos de 1964 a 1985; o último governo brasileiro, que vigorou entre 2019 a 2022, com ameaças concretas de fascismo³⁴, foram todos momentos bastante nocivos aos povos indígenas, proporcionando perdas de direitos, de Territórios e de vidas, sobretudo, para os habitantes da região Norte, no que diz respeito à operacionalização dos grandes projetos como construção de hidrelétricas e de estradas, como a Transamazônica até hoje inacabada.

Cada processo desse custou anos, altos valores de investimento, inclusive, de capital estrangeiro e muito trabalho humano. Implicou, diretamente, na dinâmica da vida nas aldeias e,

³³ Cabanagem eclodiu em 7 de janeiro 1835 quando dezenas de revoltosos, em sua maioria indígenas, negros e mestiços, invadiram a cidade de Belém, uma das mais importantes da Província do Grão-Pará, que hoje corresponde ao Norte do País. Naquele dia, os insurgentes assassinaram o presidente da Província e seu Comandante das Armas, tomando o poder e nomeando um novo governante. Dali em diante o levante cabano prolongou-se, complexificou-se e tomou proporções significativas, culminando na morte estimada de mais de 30 mil pessoas até 1940, quando o movimento, que já havia buscado refúgio e espreado-se para o interior da região amazônica, foi anistiado e debelado (LAGE; FRANÇA, 2021).

³⁴ Fascismo: para o professor Milton Pinheiro, da Universidade Estadual da Bahia (UNEB), “O fascismo é um ataque àquilo que foi considerado mais progressista na história da humanidade: a democracia, os direitos sociais, o respeito à alteridade, o direito das minorias se manifestarem, a responsabilidade social”. Disponível em: <http://www.uesb.br/noticias/voce-sabe-o-que-e-fascismo/>. Mesa redonda: “O ovo da serpente: o fascismo no Brasil”. Vitória da Conquista: 2018.

ao mesmo tempo, proporcionou momentos de organização e de fortalecimento interno, repercutindo no aparecimento de novas estratégias de sobrevivência.

Para os Tenetehara, a ditadura militar brasileira representou mais uma tentativa de invisibilizar sua existência e sua identidade como povo indígena, processos que se transformam e atualizam-se no decorrer da história. Algumas ações danosas do governo, à época, previam a necessidade de integração dos povos indígenas à “sociedade brasileira” (GALVÃO, 1996), uma nítida política de apagamento e silenciamento identitário diante de uma política de tutela.

Pensar os povos indígenas como tutelados do estado brasileiro chega a ser, no mínimo, contraditório, estando sob uma forte perspectiva da colonialidade, uma vez que tais medidas retiram a autonomia política desses indivíduos. Possibilitando, assim, intervenções profundas em suas vidas. Uma das ações mais óbvias dessas ações, que vigoraram nesse período, era a proibição e a facultada utilização dos seus nomes indígenas, assim como a realização de seus rituais por meio dos chefes do SPI. E depois, em certa medida, também da Fundação Nacional do Índio. Essas ações repercutiram na vida nas aldeias.

Entendemos, como nosso parente, que por muito tempo a tutela foi (e será) uma estratégia do Estado, uma estrutura política de controle de nossos corpos-territórios, de forma que fôssemos confinados não apenas em nossos territórios - quando estes são violentados pelos processos de demarcação inconclusos ou colocados sob risco e suspeição - mas também de nossas mentes, nossas expressões ancestrais e por fim, de nossa identidade. No entanto, em meio a esse histórico de tutela, emergem inúmeras expressões que podem ser caracterizadas como práxis de resistência dos povos indígenas, que se sobrepuseram às opressões históricas e contemporâneas de tutela (XAKRIABÁ, 2018, p. 65).

A liderança e deputada federal Célia Xakriabá define a tutela como uma estratégia de controle de uma estrutura política do estado, que controla e viola a cultura indígena. É também mais uma engrenagem do dispositivo colonial.

O SPI e a FUNAI eram órgãos chefiados por militares ou por políticos que compactuavam com as políticas duras geridas por militares. Geralmente, o SPI e a FUNAI eram administrados por chefes sem ligação com a política indígena e sem qualificação para atuar no cargo, ainda assim exerciam poderes “soberanos” nas aldeias, de tal forma que esses comandos seguiam uma ordem colonial, de repressão e alienação.

Algumas dessas ações ainda estão vivas na memória dos moradores da TIARG, sendo possível observá-las no dia a dia e nos discursos de algumas pessoas. Em virtude disso, é possível ouvir relatos sobre momentos difíceis da história recente dos Tenetehara da TIARG. Os direitos e as garantias desse povo só vieram a ser mais bem asseguradas com o fim da ditadura militar e, na sequência, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que

democratizou as leis e possibilitou mais flexibilidade nas relações de poder entre a FUNAI e os indígenas. Garantias e direitos assegurados aos povos indígenas, embora muitas dessas garantias sejam, de certa maneira, ignoradas até hoje.

Somente no final de 2022, houve a indicação da primeira indígena mulher para a direção do órgão que tem 55 anos de existência: a ex-deputada federal Joenia Wapichana, essa nomeação configura-se como um fato histórico, uma redução nas omissões por parte governo em relação aos direitos e garantias aos povos indígenas e, sobretudo, como uma vitória para o movimento indígena. Os indígenas poderão contar, verdadeiramente, com as atividades de promoção e proteção para as quais a FUNAI fora criada.

3.3 Sobre a TIARG: aspectos históricos

A TIARG é constituída, atualmente, por 32 aldeias, número varia bastante de um tempo para o outro, porque os Tembé costumam construir novas aldeias (PONTE, 2014). Existem muitas razões que possibilitam explicar essas atitudes, desde a localização da aldeia em relação ao rio, como aconteceu com a aldeia Cajueiro no Gurupi, ou simplesmente, a necessidade de ampliação da ocupação da área para evitar invasões. Presenciei, em 2013, o surgimento de uma nova aldeia na região do Gurupi, a Ka'a Piter Pe Har, fundada pela cacica Célia Tembé, que alegou razões políticas preventivas para que ela e sua família terem tomado essa iniciativa. Ela queria manter o ensino da língua Tenetehara para seus filhos pequenos.

Ao conversar com a América Tembé sobre o surgimento de novas aldeias na TIARG, ela confirmou o que eu havia observado ao me dizer que há muitas razões para o surgimento de uma nova aldeia: desde questões políticas, como a ocupação de uma nova área da TIARG, disputada entre os Tembé e invasores, até o cultivo de uma roça que vingou.

Ah, às vezes, um parente começa a plantar uma roça. Daí, ela cresce, fica bonita, então começa aparecer o “olho grande” no jerimum, na macaxeira, no abacaxi. Começa, então, a parecer outro dono na roça. O plantador, preocupado com sua plantação, resolve dormir uma noite, duas noites, depois passa uma semana, quando vê, já se mudou com a família toda para o local, quando não se espera, surge uma aldeia nova no local perto da roça (AMÉRICA TEMBÉ, 2018).

O aparecimento dessas novas aldeias pode assegurar aos Tenetehara novas áreas de plantio e de moradia, ajudar na manutenção da plantação na roça e facilitar a redução, ou o impedimento, das invasões e exploração de suas terras por fazendeiros e colonos, mas, ao

mesmo tempo, pode causar certas dificuldades para os indígenas em relação ao deslocamento e aos benefícios governamentais, como escola e saúde.

A TIARG avizinha-se ao norte dos municípios de Ourém, Capitão Poço e Garrafão do Norte, sendo banhada pelo rio Guamá. Ao sul, está próxima ao município de Paragominas, banhada pelo rio Gurupi. Esses dois grandes rios influenciam bastante a cosmologia Tenetehara e, concomitantemente, definem dois espaços geográficos da TIARG: as aldeias do Gurupi e do Guamá (NEVES; CARDOSO, 2015).

O mapa (Figura 57), a seguir, mostra as maiores cidades, atualmente, próximas à TIARG. O surgimento desses municípios contribuiu para a aproximação da malha urbana às aldeias do Guamá e possuem bastante influência nas práticas Tenetehara, assim como também oferecem produtos industrializados como combustível, medicamentos, ferramentas e alimento. As aldeias do Gurupi ficaram um pouco mais isoladas do contato cotidiano das cidades.

Figura 57 – Mapa TIARG



Fonte: Oliveira (2016).

A TIARG é um território com 279.892 ha e um perímetro de 366.292.90 m. Ela foi “concedida” aos indígenas, na gestão do então interventor federal general Joaquim Magalhães Barata, por meio do Decreto de nº 307, em de 21 de março de 1945 (BRASIL, 1945), como

uma reserva RIARG. A lei foi instituída por um acordo entre o governo federal e os governos estaduais do período, que obrigava a criação de reservas indígenas em todo o território nacional.

Não foi apenas uma iniciativa governamental, ela resulta da pressão internacional sofrida pela política brasileira, acusada de violência contra os indígenas, em consequência do genocídio sofrido a partir da intensa migração de colonos estrangeiros no País, estimulados pela economia escravagista do final do século XIX, que substituía a mão de obra escravizada dos africanos pela mão de obra de colonos migrantes, que eram pobres e precisavam de terras para trabalhar e sobreviver.

Esse movimento marca um dos momentos de maior dificuldade de (re)existência para os Tenetehara, uma vez que precisaram criar estratégias de sobrevivência diante da iminente invasão de suas terras por esses trabalhadores sem terra que chegavam à região.

A pressão internacional, divulgada pela imprensa e por boletins em embaixadas ao governo brasileiro, estimulou o surgimento em 1963, de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), na Câmara Federal, comandada pelo procurador Jader Figueiredo, que percorreu diversas regiões, para se averiguar a situação dos indígenas no Brasil.

O Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito, mais conhecido como Relatório Figueiredo, mostrou um conjunto de ações levadas contra os indígenas, sobretudo, relacionadas à questão da disputa de terras e violência contra indígenas com a cumplicidade do Serviço de Proteção aos Índios. O que prevalecia era o pensamento desenvolvimentista e o ímpeto por um Brasil moderno, que encontrava entraves nas aldeias.

Ideais que se atualizam com as investidas do agronegócio atualmente. O documento relata que indígenas eram tratados como animais e sem a menor compaixão. Esse dossiê de 30 volumes é, sem dúvida, uma fonte de pesquisa e de informações sobre as atrocidades vivenciadas pelos povos indígenas brasileiros. O documento ficou desaparecido desde a Ditadura Militar, reaparecendo, em 2013, por meio da Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo.

É espantoso que existe na estrutura administrativa do país repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos em monstruosos e lentos suplícios (FIGUEREIDO, 1963, p. 2).

O fragmento do texto do relatório Figueiredo esclarece aspectos da violência experienciadas pelos povos indígenas no passado, mas que ainda é bastante presente em nossos dias, como tem sido para os Guarani Kaiowá, ou para os Yanomami, cujas vidas são ameaçadas

pelo mercúrio, que mata lentamente os corpos e o Território pela disseminação da “fumaça de epidemia” (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Os povos indígenas também são ameaçados pelo processo industrial de plantação em alta escala, a monocultura e o agronegócio.

Os indígenas são considerados um “impedimento” ao crescimento do capitalismo e, por consequência, são inimigos da modernidade. Os corpos indígenas são inúteis para o trabalho industrial, enquanto seus Territórios impedem o desenvolvimento do capital. Por isso, numa visão colonial, elas podem ser saqueadas, invadidas, como as frequentes investidas de invasores na TIARG.

Esse ideal toma várias formas de controle e poder, nos diferentes momentos históricos, desde a invasão portuguesa, quando muitos indígenas foram mortos ou considerados preguiçosos, discurso que se atualiza. Em vista disso, creio ser possível o diálogo dessas experiências genocidas, vivenciadas pelos povos indígenas brasileiros em diferentes períodos da história, com o conceito de Necropolítica que destaco a seguir:

[...] los regímenes políticos actuales obedecen al esquema de «hacer morir y dejar vivir», y sitúa la aparición de esta nueva forma de control durante el periodo colonial, momento de gran desestructuración de los límites entre la vida y la muerte que propicio el silenciamiento del cuerpo. También se alude en Necropolítica a la cosificación del ser humano propia del capitalismo, que explora las formas mediante las cuales las fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno mercantilizan y reifican el cuerpo: se estudia de qué manera este se convierte en una mercancía más, susceptible de ser desechada, contribuyendo a aniquilar la integridad moral de las poblaciones. Las personas ya no se conciben como seres irremplazables, inimitables e indivisibles, sino son reducidas a un conjunto de fuerzas de producción fácilmente sustituibles.

Por tanto, la necropolítica podría definirse como una suerte de contra biopoder ligado, sin duda, al concepto de necrocapitalismo [...] es decir, al capitalismo contemporáneo, que organiza sus formas de acumulación de capital como un fin absoluto que prevalece por encima de cualquier otra lógica o metanarrativa (MBEMBE, 2006, p. 14-15).

O autor camaronês discute a necropolítica, que significa formas de dominação, e os diferentes modos de exercício do poder a partir da ideia de soberania estatal, que controla as políticas sociais em uma sociedade capitalista. O autor reflete as mudanças desse capitalismo ao longo da história e seus efeitos danosos para a população que viveu/vive uma experiência colonial.

Mbembe parte de estudos foucaultianos sobre a biopolítica e os estudos de intelectuais negros, como Franz Fanon (2008), para pensar o esquadramento dos povos no contexto de uma discussão sobre racismo como base para o controle das políticas do estado nas decisões quanto à manutenção da vida ou deixar morrer, uma vez que as ações afirmativas, implantadas pelo estado, não têm compromisso social com a maioria das “regiões periféricas”.

Ao me deparar com a história, foi possível identificar que as políticas governamentais brasileiras, em relação aos povos indígenas, seguem essa dinâmica da destruição da vida desde a invasão portuguesa, que se atualiza diante de um modelo neoliberal cada vez danosa e mais infiltrada na sociedade industrial contemporânea. A destruição não está ligada apenas à destruição de corpos, segue, na verdade, uma lógica voraz e tentativas do apagamento das identidades indígenas. Nesse sentido, penso ser pertinente tecer o diálogo entre a necropolítica e a colonialidade, o que vem sendo discutido no presente texto.

Quando os colonizadores chegaram no Brasil e se apossaram das terras, nós éramos milhões de índios espalhados por todo território nacional, mas junto com os colonizadores veio a violência exacerbada que penalizou muitos índios e matou outros tantos, assim como a primeira inclusão de produtos e tradições da cultura não-índia, outro fator de morte de indígenas é atribuído a diferença de organismo, antes você conseguia matar um índio banhando ele com sabão, hoje ainda há casos, ou através de doenças trazidas das terras europeias que dizimaram tribos inteiras. Tempos depois a necessidade de desenvolvimento da nação possibilitou a construção das estradas, como a Belém-Brasília, que matou mais indígenas. Hoje quem deveria estar dominando nosso país eram os índios, mas infelizmente nós vivemos com a minoria. E esta minoria ainda é penalizada por conta da posse de terras no Brasil, pois em certo momento o governo demarca as terras para os povos indígenas mas se caso haja nessas terras qualquer tipo de riqueza o mesmo governo que demarcou, nos expulsa, isso foi o que aconteceu em Santa Largo e como está acontecendo em Belo monte (MUXI, 2013, comunicação oral).

A partir das aproximações teóricas do conceito necropolítica, as palavras da liderança Sérgio Muxi pontuam a violência e a dizimação de populações indígenas em diferentes momentos históricos, que passam pela chegada de produtos não indígenas nas aldeia. Os questionamentos de Muxi passam também pela contaminação de doenças vindas da Europa e de projetos governamentais, cujo discurso principal era o desenvolvimento do país, promovendo a construção de estradas, como a Belém-Brasília, que também destruiu indígenas.

Outra questão que a liderança destaca, presente na luta indígena, é a posse de terras. Os indígenas precisam lutar muito por essa conquista, ainda assim são vulneráveis, porque o governo promove, estimula ou facilita a exploração de riquezas em áreas indígenas, como o que acontece atualmente, a partir da decisão irresponsável do governo Jair Bolsonaro no Território Yanomami, que sofre com a contaminação de mercúrio, da exploração do ouro, trazendo consequências desesperadoras para a saúde e sobrevivência desse Povo, quando se detecta a presença dessa substância cancerígena em seus corpos.

No que se pode observar, a liderança Sérgio Muxi enumera problemas graves advindos de governos descompromissados com a questão indígena e que compactuam com a ideia

desenvolvimentista que poderiam ser evitadas. Políticas de exclusão e de apagamento que convergem para a destruição do Território e da morte dos indígenas.

A partir da metade do século XX, com a criação do SPI, em 1910, houve maior controle governamental dos limites e fronteiras da Terra Indígena, porque não havia uma rigorosa delimitação territorial. Era de interesse governamental manter a concentração indígena em uma área específica para, assim, ter facilitadas sua fiscalização e liberação das terras no seu entorno para a criação de gado.

Esse controle territorial passava pelo controle dos indígenas, que tiveram mudanças estruturais no seu cotidiano. O interesse era tanto que o levantamento da área, a ser destinada aos Tembê, foi realizado pessoalmente pelo próprio interventor do estado que visava aos investimentos. A liderança Naldo Tembê (2018, comunicação oral) disse em entrevista: “nós vivemos anos e anos na beira desse rio, sem identificação, só no tempo do SPI que eles identificaram nós. O Barata chegou no lombo de animal, que, nessa época, não tinha carro”.

A maioria da população Tenetehara, instalada ao norte da TIARG, vivia à margem esquerda do rio Guamá na aldeia São José da Cachoeira Grande (SALES, 1999; COELHO, 2019). Após a implementação do decreto que fez valer a reserva, eles foram transferidos para a margem direita do rio, de maneira violenta, desconsiderando toda a vivência estabelecida pelos Tenetehara naquela área, forçando-os a deixar para trás sua história ancestral, a relação estabelecida com o meio ambiente, roças e espaços invioláveis como o cemitério.

Naldo (2018) reverbera: “no período que a gente foi identificada, nós vivíamos do outro lado do rio tinha uma fazenda a Cachimgunbeira. Do outro lado do rio, tem até cemitério. Desse lado, era apenas uma floresta enorme”.

Muito grupos familiares Tembê não se submeteram à nova ordem, parte deslocou-se para os arredores da cidade de Ourém, parte para os povoados próximos, parte permaneceu no antigo território habitado e parte decidiu mudar-se para o Gurupi ou Grajaú, com os parentes com que mantinham relações estreitas. Para os índios, esse foi um momento de dispersão, confusão e morte. Os índios com a instalação do Posto, saíram de uma ordem onde prevalecia a autonomia, para uma centralização sob o poder do chefe do Posto. Passaram a ser “convidados” para trabalhar no Posto, abrindo grandes roçados (SALES, 1999, p. 46-47).

A antropóloga Noêmia Sales pontua questões significativas da história do povo Tenetehara do Guamá no momento em que foram obrigados a morar do outro lado do rio e mostra aspectos das lutas de (re)existência que eles travaram ao se negar a seguir as normas estabelecidas pelo novo sistema. Algumas dessas lutas, dores e perdas estão presentes na

memória de alguns moradores da TIARG, especialmente, porque as imposições afetaram a dinâmica do trabalho e da cultura que trazem reflexos na vida das aldeias até os dias de hoje.

As perdas simbólicas, provocadas pela redução da extensão territorial vividas pelo Tembé do Guamá no período discutido acima, assemelham-se à experiência vivenciada recentemente, em 2016, na TI Turé-Mariquita, apresentada por Sandra Damiani (2017) em sua dissertação. A autora divulga denúncias de moradores que afirmam arbitrariedades no processo de demarcação de suas terras e que essa demarcação foi feita aleatoriamente, deixando grande parte dos igarapés e regiões de mata, elementos naturais, essenciais para que vivam com maior interação com o meio ambiente ficou de fora de sua demarcação.

Desse modo, podemos compreender melhor as ações do estado no gerenciamento da vida de indígenas Tembé em períodos diferentes da história, contudo, as estratégias de apagamento, utilizadas nesse processo, continuam sendo atualizadas.

Segundo dados do Instituto Terras Indígenas do Brasil (ISA), descritos no Quadro 1, a seguir, é possível observar, atualmente, a presença de sete grupos Tembé. Algumas terras ainda esperam por reconhecimento, outras aguardam homologação.

Quadro 1 – Terras Tembé

Nome	Área (km)	População	Situação atual
Alto Rio Guamá	279897	1727	Homologada
Alto Turiaçu	530525	1500	Homologada
Jeju e Areal	-	-	Em identificação
Marakuxi	720	32	Declarada
Tembé	1075	148	Homologada
Turé Mariquita A	147	38	Homologada
Turé Mariquita B	587	-	Reservada. Reg. CRI

Fonte: ISA (2022).

Ainda no período da organização da reserva indígena por volta de 1945, o Estado, numa política de generalização e apagamento da identidade indígena, manteve sua postura colonial, desconsiderando as singularidades culturais de cada povo, reuniu diferentes Povos Indígenas nessas reservas, isto é, a junção de muitos povos em um único espaço geográfico sem preocupação prévia com as consequências dessas ações.

Havia uma intenção em homogeneizar, desconsiderando a existência dos diferentes Povos. Havia intenção em apagar línguas e manifestações culturais. No caso da TIARG, além dos Tenetehara, era possível encontrar Timbiras, Guajá, Kaapor e trabalhadores rurais não indígenas (SALES, 1999; NEVES; CARDOSO, 2015). Para o governo, essa convivência se

responsabilizaria pela “mistura étnica” esperada. Transferir o povo do Guamá para a região do Gurupi foi também projetado pelo governo da época, reduzindo ainda mais o tamanho da TIARG, para, assim, liberar mais terras ao projeto desenvolvimentista governamental instalado na Amazônia. Para o cacique Naldo (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 25), “o governo sempre quis acabar com os povos indígenas. O tempo todo nós somos acusados de não sermos mais índios e o tempo todo eles inventam novas maneiras de mudar nossa cultura”.

O deslocamento e a implantação do Posto Guamá interferiu, intensamente, na dinâmica da vida nessa região, onde hoje se localiza a aldeia Sede. O SPI estimulou o trabalho para fins comerciais, ensinando técnicas de cultivo muito diferentes do modo de cultivo familiar que até então era praticada pelos Tenetehara. O SPI incentivou o cultivo de outros produtos que nem mesmo faziam parte do consumo dos indígenas, forçando o “esquecimento” do cultivo de outros produtos de maior valor cultural para os Tenetehara.

Deixar o cultivo da mandioca, por exemplo, seria também abandonar algumas práticas cotidianas, porque a mandioca é um dos produtos base da alimentação desse Povo, utilizada em todos os rituais, enredados na sua lógica cosmológica. Atualmente, os Tenetehara mantêm atividades de cultivo na roça, e as mulheres realizam importantes tarefas nesse processo de colheita e de plantio. São elas que cuidam, na maioria das vezes, do cultivo da mandioca para a feitura de farinha d’água, um produto bastante consumido nas aldeias e em grande parte da região Amazônica. As mulheres também são responsáveis pela produção da mandioca (mandiocaba) destinada ao preparo do “mingau da moça”.

3.3.1 No tempo da FUNAI

“Nossa língua é uma arma que nos fortalece muito. O nosso povo tem uma história através dela”
Dayana Borari³⁵

A ditadura militar (1964 a 1985) foi outro momento histórico que afetou bastante a dinâmica cultural nas aldeias. E para controlar ainda mais os Povos Indígenas, transformou o SPI na FUNAI, em 1967, presidida pelo general Bandeira de Melo, responsável por fomentar a campanha agropecuária do Pará com a invasão de 11 mil hectares da Reserva. Esse acontecimento foi crucial para que outras invasões acontecessem e grande parte delas ocorreram com incentivos governamentais aqueles que desmatassem.

³⁵ Extrato oral disponível no documentário: “Entre rios e palavras: as línguas indígenas no Pará em 2021”.

Quase dez anos se passaram até que a FUNAI iniciasse o processo de demarcação da Reserva, ou seja, somente em 1972. Esse processo de demarcação “coincide” com a criação da fazenda Mejer Kabaczniak, um empreendimento particular que ocupou parte das terras indígenas e ameaçou a vida dos Tenetehara até 2013, quando a justiça decretou a desocupação do Território Tenetehara. Nesse período em que a fazenda esteve em funcionamento, houve uma série de restrições aos indígenas, que eram ameaçados de morte. Os Mejer também construíram uma estrada de 24 km dentro da reserva para ter acesso à Vila de Livramento e ao município de Nova Esperança do Piriá, atraindo trabalhadores rurais para a área.

Entre as muitas interferências que a FUNAI provocou na vida dos Tenetehara, destacamos as proibições quanto ao uso dos nomes indígenas e de práticas tradicionais como os rituais, a confecção de ornamentos, indumentária e o uso da língua, particularmente, na região do Guamá. O breve resumo da história de Dona Maria do Socorro, a seguir, visibiliza parte do que muitas mulheres vivenciaram na TI neste período.

Maria do Socorro dos Santos, 67 anos, era ainda muito nova quando se casou, como muitas mulheres Tenetehara do Guamá, não recebeu o nome Tembé ao nascer, nem em seus documentos, porque, na época em que ela era nova, havia resistência de se registrar o nome indígena. Dona Maria do Socorro não sabe falar o idioma Tenetehara, e também não participou do “ritual da moça”, assim como muitas mulheres da sua geração na aldeia Sede, onde ela nasceu.

Seus filhos têm o registro do nome Tembé em sua documentação. Sua filha mais nova recebeu o nome na língua, mas ela se ressentiu de não ter estudado mais a cultura, ter aprendido falar o idioma, de fazer os colares e os maracás. Ela menciona que, no seu tempo, era proibida de praticar qualquer manifestação cultural e limitava-se a olhar e escutar pela janela algum movimento na rua que lembrasse as cantorias que seu pai havia lhe mostrado na infância. Mesmo com toda proibição e fiscalização da FUNAI, ela aprendeu a fazer remédios para retirada de “quebranto e do mal olhado”. É católica e muito requisitada pelas pessoas das redondezas para a realização de banhos, xaropes e benzeduras.

Dona Maria do Socorro, hoje, é uma mulher franzina. Seus olhos são vivos e tristes, os quais escondem por trás dos seus grandes óculos de grau. As mãos calejadas da lida diária e seus cabelos longos, já meio grisalhos, que ela mantém presos, emprestam-lhe um aspecto frágil e indefeso, escamoteiam a mulher forte, que dedicou, praticamente, toda sua vida à labuta na roça, na qual ela orgulhosa diz que plantava macaxeira e jerimum para criar seus cinco filhos. Saía de casa cedo, às seis da manhã, todos os dias e só voltava ao meio-dia. Depois da lida na roça, ia fazer as coisas na casa.

Dona Socorro foi chamada para trabalhar no projeto Casulo, da Legião Brasileira de Assistência (LBA), no “tempo da FUNAI”. O Casulo funcionava na aldeia como um tipo de creche, em que as crianças Tembé e as não indígenas conviviam e brincavam no mesmo espaço. A Lourdinha, como ela se referiu à assistente social da FUNAI, na época em que trabalhou no Casulo, foi a pessoa quem a chamou para trabalhar na creche. Sua função no projeto era de monitoria, não atuava como professora e não recebia salário, mas, sim, algumas compras. A escolinha em que trabalhou, por pouco tempo, ficava no lugar onde hoje funciona a farmácia. Era bastante comum aproveitar a mão de obra dos indígenas sem qualquer tipo de remuneração, o que eles hoje classificam como trabalho escravo.

Quem fez seu primeiro parto foi a pajé e parteira Ilda em casa mesmo. O menino recebeu o nome do seu avô e está hoje com 40 anos. Os demais filhos nasceram no hospital, porque eram partos difíceis. Os mais novos: Edinelson é formado em Educação Física e Yéré, em Enfermagem pela UFPA. A maioria dos filhos de dona Socorro são excelentes artistas e apreenderam a cultura Tenetehara com orgulho.

Dedicam-se à produção de pulseiras, saias colares e anéis de tucumã, desenhos e mapas, além dos grafismos Tenetehara à base de jenipapo. Yéré é uma excelente cantora e jogadora de futebol. Foi/é uma representante da luta indígena dentro da universidade. Participou/participa de vários movimentos estudantis em Belém e em Brasília.

Assim como dona Socorro, outras mulheres, na TIARG, envolveram-se com maridos “brancos”, tiveram filhos, trabalharam na roça, ou se tornaram professoras, enfermeiras e foram morar na cidade. Algumas se separaram, ficaram viúvas e casaram-se novamente. A perseverança dessas mulheres são alguns dos ensinamentos de vida que suas histórias inspiram. Recortamos aqui a história de Dona Socorro, dado que é uma história bastante parecida com as de outras mulheres que conversei.

Essas histórias de vida misturam-se à própria história do Território, fazendo valer o que discutimos no segundo capítulo sobre corpo-território, uma vez que a luta constante dessas mulheres reflete na vida de suas famílias e das aldeias como um todo. Elas (re)existem o tempo todo desde o trabalho na roça, porque é de lá que alimentam seus filhos com alimento sem veneno, garantido a saúde de seu povo. Elas (re)existem também quando vão ocupar espaços públicos com seus saberes, suas histórias e com seus corpos indígenas.

Os acontecimentos experienciados, na TI no “tempo da FUNAI”, são recorrentes nas falas e memórias dos Tenetehara que tive contato mais direto. E assim tive elementos para supor que todo processo de apagamento da memória cultural desse povo aconteceu de forma

intencional e bastante contraditória, o que evidencia a colonialidade do poder de forma contundente. A ponto de registrar pessoas que não eram indígenas como Tenetehara.

Para a liderança da aldeia *Teko Haw*, Kapara'í Tembé (2017), essa prática era adotada: “a FUNAI registrava qualquer um que chegasse, dizendo que era índio”. Essas ações não aconteciam apenas de forma coercitiva, mas, sim, de forma simbólica e negociada, porque havia doações de presentes, mas não sem ter (re)existências, mesmo se os indígenas estivessem sem a plena consciência de seus atos, em função da embriaguez, como elucida o cacique Naldo (2018):

Quando os mais velhos falavam o idioma, meu avô falava na língua. O chefe de posto falava: não adianta falar na língua que ninguém vai entender. Eles tinham que falar o português. Falar o português que era o correto para que as pessoas que vieram trabalhar aqui pudessem entender. E foram batendo firme nesta questão. E foram proibindo de falar e os mais velhos foram ficando com vergonha de falar o idioma foi aí que começou o processo de perda de cultura – a partir dali o pessoal não quis mais falar na língua. O SPI e a FUNAI dava muito presente: espingarda, ferramenta, dava de tudo e conseguiram implicar na cabeça dos indígenas que estavam falando era verdade. Eles tratavam bem e não tem porque questionar. Não conseguiam ver isso como um convencimento. Chegou uma época que só falavam a língua quando estavam bêbados – a partir da bebida eles perdiam o medo, a vergonha e falavam. Enfrentavam os chefes de posto (NALDO, 2018).

A dominação por meio da língua na América Latina foi uma ação da colonização portuguesa e espanhola em toda a região. Usaram a força bélica, a ameaça e o apagamento de identidades culturais dos povos que aqui habitavam como “estratégias de dominação”, e essa forma de controle vem sendo atualizada até a contemporaneidade. Os povos atingidos por essa ação usaram diferentes formas de sobreviver a tais imposições.

Esses fatores contribuíram para a diminuição de falantes nas aldeias do Guamá, ao mesmo tempo, serviu como motivação para que fortalecessem as gerações posteriores, a luta e criassem alternativas de sobrevivência. A (re)existência pode acontecer de muitas maneiras, visto que os sujeitos não estão paralisados no tempo.

Não falar a língua Tenetehara e aprender a língua portuguesa, nesse período cheios de retaliações e proibições, pode ter sido uma estratégia de sobrevivência. Falar a língua mesmo em um estado de inconsciência, como exemplifica o cacique Naldo no trecho de sua entrevista, pode ser entendido como um ato de rebeldia e de dizer “estamos vivos”. Diante das discontinuidades históricas, observam-se formas violentas e ameaçadoras, caso os Tenetehara insistissem na comunicação por meio da língua como afirma Nazaré Tembé (2017).

Eu não sei falar na língua, não tenho nome indígena, nem participei dos rituais, apesar de eu morar toda a minha vida aqui nesta terra. Olhando hoje eu vejo isso na minha

vida como reflexo da repressão que meus avós viveram no tempo do SPI e da FUNAI, porque nessa época era proibido falar a língua e praticar a cultura. O que havia muito era a obrigação de aprender a trabalhar na roça em grandes volumes. Nossos avós e nossos pais tinham medo de se pintar ou de praticar a língua, porque frequentemente eles ouviam que se insistissem ficariam sem comida. Mesmo assim, em nossa casa, nossos avós nos contavam histórias sobre o nosso povo e isso foi muito importante para mim que fui impedida de viver os rituais praticados pelo meu povo. É uma alegria acompanhar hoje minhas netas vivenciarem os rituais do Povo Tembé e passarem por este aprendizado, é como se fosse eu.

A narrativa da Nazaré Tembé deixa ver ameaças que atingiam, diretamente, a cultura do seu povo e alteravam seus cotidianos. No entanto, os próprios indígenas encontravam mecanismos para escapar dessas imposições, tanto que criavam estratégias de sobrevivência e de (re)existência contra as ameaças do governo por meio de seus órgãos institucionais. Falar o português garantia-lhes a vida e, simultaneamente, contar as histórias no interior das famílias era disseminar a existência Tenetehara e mantê-la viva.

Hoje a realização da festa do moqueado, nas aldeias do Guamá, é o reflexo da (re)existência iniciada com os antepassados e que encontrou mecanismos de luta contra as diversas tentativas de apagamento da cultura Tenetehara. Ao viver o ritual do moqueado com sua neta significa, ao mesmo tempo, passar pelo processo de transformação que lhe foi negado e, assim, manter a força de sua conexão com a ancestralidade. Manter essa conexão com os ancestrais e manter a língua fazem parte das estratégias de (re)existência frente ao modelo colonial, que lhes ameaça, nega garantias de saúde, de educação e a permanência em seus territórios.

É frequente ouvir relatos dos Tenetehara sobre o medo e a vergonha causados pela repressão vivenciada no tempo do SPI e no “tempo da FUNAI”. Esses dois sentimentos eram alimentados pela força e pela opressão, além de contribuir para a diminuição de falantes nas aldeias do Guamá, o que revela a colonialidade vivenciada por gerações na TIARG, de maneira cruel e invasiva, repercutindo na memória de muitos indígenas ainda hoje.

Encontrei algumas mulheres mais velhas que sabem falar o Tenetehara, mas têm vergonha e evitam falar na frente de muita gente. Só falam com pessoas da família e com as crianças. Dessa maneira, os ensinamentos Tenetehara são repassados para outras gerações no interior das casas. Outros povos indígenas viveram situações semelhantes de violência no Brasil em diferentes períodos da história, como as arbitrariedades ocorridas durante a ditadura militar, sendo notável no excerto a seguir:

Quando se deu essa proibição, no período da ditadura militar, as mulheres e as crianças foram as que mais sofreram. As mulheres porque foram prejudicadas no seu papel de mães, e as crianças, porque subtraídas do direito de falar a língua do seu próprio povo.

Gerações deixaram de falar a língua, ou se quer aprenderam. Minha família sofreu muito com isso, porque somos uma família tradicional da sociedade Kaingáng. Na ditadura militar, havia um programa do governo federal chamado “Panelão”. Na hora do almoço, se tocava um sino para chamar a comunidade para comer. Formávamos uma fila quilométrica com pratos e bacias para pegar comida. Homens, mulheres, crianças. Com um detalhe: era proibido pedir comida em Kaingáng, só recebia quem falasse “língua de gente” e não “de bicho”. Eu tinha quatro ou cinco anos e queria comer e não me conformava porque meu avô me mandava pedir comida em Kaingáng. Eu dizia que não, que eles tinham que me ensinar a pedir em português, porque senão eu teria que voltar ao final da fila... e a comida iria acabar! Mesmo assim, meu avô me consolava e dizia que eu deveria pedir comida em Kaingang. Eu voltava várias vezes para o final da fila e nunca conseguia pegar comida, no final, meu prêmio era o prato de comida do meu avô (KAINGÁNG, 2016, p. 414-415).

A pesquisadora indígena Azelene Kaingáng fala sobre alguns detalhes do que ela e sua família viveram por causa da proibição de se falar a língua de seu Povo e as implicações dessas ações opressoras em sua vida e na de seu povo. Nesse pequeno trecho, a autora também chama a tenção para o modo como “um mais velho”, no caso, seu avô, portava-se diante de leis tão duras contra a cultura Kaingáng e como ele ensinava sua neta a resiliência de seu Povo.

O exemplo do avô Kaingáng espelha a luta constante e ininterrupta dos povos indígenas brasileiros para manter sua língua, sua cultura e manterem-se vivos. Na epígrafe que abre este tópico, Dayne Barari elucida aspectos sobre o significado da língua para cada povo, que viveu as imposições de um governo colonizador. Barari (0000) ressalta a necessidade da permanência da língua para um Povo indígena como uma arma em favor da vida.

A proibição do uso da língua na TIARG, no século XX, aponta para a atualização do projeto colonial que está em processo e pode ser visto como uma espécie de reedição do momento da língua geral no século XIX, ao qual o pesquisador Bessa Freire (2011) refere-se, um período em que os indígenas pagavam com sua própria vida, caso insistissem em usar seus idiomas.

[...] no confronto com a língua geral, muitas línguas minoritárias foram condenadas à extinção, porque foram sendo gradualmente abandonadas em seus usos e funções de língua materna pelos índios nascidos nas aldeias de repartição, sobretudo pelo extermínio físico de seus falantes (FREIRE, 2011, p. 74).

A reflexão do pesquisador Bessa Freire (2011) ajuda a compreender alguns mecanismos de poder que se movimentavam para o extermínio e o silenciamento dos povos indígenas. Em relação às Tenetehara, alguns desses atravessamentos políticos também foram experienciados, como foi visto ao longo deste texto e pode-se verificar no fragmento a seguir.

Segundo Naldo Tembé, a entrada sistemática da língua portuguesa na TIARG se deu a partir de 1945, quando não-indígenas foram escalados pelo SPI para que ensinassem

a atividade da agricultura para os indígenas. O silenciamento ocorria de várias formas, desde o chamar a atenção até o deboche feito pelos agentes governamentais que ali estavam. Dona Paulina, mãe do cacique, diz que um dos deboches mais corriqueiros era feito pelos médicos que vinham atender os indígenas e reclamavam em tom de ironia sobre o fato de todos terem no sobrenome a sua etnia: Tembé. A política de silenciamento da língua Tenetehara, obviamente, pertence a um projeto muito maior de dizimação da cultura indígena iniciado ainda nos anos 1500 e continuado por séculos, trazendo como umas das principais consequências o desconhecimento da cultura pelas gerações mais novas (OLIVEIRA, 2018, p. 92).

A pesquisadora Cristiane Oliveira (2018) ressalta que a política de silenciamento da língua Tenetehara faz parte de uma engrenagem colonial, que visa à dizimação da cultura indígena iniciada ainda nos 1500 e continuada por séculos a partir de dispositivos de controle e de apagamento.

Esses acontecimentos vivenciados na TIARG também podem ser analisados com base no recorte teórico de Michel Foucault (2010), “A Ordem do discurso”, quando o autor abordou sobre o poder e as instituições. Nessa perspectiva, o pensador refletiu sobre o poder e as resistências, as quais chamou de “entrelinhas do discurso e do poder”. Para Foucault (2010), o poder infiltra-se por meio de discursos nas instituições, expandindo-se, até mesmo, no corpo e no pensamento das pessoas como “estratégia de dominação”.

O autor enfatiza que onde há poder sempre haverá formas de se escapar dessas armadilhas e formas de resistências. Ao se observar a realidade Tenetehara, é possível identificar o funcionamento desse conceito foucaultiano em todo seu processo histórico, uma vez que o estado brasileiro agiu, fortemente, para o apagamento da língua, da cultura e da vida Tenetehara. No entanto, eles continuam cantando “estamos vivos e fortes”, continuam pisando firmes nos chãos de terra batidas de suas ramadas. Como afirma dona Francisca Tembé, “a língua é a referência da nossa cultura, é a fonte da nossa origem.

Atualmente, são poucos falantes do idioma Tenetehara na região do Guamá, mas eles estão presentes na TIARG. Alguns são professores, e as crianças têm aula do seu idioma na escola. Muitas delas falam na língua com desenvoltura, o que mostra as discontinuidades da história e que a vida não acontece de forma linear. A escola é hoje um lugar de (re)existências para os Tenetehara. Após muita luta³⁶, eles conseguiram a inserção de professores indígenas no quadro educacional, o que tem impulsionado a retomada do ensino da língua e a pesquisa sobre os rituais e histórias contadas pelos mais velhos.

Kuza’í Tembé, Bewãri, Diquinho e Gecy Tembé são professores de língua e trabalham ativamente no âmbito cultural de seu povo, tanto que, a partir de suas ações, pode-se afirmar

³⁶ Para mais informações sobre a implantação da escola na TIARG, consultar: Coelho (2019).

que os professores são as referências para os mais novos, reafirmando a significativa responsabilidade e função da escola indígena no mundo contemporâneo nas aldeias do Guamá.

A criação da TIARG foi também resultado de um processo de lutas históricas que envolveram suas lideranças e algumas instituições, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Ministério Público Federal e algumas políticas previstas pela FUNAI. As ações protecionistas do governo, desse período, eram bastante contraditórias em relação a povos indígenas, pois ao mesmo tempo e, que havia criação de mecanismos de proteção, o governo também distribuía terras indígenas, conforme mostradas no Relatório Figueiredo, como aconteceu no Centro-Sul do Brasil, com o Povo Guarani Kaiowá, que perdeu suas terras, ainda no governo Getúlio Vargas.

Desde então, parte do povo Kaiowá está nas ruas, ou é obrigado a dividir pequenas áreas de terra para sobreviver. Eles seguem, até hoje, uma saga de reivindicações com o sangue e morte de sua população até a retomada do seu Território ancestral. A lógica capitalista não deixa ver que o Território Indígena é tecido por uma complexa relação de elementos físicos e simbólicos para além do que qualquer dinheiro possa pagar ou imaginar.

Sobre a história da TIARG há trabalhos como: Galvão (1997); Neves e Cardoso (2015); Alonso (1996); Lopes (2014); Coelho (2014; 2019); e Lobo (2016), que mostram a luta histórica dos Tenetehara por seu Território. É possível observar e confirmar, por meio dessas pesquisas, que houve uma política coercitiva por parte do governo, que amadurecia a ideia de transformar a população indígena em uma população de colonos assalariados.

Política surgida no período colonial, mas que se intensificou por volta dos anos 1945, período de guerras no mundo industrial, que coincide com a retomada de produção do látex na Amazônia e com a seca no Nordeste, ocasiões que favoreceram a vinda de trabalhadores de outras regiões do Brasil, especialmente, de nordestinos. Essa movimentação populacional incrementou novas relações entre colonos e indígenas e trouxe consequências ao cotidiano Tenetehara e que repercutem até os dias de hoje.

Há muitas pessoas na TIARG que querem saber melhor sobre o funcionamento político do “branco”, alguns não entendem porquê o branco quer destruir os rios e as matas. Alguns buscam compreender as leis do “branco” para que, assim, encontrem melhores soluções às garantias de seus direitos. Outros preferem buscar as histórias do seu povo para reconstruir suas memórias, fazendo levantamentos sobre a vida dos mais velhos.

Nesse contexto, tive a oportunidade de falar com várias pessoas, cheias de experiência e de sabedoria, em alguns momentos do trabalho de campo. Conversei com Félix da aldeia Ytaputire, uma das grandes personalidades da TIARG. Ele fala fluentemente o Tenetehara e

tem uma visão nítida dos processos que seu povo viveu. É um dos poucos falantes do grupo das aldeias do Guamá, um defensor da cultura Tembé e mostra-se bastante interessado e, simultaneamente, preocupado com a memória de sua cultura.

Ele respeita o “branco”, mas é avesso ao contato mais próximo. Nossas conversas foram enriquecedoras, tanto que me senti privilegiada por ter me cedido parte do seu tempo e receber-me apontando fios dos caminhos cosmológicos do ser Tenetehara. Agradeço-o por ter me emprestado suas palavras em português, coisa que é muito difícil para ele, ou quando me fazia pequenos testes de memória questionando-me sobre algumas palavras em sua língua.

3.3.2 Entre a identidade e o pertencimento

Os acontecimentos, envolvendo o nome dos Tenetehara, podem ser considerados como parte do dispositivo colonial de apagamento e esquecimento inseridos na maioria dos povos indígenas ao longo da história no Brasil, mas que continua em processo e comunica-se com a ideia inicial de colonização do governo brasileiro. Em relação ao povo Tenetehara, o governo tinha a pretensão de inserir povos indígenas como colonos, transformando-os em caboclos trabalhadores.

Essa “mistura” havia sido apontada por Galvão ainda década de 1940, cuja intenção do governo era mesmo “misturar” os povos indígenas com a população brasileira e transformá-las em trabalhadores rurais, sem-terra e sem um povo reconhecidamente indígena e, portanto, sem garantias e/ou direitos. O dispositivo colonial foi atualizado na política adotada pelo governo Jair Bolsonaro e tem sido danoso aos Povos indígenas de um modo geral no Brasil.

É comum encontrar pessoas com nomes de “branco” entre os Tenetehara, sobretudo, entre as pessoas mais velhas, porque esses nomes eram “escolhidos” pelos brancos: Verônica, Paulina, Francisca, Maria, Marciane, Nazaré, Socorro, Reginaldo, Jorge, Elias, Lourival e tantos outros. Para o cacique Sergio Muxi (2013), “os Tembé foram obrigados a adotarem nomes ocidentais em uma forte evidência de preconceito por parte das autoridades”.

A versão da história recente sobre os nomes, frisada por Sergio Muxi (2013), também foi partilhada pelo cacique Naldo da aldeia Sede (2018) e por dona Francisca Tembé (2018), enfatizando sobre a imposição de nomes, que era feita de acordo com o desejo ou interesse de cada novo chefe de posto que chegasse para cumprir sua gestão: “tinha pessoas com até quatro ou cinco registros. Cada registro tinha um nome e um sobrenome diferente”.

Ele próprio teve três registros diferentes: “eu não lembro ao certo como era o meu nome, mas o primeiro era Ednaldo Santos dos Reis, depois acho que foi Ednaldo Sarmiento Gomes.

Hoje é Ednaldo Tembé”. Afirmou o cacique: “todo mundo aqui teve problema com documentação. A geração que não teve problema com documentação foi a dos meus filhos e a geração dos filhos deles”.

As palavras da liderança Naldo Tembé confirmam que hoje é bastante comum crianças e jovens possuírem apenas seu nome indígena. Nesse aspecto, foi possível confirmar que a história não é linear e que as lutas e (re)existências indígenas foram imprescindíveis para mais uma grande conquista diante de um estado que insiste em silenciá-los.

No tempo do SPI” o cargo assumido para gerenciar a instituição não era chefe de posto. O nome do cargo era o de inspetor. “No tempo do SPI”, os chefes se contradiziam nas decisões. Segundo Naldo Tembé, (2018): “Cada chefe colocava o nome na gente, que bem entendia. Quando chegava um chefe novo, ele perguntava como é o seu nome? E a pessoa respondia é fulano. Então o chefe dizia: Não, está errado, o correto era assim...” (NALDO, 2018, comunicação oral).

A omissão e o descompromisso estatal com os indígenas era tamanha, que se encontram também algumas pessoas na TIARG com registro,, até mesmo de outra etnia, ainda que a pessoa se auto reconheça como um Tenetehara, ou que tenha um trabalho intenso no interior das aldeias, como é o caso do professor Bewãri, que assina como Bewãri Farias e como Bewãri Tembé, porque é assim que seu nome consta nos documentos, mas, na realidade, seu nome em Tenetehara é Cãniti, que significa um tipo de passarinho “magrin”. Este fato esclarece alguns pontos significativos da atuação dos órgãos governamentais em relação ao indígena aldeado e ilustra a afirmativa do cacique, comentada no parágrafo anterior.

Além dessas identificações é bastante comum encontrarmos pessoas com o nome e sobrenome de “branco”, mesmo após a instituição da Lei de nº 7.116/83 (BRASIL, 1983), que autoriza e dá validade à expedição de carteiras de identidade com a inserção da etnia do indígena nos registros públicos (nascimento, casamento e óbito) mediante autodeclaração.

Esses direitos tinham sido facultados em 1973 e 1983. Após a instituição dessa Lei, as pessoas puderam, finalmente, ter seus nomes preservados oficialmente. Dona Paulina insistiu tanto para fazer a troca do seu nome, que até desistiu. Algumas pessoas, como a América, optaram por manter seu antigo nome, desde que constasse em sua documentação a observação de que ela pertence à etnia Tembé.

O nome Tenetehara possui, atualmente, diferentes formas de escrita, tanto em documentos, relatórios e pesquisas científicas, que confunde o leitor. Algumas, até mesmo, contradizem-se: “Tenetehára”; “Tenetehara”; “Tenetehar”; “Tembé”; Tenetehara-Tembé; Tenetehar-Tembé; “Tembé-Tenetehara”; “Tembé Tenetehara”; “Tembé-Tenetehar” e “Tembé

Tenetehar”. A grafia da autodenominação dessa etnia vem sofrendo mudanças ao longo da história. Uma razão para esse movimento, talvez, seja a dificuldade de sua tradução para o português, mas também pode ser visto como mecanismos de controle e poder com vistas ao apagamento desse Povo.

O cacique Sérgio Muxi (2013) explicou que o nome “Tembé” foi também uma imposição dos “brancos”, aglutinada por várias instituições de poder: governo, fazendeiros e, até mesmo, muitos antropólogos. Os indígenas identificam-se como Tenetehara e pediram, à época, que tudo que escrevêssemos, inclusive, o nome do livro, deveria vir com nome Tenetehara em substituição ao nome Tembé. É necessário frisar que a maioria das etnias brasileiras possui um nome “inventado” pelo ‘branco’, o que confirma mais um elemento de colonialidade enfrentado, historicamente, por centenas de Povos Indígenas no Brasil.

Encontra-se, atualmente, o uso da grafia Tenetehar para identificá-los (PONTE 2014; IDEFLOR-Bio, 2018). O nome de uma pessoa, lugar ou instituição são importantes não apenas como identificação, mas como forma de dizer, de “estar no mundo”, de fazer parte de grupo.

Em vista disso, posso afirmar, com bastante segurança, que as relações de poder, enlaçadas ao longo da história, buscaram, mais uma vez, estratégias de diluição da força dessa etnia, a começar por sua identificação como Povo, em uma evidente manobra do uso de instrumentos simbólicos de controle, que aparecem também nos registros dos nomes de seus moradores.

No entanto, a história e as relações de poder estão em constante transformações e subversões desses poderes, na medida em que “el poder, pero también un ejercicio permanente de transformación y subversión del poder” (CUSINQUE, 1990).

Esta pesquisa, então, optou pela escrita do nome desse Povo como Tenetehara, por ser o nome indicado por algumas lideranças que tive contato e por ser a escrita mais usual, encontrada em várias etnografias que tive acesso: Nimuendaju ([1915] 1982); Galvão (1997); Alonso (1996); Lopes (2014); Coelho (2014); Neves e Cardoso (2015); e Lobo (2016). Ainda nessa perspectiva, usarei também o nome Tembé, mesmo tendo sido uma identificação dado pelo “branco”, em razão de ele ter se popularizado no decorrer dos anos e ter sido o nome adotado pelos indígenas como uma identificação reconhecida institucionalmente. Dessa maneira, pode facilitar o reconhecimento de garantias e de seus direitos.

Os postos do SPI, e depois a FUNAI, foram órgãos governamentais determinantes para a vida nas aldeias, como enfatizamos, mas a aldeia Sede talvez tenha tido mais influência desse contato. É a mais antiga da região do Guamá e era lá que funcionava o posto do SPI (ALONSO, 1996; PONTE, 2014; COELHO, 2014). É provável que essa condição explique melhor os

reflexos do contato cultural, visualizado até hoje da aldeia. Encontram-se com certa facilidade pessoas que não participaram dos rituais, não falam o idioma Tenetehara e não possuem seus nomes na língua.

As implicações de identidade, em torno do uso de seus nomes na TIARG, atualmente, refletem algumas políticas equivocadas e desnecessárias do governo brasileiro, ao longo da história, que interferiram em questões de identidade de cada pessoa em relação à sua etnia, tendo também consequências quanto à perda de direitos e garantias de todo o grupo.

Trouxe, ainda, uma forte influência simbólica ao significado de seus nomes Tenetehara diante da sociedade não indígena. Durante muito tempo, os Tembê foram forçados a “esquecerem” seus nomes na língua. Após lutas e reivindicações, reconquistaram o direito ao registro de seus nomes, mas os embates com a sociedade não indígena são presentes no dia a dia, como podemos observar na postagem de Takamuy em sua página no *Facebook* (Figura 58).

Figura 58 – Takamuy Tembê no *Facebook*



Fonte: *Facebook* (2022).

3.3.3 Falando de nomes e de história

A maioria dos processos, envolvendo a identificação das pessoas na TIARG, pode ser identificada como uma relação de colonialidade, desconsiderando a história e o pertencimento de cada nome para essa etnia. Os nomes na língua estão carregados de significados e de

histórias, desde quem faz escolha do nome até a ligação dele com o universo Tenetehara, os nomes são escolhidos, geralmente, pelos mais velhos das aldeias, tios, ou avós da criança. A relação com os nomes varia bastante entre os diferentes Povos Indígenas. Entre os Tenetehara, o nome é escolhido mesmo antes da criança nascer, ou resulta de um acontecimento envolvendo seu nascimento. Uma história, algo relacionado à cosmologia. Eles sentem orgulho ao falar dos significados dos seus nomes. Wawerew, por exemplo, significa um pássaro pequeno, Tekewna, significa correnteza, água forte, caudalosa e veloz. Wawerew e Tekewna são nomes de dois filhos da Kuza'í com o Gecy.

A criança tem agora quatro anos de idade, quem escolheu o nome foi seu bisavô Lourival, inspirado no fato de sua bisneta ter nascido muito rápido, dado que nem esperou o dia marcado para a realização da laqueadura de trompas, que sua mãe faria no hospital em Belém. O nome também foi escolhido, sobretudo, porque traz a força, a transparência e a agilidade da água, que se parece com as características de uma mulher Tenetehara. Assim como o nome da pequena Tekwena existem muitos outros que abrangem significados cosmológicos Tenetehara. Como no me de sua mãe Kuzà'í que significa mulher, isto é, um nome que reúne o próprio significado da forma feminina do seu povo. Quantos nomes Tenetehara foram omitidos de sua história?

3.4 Atravessamentos históricos entre floresta e quilombo

A convivência com quilombos, próximos às aldeias, motivou o surgimento de novas relações de trabalho e de relacionamentos afetivos, resultando em casamentos e gerações de pessoas, filhos de indígenas com negros. Fazendo surgir, assim novos entendimentos das políticas governamentais destinadas à região, que em nada beneficiam a população envolvida. Tal situação traz à tona resultados de políticas econômicas coloniais equivocadas e danosas, impostas pelo governo brasileiro, que se atualizam até os dias atuais, gerando lutas pela conquista e reconhecimento de seus territórios.

Políticas governamentais que ignoram o modo como as pessoas se autoidentificam. Num fio de memória que se alinhava à postura de colonialidade do governo português, que escravizou povos africanos, forçando-os a recorrer às fugas de modo que se refugiavam na mata, muitas vezes, com a ajuda de indígenas, para escapar do extermínio, ocasionando o surgimento

de quilombos em áreas próximas às reservas indígenas, como a comunidade quilombola Narcisa, localizada a 18 km da aldeia Sede³⁷.

A história da parteira e pajé Ilda e de sua família pode elucidar alguns acontecimentos e enfatizar discursos que foram crescendo e fortalecendo-se ao longo do tempo, emergindo, entre pessoas e instituições não indígenas, uma ideia superficial, precipitada e descompromissada sobre os Tenetehara da TIARG, em especial, do grupo do Guamá de não serem mais índios. Essa “acusação” também foi discutida por Ponte (2014) e Oliveira (2016).

Diante dessa “acusação”, podemos dizer que há um emaranhado discursivo construído historicamente, entranhado em uma voz institucional, de empresários e de fazendeiros, que possuem interesses econômicos frente às terras indígenas. Em uma nítida relação de colonialidade, na qual tomamos como mais uma estratégia de apagamento e silenciamento desse Povo reconhecidamente como um Povo Indígena.

Ao se observar o cotidiano de algumas aldeias da TIARG, entendemos que estereótipos resultam em sentimento de revolta, tristeza e de muita (re)existência. É possível pensar também nas consequências simbólicas e psíquicas dessas acusações, refletidas, amiúde, em vergonha e timidez, que precisam ser negociadas no dia a dia. Algumas mulheres, por vezes, alisam seus cabelos encaracolados para parecerem indígenas e serem reconhecidas pelo senso geral não indígena.

Dessa maneira, posso arriscar em dizer que seus corpos estão atravessados de histórias e de lutas pelo seu reconhecimento como indígena mulher e pelo reconhecimento do seu Povo como Povo Indígena. “O ser indígena não está na aparência, está, sim, na forma como eu me reconheço, na minha língua, na minha história e no meu orgulho de ser índio” (NAZARÉ TEMBÉ, 2018).

A expressão de Nazaré Tembé traz, nas entrelinhas, uma série de acontecimentos históricos que envolvem a questão indígena, seus corpos, suas identidades e seus Territórios. O auto reconhecimento e o reconhecimento do povo são decisivas para que uma pessoa viva sua identidade indígena. No entanto, numa visão de colonialidade, a aparência e o modo de vida ainda são razões de questionamentos entre os não indígenas.

O uso de objetos ocidentais, como celulares, calça jeans, ou por estarem na universidade, por exemplo, são, muitas vezes, motivos para esses questionamentos, insinuações e/ou preconceitos. Atitudes que, em si, demarcam racismo e outras formas de discriminação, que corroboram com a construção da colonialidade do olhar sobre o corpo indígena.

³⁷ Para mais informações, consultar Coelho (2019).

A autora Francesca Celentani (2014) discute sobre um corpo coletivo, um corpo conectado a memórias, histórias e, sobretudo, ao Território, posto que “não se trata, nesse caso, de um ponto isolado, ou pessoal, e, sim, uma ação que representa o indivíduo coletivo, inscrito no corpo da mulher, e resulta em reconhecimento como grupo indígena e a conquista da autoestima no sentido do conceito de corpo-território” (CELENTANI, 2014).

Outros argumentos teóricos elucidam essa falsa acusação, posto que ela está presa a um “olhar eurocêntrico” (LARAIA, 2017), um olhar de colonialidade que recai em uma ideia evolucionista, iniciada no século XIX, impondo um “padrão” de religião, de estética e de vida a partir de uma visão não indígena e de um olhar colonizado.

Esse olhar desconsidera a opinião e a existência de grupos fortes, extensos, mas que não possuem infiltração política, nem visibilidade. Suas particularidades históricas são retiradas dos livros nas escolas e, frequentemente, são tratados de forma homogênea em situações que ignoram o modo como se identificam e como se percebem no mundo. Exclui toda a história de lutas a partir da imposição de uma ideia preconceituosa discriminatória. Uma noção presa apenas ao que é visível a uma aparência física, como a cor da pele e a textura dos cabelos.

Em virtude disso, é exequível afirmar que houve uma participação governamental nesses acontecimentos, numa perspectiva de “mistura étnica” e de colonialidade do poder, na tentativa de apagamentos das identidades indígenas e negras, que podem ter resultados em perdas de garantias públicas no reconhecimento de raças, religião e, conseqüentemente, de seus território.

Como consequência dessas ações, não é difícil identificar certa inibição e vergonha de alguns moradores das aldeias perante moradores das cidades quando se identificam como indígenas. Sobre essa questão, pode-se ir além e pensar seus corpos como instrumentos de políticas governamentais, de tentativas de silenciamentos de identidades e de (re)existências. Uma vez que esses discursos criam estereótipos e matrizes do que é ser um indígena, reafirmam modelos hegemônicos instituídos desde o período colonial. Aspecto sobre o qual falaremos no último capítulo.

Há situações em que, até mesmo, as crianças indígenas, ainda bem pequenas, sentem o preconceito que recai sobre seu povo e sobre si mesma, gerando medo, trauma ou vergonha de sair às ruas com as pinturas corporais, por exemplo. Ouvi de um pai que sua filha de apenas cinco anos recusou-se a sair da aldeia com ele após uma festa na comunidade, porque estava com pinturas de jenipapo pelo corpo e temia ser discriminada pelas pessoas, como fizeram com sua prima mais velha de sete anos.

Ouvi esse tipo de relato de mulheres mais velhas também. Elas se sentem bastante incomodadas pelo modo como não indígenas olham para elas, quando saem pintadas às ruas da cidade. Essa relação de colonialidade atravessa gerações e está em todos os lugares e mesmo na universidade, quando, em 2018, um grupo de universitários indígenas sofreu uma série de acusações por se pintarem dentro do *campus* em Belém. Acerca disso, arrisco dizer que essas relações de preconceito estão imbricadas no racismo que atravessa o pensamento colonial, como foi discutido pelo pensador Achille Mbembe, ao defender o conceito de necropolítica.

Além dos processos citados acima, respaldado pela voz de alguns estudiosos e fazendeiros em uma nítida intenção em fortalecer sua má expectativa em relação aos povos indígenas e “fundir” culturas, transformando-os em trabalhadores agrícolas, “civilizados”, o governo reforçou, com empenho, transformar as áreas, no entorno das aldeias Tenetehara, em áreas de produção agrícola.

3.5 Sobre crianças: uma breve história

As crianças, em sua maioria, são estimuladas, desde muito pequenas, na escola, pela participação em rituais ou por meio de brincadeiras, histórias ou nas práticas com seus pais, tios e avós, a conhecer, defender e a sobreviver na mata, nos rios e a defender seu território, como mostra a postagem de Piraywa Tembé a seguir na Figura 59.

Este *print* foi retirado da página de Piraywa no *Facebook* no dia 26 de setembro de 2018 e mostra uma imagem de seu afilhado apontando, simbolicamente, uma “baladeira”³⁸ para os invasores de suas terras. O brinquedo, a pintura de urucum, a expressão do corpo e o olhar da criança são alguns dos elementos visíveis na imagem, que dão mais veracidade à cena, evidenciando uma das formas como as crianças vivenciam a luta do seu povo.

Além das informações descritas, a postagem estava acompanhada da seguinte mensagem: “Meu afilhado no ritmo de guerra contra os madeireiros na aldeia *Teko Haw*, nós já nascemos na luta”. O texto que acompanha a imagem reforça a luta travada pelos Tenetehara pelo seu território, mas também o aprendizado das crianças por meio dessa luta pela defesa dos direitos à terra e à vida e ao direito de ser indígena.

A fotografia e o texto nos ajudam a pensar em uma luta indígena ininterrupta, que começa nos primeiros anos de vida e continua em processo até se tornarem adultos. A postagem

³⁸ Brinquedo artesanal feito de madeira e borracha.

coincide com mesmo período em que acontecia mais uma apreensão de máquinas e equipamentos nas terras do Gurupi³⁹.

Dessa forma, é possível dizer que esses enunciados verbal e visual são atos de protesto e de (re)existência da Piraywa através da imagem e do texto no mundo virtual. Isso porque a reivindicação e a indignação de Piraywa circularam no *Facebook*, uma das plataformas da *internet* com maior visibilidade e acesso no Brasil atualmente.

Figura 59 – Afilhado – Aldeia *Teko Haw* (setembro de 2019)



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019)

As palavras de Piraywa e a imagem que ela postou significam que há luta, que acontece nos Territórios, no Congresso Nacional, nas ruas e no dia a dia. A postagem mostra, também, que as crianças aprendem, desde pequenas, os sentidos de uma luta contra o sistema que tenta oprimi-los. Aprendem a desconstruir os dispositivos coloniais que tentam apagar a identidade dos povos indígenas. Desde muito pequenas, as crianças brincam e aprendem os cuidados com o Território. As brincadeiras, geralmente, são com objetos do seu cotidiano. Eles aprendem a fazer objetos culturais e são estimulados a participar dos rituais.

As crianças brincam e, ao mesmo tempo, aprimoram suas habilidades de pesca e de caça quando se banham no rio, sobem em árvores, balam passarinhos, quando fazem pinturas em

³⁹ CONFLITO entre índios e madeireiros causa tensão em reserva indígena no Pará: Índios pedem reforço policial para combater a extração ilegal de madeira na reserva. Eles apreenderam caminhões, tratores e ferramentas de madeireiros. G1 PA, 24 set. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2018/09/24/indigenas-e-madeireiros-vivem-clima-de-tensao-na-reserva-indigenas-alto-rio-guama-no-sudeste-do-para.ghtml>. Acesso em: 2 set. 2019. COM dois reféns, índios se preparam para invasão armada em Paragominas. DOL, 23 set. 2018. Disponível em: <https://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-542370-com-dois-refens-indios-se-preparam-para-invasao-armada-em-paragominas.html>. Acesso em: 24 set. 2019.

seus corpos com urucum ou com jenipapo, quando utilizam facão para cortar gravetos e/ou para produzir flechas e arcos, ou quando acompanham os mais velhos em atividades, assim vão aprimorando suas habilidades, seus conhecimentos.

Desse modo, é possível dizer que nas práticas do dia a dia, na escuta dos ensinamentos, na observação, na preparação de roupas, cocar, maracás e colares, na reprodução das danças e músicas é que se apende o jeito de ser e de pensar, de marcar o corpo e de se tornar Tenetehara.

As fotografias, a seguir, mostram alguns destes momentos de crianças no cotidiano. As Figuras 60 a 65 mostram alguns aspectos da socialização e do refinamento das habilidades de crianças: por meio de brincadeiras, da orientação de trabalho, na lavagem de louças ou de roupa nos rios, do contato com elementos cosmológicos, que realizam as pinturas como o urucum, ou com o maracá, e também por meio do contato com objetos cortantes, como a faca.

Figuras 60 e 61 – Avó e neta lavando roupa e louça no rio e Crianças brincando na goiabeira



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figuras 62 e 63 – Crianças correndo na aldeia e Crianças cortando cipó



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figuras 64 e 65 – Criança descobrindo os segredos do urucum e Criança participando de ritual



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

3.6 Sobre o ritual de vida Tenetehara: preparando o corpo e o “espírito”

O ritual Tenetehara acontece em três momentos da vida, os quais são marcados pelas mudanças no corpo, pelas responsabilidades atribuídas às pessoas e momentos em que acontecem uma série de festas realizadas para trazer alegria e vida longa aos participantes⁴⁰. Os rituais obedecem a uma sequência a partir das mudanças no corpo e no comportamento das crianças e jovens Tenetehara.

Trata-se de um ritual composto por várias fases interligadas, mas que possuem características, composições e formatos diferentes. Os rituais são complexos e exigem um conhecimento profundo dos detalhes que fazem desses momentos acontecimentos únicos.

Comentarei aqui alguns pontos que me foram possíveis compreender e apreender da forma como os Tenetehara interagem e realizam seus rituais. Descreverei, portanto, o que me foi permitido saber e escutar durante o campo. A ideia é fazer uma breve descrição sobre esses festejos, falar, brevemente, do modo como são realizados hoje e dialogar com alguns aspectos desses momentos, uma vez que a cosmologia Tenetehara é atravessada por esses acontecimentos, que também são elaborados a partir dos saberes e dos conhecimentos das mulheres.

Descrever sobre esses momentos é também revisitar meu campo, pautado pelas datas de realização dessas festas. Participar e descrever cada um desses rituais ajudam-me a melhor perceber alguns códigos culturais desse Povo, mas também a tecer os caminhos propostos nesta pesquisa, sobretudo, porque constituem a identidade Tenetehara e transmitem conhecimentos que perpassam pela transformação dos corpos das meninas e dos meninos à vida adulta.

⁴⁰ Para mais informações, consultar: Ponte (2014), Coelho (2014) e Neves e Cardoso (2015).

O ritual de vida é constituído por três fases e cada período obedece a uma série de restrições, que passa pela alimentação, andar por determinados espaços do Território, não praticar a caça e tantos outros processos. As etapas dos rituais são necessárias e estão tecidas em uma colcha de verdades e conhecimento entre os Tenetehara e que descreverei melhor nos próximos tópicos.

A primeira fase desse processo está mais relacionada à proteção, à vida e à saúde da criança por intermédio do “resguardo” dos pais e de parentes mais próximos: “Festa das crianças”, depois vem uma segunda fase, mais específica à formação das mulheres: a “Festa do mingau” e uma última fase, que culmina com o casamento, o Wyra’whaw, a “Festa do moqueado”.

3.6.1 Festa das crianças

Figura 66 – Piraywa dançando com sua filha na festa das crianças



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 67 – Detalhe do corpo de criança banhado com o jenipapo



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 68 – Mães com seus filhos pequenos na festa das crianças



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

O ritual das crianças é iniciado desde o instante em que o feto está em gestação. Para que todo o processo ocorra de maneira exitosa, os pais precisam passar por uma série de restrições alimentares, de caça e de pesca. O pai não deve caçar grandes pássaros, por exemplo, para não ficar “panema” e, assim, perder a habilidade como caçador e/ou como pescador. Essa atividade também é proibida para evitar que o espírito dos animais não faça mal ao bebê, caso isso ocorra o pai deverá “furar” os olhos do bicho para livrar a criança da maldição.

Para os Tenetehara, existem “energias ancestrais” que comandam o universo, a vida e a natureza, seres que controlam e organizam os espaços que lhes pertencem dentro do Território, e “tomam de conta” de espaços sagrados, tais como a mata e os rios. O dono da água é a “mãe d’água”, por exemplo.

Existe, também, o espírito da caça e se uma pessoa tem um filho pequeno, de meses, o pai da criança não poderá matar uma cobra, caso isso aconteça, o espírito desse animal, com raiva de seu caçador, poderá vingar-se na criança, adoecendo-a e/ou levando-a à morte. Dona Francisca Tembê faz um breve relato e enumera algumas etapas sobre a Festa das crianças. Sua fala, rica em sabedoria, elucida aspectos cosmológicos sobre esse ritual.

Como a “muquiada” é um processo, logo a partir da primeira gravidez não se pode matar certo tipo de caça ou de pesca, não se pode matar caça grande, somente caça pequena, e essa restrição tem que ser preservada até a celebração da “muquiada”. Na festa da “muquiada” as caças principais são a “quexada” (porco do mato), cutia, guariba, mutum e nambu, essas são as caças oficiais da “muquiada”. Os outros tipos de caça não podem ser colocadas, pois a inclusão de qualquer outra caça pode resultar em uma “praga” que levará a aldeia a extinção, através de uma doença incurável. (FRANCISCA, comunicação oral).

Desde o início da gravidez até o final do resguardo, tanto a mãe quanto o pai e alguns parentes só poderão alimentar-se de aves, como o nambu, o principal animal a ser consumido durante o ritual das crianças. Após o nascimento da criança, os cuidados são para o corpo e

espírito do bebê. Parte dos preparos passam pelas rezas, banhos e benzeduras, especialmente, com os materiais expelidos pela mulher durante o parto.

Antigamente, as mulheres da TIARG do Guamá enterravam a placenta e o cordão umbilical, parecido como era feito em Itapoá (PA) (MOTTA-MAUÉS, 1993). Para a autora, essa prática estava relacionada à crença de que se algum invisível, ou caruana, viesse se aproximar do material de parto poderia malinar, fazer mal à mulher ou a seu filho. Como parte dos processos de proteção, algumas mulheres na TIARG enterram o umbigo e jogam os primeiros dentes de leite de suas crianças em cima da casa.

A maioria dos partos acontece no hospital, e os “remédios” são administrados antes e depois de a criança nascer, enquanto as beberagens são elaboradas pelas mãos de mulheres, como a pajé Francisca Tembé, que prepara, examina e aconselha a mãe. É a dona Francisca quem “puxa a barriga” para saber como o bebê está, se está sentado ou na posição de nascer. É ela quem prepara ou receita chás e remédios para o caso de alguma necessidade. Dona Francisca também “adivinha” o sexo da criança. Todas as mulheres com quem falei afirmaram-me que a pajé sempre acerta.

No fragmento a seguir, a pajé Francisca Tembé deixa transparecer alguns aspectos dos seus saberes, fala sobre o seu trabalho como uma sábia que cuida de mulheres “prenhes” e ensina receitas para a cura de doenças como a anemia e o inchaço. Observam-se, em sua explicação, os detalhes sobre os horários do uso desses remédios, o modo de preparo e como utilizar os banhos e xaropes para a obtenção do melhor benefício.

Ainda agora saiu uma daqui, que tá com uma barrigona né? E mandou eu puxar e pra saber como é que tá. Isso eu faço, vejo como que tá a criança se tá na posição de nascer bem e se não tá. Se é preciso algum banho, se é preciso algum um chá. Se é preciso alguma coisa... Eu sempre mando elas tomar a laranja da terra, por causa de anemia né? Porque o que coisa mais a mulher é a anemia. Aí elas tomo o chá da laranja da terra. A gente pega a laranja e corta e bota açúcar ou mel, Aí tapa e bota no sereno, pra no outro dia bem cedinho, em jejum, tomar... Não é preciso ferver. Corta ela. Descasca e corta ela em quatro partes. Aí termina bota mel ou açúcar - O açúcar é um elemento do modernidade e com a mesma tampa, você tampa ela e bota ela assim no sereno, que de pra pegar bem o sereno. (em cima da casa). Quando for de manhã cedinho é só toma ela. É muito gostosa assim. É bom para anemia... Também mando eles fazere banho. É de folha, assim do mato. Essa folha da pupunheira é muito boa pa inchação. Aí eu mando eles fazere, que pra tomar o banho morno ‘daqui pra baixo’, (da cintura para baixo) que é pra desinchar. Porque muitas das vezes, a inchação é a friadade. É do frio. Dgorinha veio uma aqui! (FRANCISCA, comunicação oral).

Como vimos, dona Francisca identifica a situação de saúde da mãe e da criança. Tanto que, depois da análise, indica o tipo de tratamento a ser utilizado pela mulher “prenhe” e a maneira de fazer o remédio e os horários do seu consumo. As indicações da parteira Francisca

são bastante respeitadas. Após o nascimento da criança, é ela quem faz as rezas para proteger e para tirar o “mal olhado” ou o “quebranti” da criança.

Outras mulheres, como a dona Socorro, também sabem fazer partos e remédios, mas não se reconhecem parteiras ou pajés. Quando o assunto é mais grave, o melhor mesmo é recorrer aos serviços de dona Francisca. Muitas ações buscam a proteção das crianças por meio da amarração de pena de arara na cabeça dos bebês, desde quando são recém-nascidos. Essa proteção é colocada assim que nascem, seja em casa ou no hospital, isso porque também é uma medida protetiva contra os caroara, que desejam mal ao bebê, especialmente, àquela que ainda não passou pelo seu ritual.

Essa prática é realizada até que a criança complete cerca de dois anos e até que tenham feito “a festa da criança” para ela. Outra medida de proteção às crianças contra o “quebranti” são os apelos verbais e os escritos nas paredes das casas, como mostra a Figura 11.

O ritual ocorre enquanto a criança é bem pequena. Costumeiramente, eles esperam ter um grupo, pelo menos, de três ou quatro crianças para organizar a festa, cuja duração é de dois dias. O ritual começa bem cedinho, quando o sol está raiando, horário em que as mães, tias e/ou avós banham suas crianças com a “água de jenipapo”. Somente no dia seguinte, as crianças terão todo o corpo coberto pelo jenipapo. Depois disso, elas dançam e cantam com a criança no colo enquanto os homens cantam e tocam o maracá até o final do dia.

Essa parte do ritual ocorre na área externa da ramada. A dança contorna a ramada. Verdadeiramente, é uma festa muito bonita e não tem muitos convidados de fora, contando apenas com a participação dos moradores da aldeia e de aldeias vizinhas. Todos se pintam para desejar boa vida às crianças e para que tenham um caminho bonito até a vida adulta.

Para essa ocasião, a pintura mais indicada é a da estrela e a da meia-lua, porque indicam futuro, alegria e beleza. A comida deve ser leve e fica por conta da caça de pássaros, como o nambu. No dia seguinte, antes mesmo de o sol nascer, as mães, as tias e as avós enfeitam as cabeças, o peito e os braços das crianças com penas brancas de gavião, depois dançam e cantam com as crianças no colo em frente à ramada. Nesse horário, faz bastante frio na aldeia, a música e a dança, ao som do maracá, misturam-se à neblina, trazendo ao ambiente uma atmosfera de paz e de muita delicadeza. A festa continua até à noite e atravessa o dia seguinte.

O ritual das crianças é um momento para se desejar alegria e felicidade às crianças, mas também de preparação de “remédios” para o corpo daquele pequeno Tembé em formação. A festa, em si, funciona como remédio, porque durante o seu desenvolvimento é que são realizados vários procedimentos para livrar a criança de certas doenças e “mal olhados”. A festa

também é vista como “brincadeira”, dado que proporciona muita alegria para o povo, ao vivenciar a experiência dessa festa.

Em outro instante do ritual, são realizados procedimentos que levam em conta a aparência física da criança, de modo que ela não se torne uma pessoa “barriguda” e não tenha cabelos brancos. Em outro recorte do ritual, os Tenetehara preparam atividades concentradas nas habilidades das futuras guerreiras e dos futuros guerreiros para que se tornem valentes, espertos e ágeis na fase adulta e grandes caçadores e pescadores.

O ritual das crianças tem a participação da família, mas as mães, as tias e as avós tem uma participação singular nesse evento, visto que são elas que preparam a maioria das etapas do ritual e carregam e dançam com suas crianças ao colo. São as mulheres responsáveis pelas rezas e banhos de proteção e, portanto, as responsáveis pela formação, ensinamentos e orientações ao novo Tembê.

A realização dessa festa é, entre outras coisas, como se observou a partir da descrição acima, uma ação de (re)existência para a cultura dos Tenetehara da TIARG do Guamá. É (re)existência, sobretudo, para a questão de identidade e do pertencimento entre os Tenetehara, porquanto é um ritual esquecido há décadas na região do Guamá. A retomada dessa festa é um motivo de alegria, de reunião de saberes e uma forma de bradar: “estamos vivos!”.

As Figuras 66 a 68 abrem este tópico e apresentam cenas do ritual e carregam muitos significados para os Tenetehara, de tal forma que seria difícil descrevê-las. A Figura 66, por exemplo, mostra o momento que mães, tias ou avós dançam com as crianças ao colo na área externa à ramada. Os homens sacodem os maracás, cantam e dançam para comemorar a felicidade e a vida das crianças, momento que ocorre junto com raiar do dia para que a vida das crianças tenha felicidade.

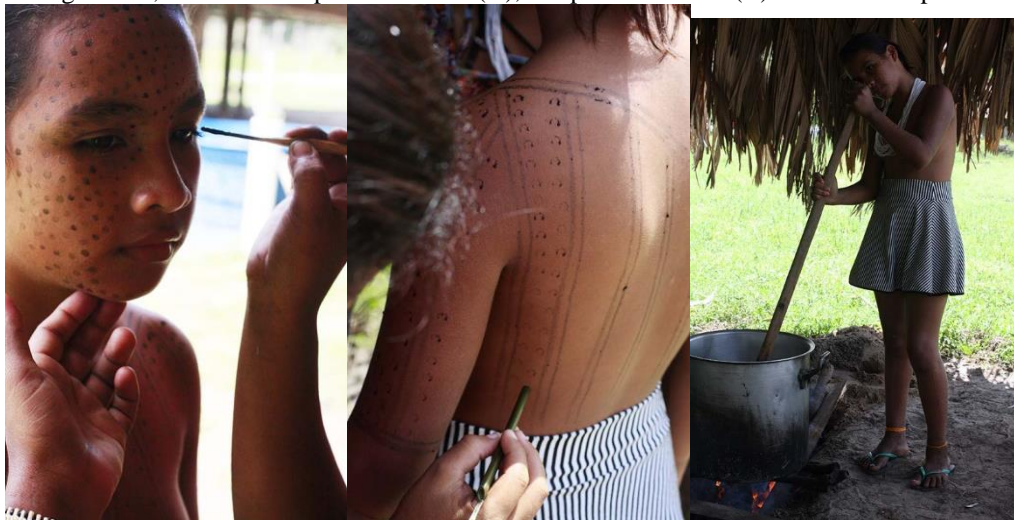
A segunda imagem (Figura 67) mostra um detalhe das pernas de crianças que já foram banhadas na água do jenipapo no dia anterior. A terceira imagem (Figura 68) mostra outro momento do ritual representando proteção, força e agilidade ancestral por meio do gavião. Mães, tias e/ou avós aguardam o momento para color as penas da ave nas costas, no peito e na cabeça dos pequenos. As imagens em série possibilitam também a identificação de elementos como a tipoia, o maracá, as pinturas e os enfeites. A disposição delas em série possibilita, ainda, compreender melhor o tecido cosmológico, para além do visível, que une o povo. Une, sobretudo, cada corpo ao seu Território.

3.6.2 Festa do mingau da moça

“A festa é um momento de alegria porque está nascendo mais uma mulher para ajudar o nosso povo, pois quer dizer que nós conseguimos que ela chegasse com saúde até onde ela está, então nós fazemos o mingau dela, a brincadeira dela.”

Bewãri Tembê

Figuras 69, 70 e 71 – Tia pinta a menina (A), Tia pinta a menina (B) e Mexendo a panela



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figuras 72 e 73 – Parentes ralando a mandiocaba e Mãe pinta a menina



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

“A Festa do Mingau da moça” é um dos momentos mais singulares da cultura Tenetehara. Trata-se de uma festa em que o povo comemora o nascimento de mais uma mulher, como afirma o professor a Bewãri Tembê na epígrafe acima. É o segundo momento do ritual de vida Tenetehara. “A Festa do mingau” reúne apenas os “parentes mais chegados” e acontece logo que as meninas menstruam. A partir desse instante, elas assumem mais responsabilidades.

A narrativa “como nasceram os botos”, descrita no início do primeiro capítulo, mostra alguns dos momentos, regras e proibições que recaem sobre a moça que acabou de menstruar.

Do início até o final do período menstrual, a menina é posta diante de diferentes desafios até comprovar que está pronta para assumir a responsabilidade de se tornar uma mulher. O ritual inicia-se, portanto, no momento em que ocorre a primeira menstruação, demarcando as mudanças no corpo da menina. É partir dali que ela passa a ser considerada como uma mulher Tenetehara⁴¹.

Para receber os ensinamentos que envolvem esse ritual, a menina precisa isolar-se em um “tucaia”, pequena casa de madeira, ou de palha. Ela também pode ficar em um quarto separada de todos da casa. Ainda assim, só quem pode entrar em contato com ela, durante esse período, é a mãe, a tia ou a avó.

É nesse momento de isolamento que a menina fica em silêncio, em um exercício de crescimento espiritual e em diálogo com os ancestrais. É nesse momento que a menina recebe orientações sobre sua vida como uma mulher Tenetehara e, assim, aprimora seus saberes, refina suas habilidades manuais para a feitura dos objetos culturais, os desenhos nas cuias e a amarração de penas de pássaros para o maracá. Nesse período, sua alimentação é leve, tanto que não pode comer comida ‘remosa’, alimentando-se de peixes sem “couro” ou de frango.

Ao final do seu primeiro ciclo menstrual, a menina é forçada a sair do local em que esteve por uma semana, devendo correr quatro voltas em torno de sua casa. Na sequência, precisa seguir em direção ao banheiro e não pode se deixar alcançar nesse percurso. Frequentemente, é um homem da família quem a persegue, sendo o tio ou pai um dos homens que participa dessa etapa.

A partir daí, a moça não sairá sozinha até que passe pelo Wyra’whaw, a “Festa do moqueado”, como ensina a narrativa citada, porque a moça poderá ser “encantada” ou acontecer-lhe algum mal. Após o banho, inicia-se o processo de preparação do mingau dela. É notável que a menstruação é um marcador que deixa a menina vulnerável, mas também um momento de formação e de aprendizado para que ela se torne uma mulher forte e valente.

No dia da preparação do mingau, a mãe, a tia, a avó e toda a comunidade envolvem-se no processo. Logo ao amanhecer, dividem-se em grupos para a retirada da mandioca do molho no rio, descascá-la, lavá-la e ralá-la para a obtenção da massa, que será a base para o mingau. Depois os grupos seguem para a derrubada de lenha e a preparação do fogo, uma das etapas mais demoradas do processo. Ocasão em que a moça, que vive seu ritual, deverá mostrar

⁴¹ Para mais informações, consultar: Ponte (2013).

que sabe fazer fogo. Somente a mãe, a tia e/ou a avó podem participar de todas as etapas quanto à preparação do mingau.

No dia da feitura do mingau, a mãe, a tia e/ou a avó também ficam com a responsabilidade do banho com a água do jenipapo no corpo da menina. Algumas mulheres mais velhas, pajés ou não, também podem banhá-la com jenipapo. O ritual acontece em uma pequena cobertura de palha, construída para essa ocasião, próximo à ramada e atravessa o dia todo, contando com a participação de poucas pessoas. Costumeiramente, são apenas os parentes mais próximos que acompanham as etapas desse processo, embora, ao final do dia, o número de parentes presentes no local aumente, porque eles também querem experimentar do mingau, um dos pratos prediletos dos Tenetehara.

No transcurso da realização da festa, a menina fica com o colo desnudo para receber as mensagens de cura, de boa vida e de felicidade dos ancestrais, devendo enfeitar-se com cordões de missangas, feitos por elas mesmas, que fazem parte do processo de aprendizado de concentração, paciência e agilidade. As miçangas, de modo geral, são brancas para atrair proteção e felicidade. O cordão deve ser longo para alcançar diversas voltas em torno de seu pescoço, de maneira que cada volta corresponde a mais sabedoria, felicidade e alegria em sua vida.

Mexer o mingau é responsabilidade da menina. O processo parece difícil para seus braços franzinos, porque o líquido fica bem pastoso e pesado após a mistura do arroz à massa. Em raras situações, as mulheres mais velhas (a mãe, a tia, ou a avó) também podem ajudar nesse momento. A mãe, a tia, ou a avó participam das etapas dessa festa desde as visitas à menina, durante a reclusão, depois ao longo da colheita da mandiocaba, passando pela ralação, preparo do fogo, e também ajudam a mexer a panela, bastante pesada.

Esse ritual é repleto de desafios para a menina, em razão da demora e dificuldade presentes em todo o processo de realização. Mesmo assim, ao final, a menina terá vivenciado uma das passagens mais significativas na vida de uma mulher Tenetehara. O mingau demora, pelo menos, oito horas para ficar pronto, e a menina deverá ficar em pé, mexer a panela e expor-se às altas temperaturas da brasa ardente. Em seguida, o mingau será distribuído entre os presentes, que darão sua opinião sobre a apresentação e o sabor do mingau.

Dentre as atividades práticas, que passarão por uma espécie de avaliação da comunidade, a menina não deverá deixar o mingau derramar na hora de servi-lo. Ela também não pode deixá-lo queimar durante o seu preparo, além disso o mingau deverá ter um sabor equilibrado nem doce demais, nem muito salobre.

Além do aprimoramento das habilidades domésticas, as meninas também passam, nesse dia de ritual, pelo preparo do seu corpo físico e espiritual para que se torne uma mulher Tenetehara. Para isso, são feitos remédios que a protegerão, cuidarão de sua aparência e desenvolverão responsabilidade, coragem e força. São remédios que a protegerão por toda a sua vida para que não fique com os cabelos brancos e não desenvolva doenças, como inflamações, miomas, ou “pedras nos seios”.

Para que a menina conquiste essa proteção, ela precisa passar por algumas etapas, como pisar na macaxeira quente, assim desenvolverá força e coragem. Mães, tias e/ou avós preparam beiju e colocam, ainda quente, na cabeça da menina para que a velhice demore a chegar para ela. As mais velhas passam o caldo de manicuera⁴² nos “peitos” e seios da menina como forma de evitar as “pedras”. As mais velhas também colocam o vapor do caldo de manicuera por debaixo da saia até que a quentura suba à vagina para evitar mioma.

No trecho a seguir, a liderança Kuza’í Tembé explica os principais processos que compõem o ritual do mingau. Ela apresenta o modo como se faz o mingau e enumera algumas etapas que atravessam o corpo da menina. A explicação da liderança resume o ritual de passagem da menina para mulher Tenetehara.

A festa do mingau é quando a menina se forma aí a família avisa a comunidade que vai ter o mingau dela. O mingau é um tipo de mandioca que a gente rala e faz o mingau só do caldo dela, só que essa mandioca é exclusivamente para fazer mingau, depois que a gente rala tudo, bota no fogo e mistura com arroz. A menina passa o dia inteiro mexendo o mingau até a tarde, ali no mingau a comunidade vê se a menina está pronta para assumir uma casa, porque ela não vai deixar o mingau derramar muito, vai ter remédio pra elas, vão pisar na batata quente, na macaxeira quente, vão botar beiju na cabeça delas, caldo de manicuera nos peitos, por debaixo da saia para que a quentura do caldo suba e não dar mioma nelas, ali ela está se aprontando para assumir uma casa (TEMBÉ, comunicação oral).

Kuza’í Tembé resume os significados da festa do mingau e seus efeitos no desenvolvimento de uma mulher Tenetehara. A explicação da liderança cultural ajuda a compreender as Figuras 69 a 73 que abrem este tópico e mostram alguns elementos, como o colar branco, necessários à realização do “mingau da Kuza Ta’í”, filha mais velha de Kuza’í e de Gecy Tembé. Assim, as imagens, dispostas em série, proporcionam uma narrativa imagética sobre esse acontecimento, visibilizando etapas da realização desse significativo momento da cultura Tenetehara.

As Figuras 69, 70 e 73 evidenciam momentos da pintura corporal com a tinta do jenipapo, em que a mãe e a tia repassam alguns saberes à menina, que atravessa seu ritual. Cada

⁴² Bebida fermentada feita a partir da mandiocaba.

detalhe das pinturas realizadas são significativos para os Tenetehara, como o desenho da estrela que atrai felicidade e abundância para a vida da menina. A Figura 71 mostra a Kuza Ta'í" mexendo a panela do mingau sobre o fogo a lenha, outra ocasião de grande aprendizado para a nova mulher Tembé, no tange ao desenvolvimento de habilidades com a alimentação de uma família. A Figura 72 evidencia a presença de parte da comunidade no preparo da mandiocaba, que servirá de base para a feitura do mingau da moça.

3.6.3 Wira'u-haw: "Festa do moqueado" ou a "Festa da menina moça"

Figura 74 – Festa do moqueado 2018 (A)



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

Figura 75 – Festa do moqueado 2018 (B)



Fonte: Arquivo da pesquisa de campo (2019).

O Wira'u-haw é a última parte do ritual de vida Tenetehara, trata-se da festa do casamento. A festa acontece para desejar felicidade e boa vida à nova família que está se formando. O Wira'u-haw abrange uma complexa rede de atividades, saberes e cooperação entre os indígenas. Para que o ritual aconteça efetivamente, é necessário realizar atividades como a elaboração de saias, cuias, maracás, capacetes e colares. Para que o ritual aconteça, deve-se, também, ter a caça de animais, como o mutum e o guariba.

Precisa, ainda, contar com elementos da mata, como o jenipapo, a envira, a cuia e a pena de pássaros, como a arara. No entanto, ao longo dos anos, os Tembé de algumas aldeias, como os moradores da aldeia Sede, observam que muitos animais fugiram de suas matas, assim como algumas plantas ficaram mais raras no local. Desse modo, eles enfrentam dificuldade para encontrar esses materiais na mata, os quais são imprescindíveis à realização desse ritual. Caso eles desapareçam totalmente, parte dos conhecimentos ancestrais também desaparecerão.

Numa perspectiva de (re)existência, diante da escassez, eles ressignificam alguns elementos ao comprar, de aldeias mais distantes, elementos, como a pena, a palha e as missangas. Por essas dificuldades, eles precisam, muitas vezes, até mesmo adquirir produtos como o “capacete” (cocar), já confeccionados. Essa escassez de material é atribuída a incêndios e frequentes ataques de madeireiros e invasores em suas matas. Algumas lideranças afirmam que: “Nossa luta é constante contra o desmatamento, a poluição de nossos rios. O ritual do moqueado atravessa a história Tenetehara e ajuda a mostrar que nossa cultura resiste”.

A “Festa do moqueado”, ou “Festa da menina moça” (Figuras 74 e 75), deve ser de responsabilidade da aldeia realizadora, que oferece abrigo e comida aos parentes convidados. A festa precisa ter uma infraestrutura para receber muitos parentes que vivem em outras aldeias. A aldeia, portanto, necessita disponibilizar alimentação, alojamento e uma cozinha com capacidade para o preparo de comida ao longo dos três dias de festa.

Atualmente, a festa da menina moça acontece uma vez por ano, restringe-se a essa periodicidade em virtude de uma série de dificuldades, como a escassez da caça e do custo alto dessa produção. O mais indicado é que a festa coincida com o final do período chuvoso, ou seja, maio ou abril, uma vez que o céu fica mais bonito e cheios de estrelas “para que os casamentos e as vidas dessas meninas e meninos sejam iluminadas e limpas como este céu” (NEVES; CARDOSO, 2015, p. 63).

Cada detalhe dessa festividade deve ser muito bem elaborada para que o acontecimento tenha o melhor resultado. As atividades que envolvem sua feitura são demoradas, minuciosas e feitas de modo artesanal, envolvendo, praticamente, todos os moradores da aldeia. Englobam a caça, a retirada e o tratamento de palha e de cuias da mata, preparo de cigarros, de bebidas, dos

maracás, amarração de penas e desenhos em cada instrumento musical e cuia. Além disso produção da comida, capinagem, providência de lenha para o fogo do moquém e para a fogueira. Tudo isso demora e demanda muito tempo, organização, liderança e atenção.

A festa transcorre ao longo de sete dias, a contar da saída de um grupo de caçadores. Enquanto os homens estão na mata, algumas mulheres e homens começam a cantoria e a arrumação da ramada com cuias, maracás e saias. O período de realização desse ritual é, nos dias atuais, para os Tenetehara, um dos maiores acontecimentos culturais, tornando-se bastante famoso no estado.

Uma das responsáveis pela divulgação desse ritual foi a capitã Verônica Tembé, que comandava comitivas de parentes para dançar e cantar em feiras e congressos em Belém e, assim, reafirmar a presença dos Tenetehara no estado. A festa tornou-se, portanto, uma referência da cultura Tenetehara e uma atividade política de negociação, afirmação e de “comprovação” de sua identidade como indígenas, perseguidos e acusados de não serem mais indígenas, como demonstrado em seções anteriores.

O alcance desse acontecimento, em diferentes regiões da Amazônia, assim como informações distorcidas, publicadas em jornais e/ou informações superficiais dispostas em trabalhos acadêmicos, proporcionaram-lhe fama e confunde os não indígenas, fazendo-os achar que esse é o único ritual praticado entre os Tenetehara. A festa do moqueado é também um ritual que prepara as meninas e os meninos para a vida adulta.

A menina precisa ter tido sua primeira menstruação e ter vivido o “ritual do mingau da moça” para poder participar do Wira’u-haw. Enquanto o menino deve apresentar mudanças no tom de voz para poder participar do Wira’u-haw. Todas as etapas que completam o ritual são formadas pela cosmologia Tenetehara, repletas de nuances e beleza. Durante todo o período do ritual, as meninas e os meninos não podem sair sozinhos para que nenhum mal lhes aconteça. Eles são acompanhados pelas mães, tias ou avós.

A preparação para a festa acarreta várias etapas, tanto que, no primeiro momento, as meninas têm o corpo completamente banhados com a água do jenipapo, ao passo que os meninos usam uma pintura na metade do rosto, cobrindo o queixo e o contorno da boca, e trazem, no dorso, o grafismo da lua em transformação para marcar os momentos de transição da vida. “Por isso os rituais devem acontecer quando a lua está crescendo, para que sua energia dê sorte ao casal. O desenho, não traz a lua cheia. A vida se encarregará de completá-la”⁴³.

⁴³ Op. cit. p. 67.

A festa do moqueado está associada à cosmologia e à história que abre este capítulo, que delinea entre outras questões culturais, a força, a coragem e a bravura da mulher Tenetehara como se pode verificar na citação a seguir.

As mulheres têm grande liderança e força entre os Tembé. D. Célia, capitoa da aldeia Teko-haw Ka'a pitehar, refere que veio da onça a força adquirida pelas mulheres, e associa ao ritual do wira'u-haw a incorporação desses atributos como coragem e bravura, dizendo que é a mulher “quem dá a direção”, pois, são elas que dão força aos homens. Homens e mulheres da aldeia aprendem desde cedo a constituírem-se em relação constante com diversos seres que compõem a cosmologia Tembé, por isso, tornar-se homem ou mulher é também construir relação instável entre o mundo das karuwar(s) e dos indivíduos Tembé (PONTE; AMORAS; SILVA, 2022, p. 46).

Após o retorno dos caçadores, a festa ganha novos contornos, e a brincadeira fica mais animada. Nessa etapa, meninas e meninos, que estão com as pinturas de jenipapo bem acentuadas, passam a inserir outras vestimentas. As meninas colocam a saia de tecido na cor branca ou vermelha, e os meninos usam *shorts* vermelho e, por cima deles, colocam a saia de envira. As meninas também recebem colares coloridos. As mães das meninas ensinam suas filhas a fazer seus próprios colares, quanto mais colares mais proteção e aprendizados de vida a menina terá.

Depois dessas etapas de embelezamento e de proteção, as meninas também têm seus cabelos cortados pelo cacique, que os enfeitam com longos capacetes coloridos, feitos com penas de arara. Os meninos também usam enfeites com pena de arara na cabeça. Na sequência, eles formam duplas e passam a dançar durante o dia e parte da noite. A aldeia também é convidada a participar da alegria junto com eles.

A cantoria dura três dias com pequenos intervalos, mas a música e a dança não podem parar por muito tempo. No último dia da festa, as meninas e os meninos estão “preparados”, e a comunidade também se enfeita para ficar bonita como os novos casais. Nesse dia, surge um participante diferente para trazer animação e ludicidade à festa: o macaco guariba assado de corpo inteiro é enfeitado para ficar engraçado e provocar o riso nas meninas e meninos, que, de modo algum, podem rir durante toda a realização do ritual para mostrar que estão preparados para assumir a vida adulta. Um indígena é escolhido entre os moradores para se enfeitar de modo engraçado e dançar com o guariba e, assim, tirar sorrisos dos visitantes.

Em outra parte da festa, as meninas distribuem bolinhos de paçoca de carne, feitos com a mistura de caça, como o porcão do mato e farinha de mandioca para os convidados. O prato é muito saboroso e pode ser comparado às carnes defumadas, que são expostas à fumaça de queima de lenha. A partir desse momento, as meninas e os meninos poderão alimentar-se de

caça. Para o encerramento da festa, meninas, meninos e demais indígenas da TIARG presentes enlaçam os braços, formando uma grande rede de pessoas, chamada de “rabo de arraia”, juntos cantam e arrastam seus corpos para frente e para trás.

À noite, parte das danças e cantorias acontece fora da ramada, porque o clima está mais frio, podendo, então, ficar mais próximo a uma grande fogueira, que ajuda a iluminar a noite e aquecer o corpo, uma das práticas mais apreciadas pelos Tembé. Enquanto isso, as meninas e os meninos descansam um pouco, em suas redes, para retomar o ritual antes de o sol nascer.

Alguns convidados também podem atar suas redes na ramada e participar mais de perto desse momento da festa. Instantes inesquecíveis de rara beleza, iluminados pelo clarão da fogueira e pelos lençóis de estrelas, que parecem transcender a linha do horizonte, completando-se ao som do maracá, das vozes e das pisadas no chão. E desse modo, a festa atravessa a madrugada e as memórias dos participantes.

As festas acontecem na ramada, que fica compartimentada: uma parte dela fica reservada para os cantores e pajés, que empunham seus maracás e também consomem bastante cigarro de tawari durante todo o ritual. O cigarro de tawari tem a dupla função: proteger e atrair os caroara, que podem chegar a qualquer momento. São os pajés que controlam esse processo com rezas e a palha do tawari amarada à cabeça ou ao braço.

A chegada dos caroara causa certa euforia, porque são os ancestrais que estão com saudade das brincadeiras e trazem mais alegria, mas também “malinam” o corpo de quem pega caroara. Muitos afirmam terem ficado doloridos ao longo de muitos dias depois de pegar caroara. Outros ficam doentes e precisam da ajuda do pajé. Algumas pessoas afirmam que a festa sem caroara não é uma festa boa.

É preciso ter o corpo fechado para não pegar caroara, ter um pedaço da fibra do tawari também pode ajudar a afastá-los. Há também alguém responsável por jogar incenso e, assim, afugentar os caroara que entram e saem da ramada por uma das portas deixadas apenas para eles. Costumeiramente, são as mulheres quem mais pegam os caroara. Elas soltam os cabelos e jogam-nos sobre o rosto, o qual fica meio sem coordenação, e precisam de apoio para não cair ao chão, como se imitassem um desmaio.

A chegada dos caroara ocorre, geralmente, quando todos cantam e dançam, formando círculos, em que os pajés permanecem no centro, depois há outros círculos mais abertos de cantores, de mulheres cantoras e depois da comunidade. As pessoas que pegam caroara dançam e pulam forte, querem brincar, mas os pajés não deixam ficar no corpo por muito tempo para não maltratar tanto a pessoa. São momentos de muita emoção e euforia.

É possível sentir a energia vibrante no ambiente, há visitantes que choram e também podem ser tomados pelos caroara. Algumas crianças também podem pegar caroara. Pude observar uma garotinha de 3 anos, mais ou menos, dormindo profundamente, mesmo com todo o barulho que fazia no local. Depois da festa, comentei com seu pai sobre o assunto, ao que ele afirmou que estava com “pena” de sua filha, porque ela estava com caroara.

A chegada dos ancestrais, na forma de caroara, é um momento de muito aprendizado, dado que é também um elo de comunicação com o universo dos encantados, um caminho de saberes. No tocante a esse aspecto, pude observar uma mulher muito tímida no seu cotidiano, com a qual tive contato próximo, que ela pegou caroara em uma das festas do moqueado, de tal forma que ela mudou bastante no seu cotidiano, passando a se mostrar mais falante, mais confiante e amadurecida.

Nessa observação, constatei que a presença dos caroara tem a ver também com a capacidade de controle do pajé, uma pessoa imprescindível nesse ritual, na medida em que é ele um dos fios de contato com o universo dos encantados. “Jogar” caroara significa controlar o universo, significa trazer de volta o ancestral para brincar com ele e com a comunidade.

Jogar caroara forte pode medir, ainda, o nível de força e controle daquele pajé. Desse modo, suponho que o termo local “brincadeira”, utilizado para identificar a “Festa do moqueado”, esteja relacionado a esse processo de jogar caroara e controlar o tempo de sua permanência na festa e no corpo de quem “pega”.



A história do Jenipapo⁴⁴

Zekwehe Zekwehe, no tempo dos nossos ancestrais, os Tenetehara, o jenipapo era um homem. Mas ele não era um homem comum, pois tinha poderes mágicos. Ele mudava a vida das pessoas. Quando morreu, ele se transformou na árvore de jenipapo.

Por causa do seu poder transformador, os Tenetehara passaram a usar a pintura corporal de jenipapo nos seus rituais de vida. Os grafismos pretos ajudam na passagem para a vida adulta

Algumas pessoas desmaiam, quando são pintadas e apenas na segunda vez em que se pintam ficam bem, mas se a pessoa desmaiar de novo, não se deve insistir, porque existe algum problema espiritual e a pessoa pode não aguentar a pintura. Nem todos, no entanto, podem usar a pintura de jenipapo, mulheres menstruadas e pessoas com problemas espirituais não devem usá-la.

Zahy, desde que foi para o céu, não gosta das moças menstruadas. Se elas insistirem em se pintar, quando ele está muito perto da terra, elas podem passar muito mal.

⁴⁴ Neves e Cardoso (2015).

Figura 76 – O menino e o açazeiro



Fotografia Kuza'í Tembê (2019).

4 CAPÍTULO IV

4.1 Costuras teóricas sobre a temática indígena e suas dimensões históricas

“Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam”

Carta de Pero Vaz de Caminha

Neste capítulo, farei algumas reflexões a partir dos conceitos de colonialidade do olhar e de dispositivo colonial. Para isso, apresentarei algumas materialidades que inscrevem o corpo indígena em lugares de subalternidade e de preconceito. No decorrer do capítulo, também mostrarei imagens que evidenciam a luta e a (re)existência enfrentada historicamente por indígenas mulheres na defesa pela vida e pela garantia de seus direitos.

Imagens que se contrapõem os diferentes discursos de brancos que tentam situá-los como selvagens ou como exóticos. No limiar dessas colocações, o capítulo propõe, ainda, uma reflexão sobre o olhar da cacica Célia Tembê sobre sua identidade como mulher Tembê com base em sua imagem na fotografia.

A condição em que os povos indígenas vivem, atualmente no Brasil, é marcada por uma série de desrespeito aos direitos humanos e às leis que garantem suas terras, como Território ancestral. Em relação às mulheres, esse processo de desrespeito, silenciamento e de apagamento encontra um lugar, igualmente, dramático no contexto histórico de grande parte desses Povos.

As mulheres, em geral, passam pelos mesmos conflitos estruturantes que seus povos viveram e, muitas vezes, precisam também negociar, internamente, os direitos nas decisões políticas de suas aldeias e na organização das leis no interior de suas comunidades. Muitas indígenas mulheres foram estupradas e assassinadas. Outras mulheres foram obrigadas a se casar com o “branco”, algumas até foram “presas pelo laço”. As mudanças aconteceram, e o movimento de mulheres tem se fortalecido. De tal modo que a história tem seguido novos rumos e, portanto, a presença de lideranças indígenas, em espaços públicos de visibilidade, tem avançado a luta por respeito e reconhecimento das indígenas mulheres no País.

A expressão “mulher indígena”, assim como a palavra “índia”, deve ser problematizada e questionada, porque não existe uma singularidade. Tal noção pode, inclusive, contribuir para a construção de uma ideia homogeneizadora sobre a mulher indígena. É impossível conceber-se uma definição específica sobre mulher que dê conta da diversidade de mulheres, visto que não há definição que caiba em todos os códigos sociais.

Isso poderia ser aplicado, talvez, em uma perspectiva biológica, mas as relações sociais ultrapassam esses parâmetros. A pesquisadora Judith Butler (2010) ajuda a pensar a diversidade no contexto das identidades, enquanto Simone de Beauvoir ([1949]; 2016), na década de 1940, acreditava ser a identidade feminina uma construção social: “não se nasce mulher, torna-se mulher”.

Cada Povo Indígena possui uma definição do que é ser mulher, a qual deve ser respeitada. Creio, igualmente, que cabe retomar a reflexão de Putyra Sacuema (2022), pontuada anteriormente, posto que a autora discute que, antes de ser mulher, elas são indígenas, Indígenas Mulheres. Essa forma de pensar o feminino indígena muda perspectivas e definições ocidentais impostas historicamente sobre mulher, deste modo é mais acertado pensar na pluralidade como instrumento político, já que elas falam de lugares diferentes, com suas línguas e cosmologias próprias.

Segundo América Tembé⁴⁵, uma mulher Tembé é uma mulher guerreira, uma mulher forte, que trabalha na roça, estuda, ajuda a família e é guardiã da cultura. Para Kreuzza Krahô (2017), “o Sol ensinou à mulher-cabaça que, para fazer os resguardos, elas devem usar raízes, cascas e folhas de plantas do cerrado. É uma sabedoria feminina: as mulheres mantêm vivas na aldeia as práticas de resguardo e cuidados com o corpo, elas têm essa memória”. Alessandra Manchineri define que: “nunca fomos o sexo frágil: somos as colunas de luta e resistência”.

Cada conceito exposto requer uma análise específica, cuidadosa, uma vez que eles nascem em Territórios diferentes e estruturam-se alicerçados na história de cada povo. O ponto convergente é que são expressões utilizadas por indígenas mulheres, que tiveram trajetórias políticas semelhantes, a partir das intervenções institucionais em seus Territórios.

Observa-se, ainda, que as falas atravessam uma postura de luta por direitos e dignidade, de maneira que a identidade simbólica da guerreira aparece conforme citado no primeiro capítulo. As falas convergem para uma discussão coletiva, que mantém o Território como o centro da vida, a qual necessita ser preservada, isso porque os corpos indígenas são, ao mesmo tempo, a parte e o todo diante da completude do que significa um Território indígena.

Atualmente, no Brasil, há mais de 305 Povos Indígenas, que escrevem suas histórias singulares, sendo bem possível que existam 305 concepções diferentes sobre o que é ser mulher. Tais concepções ainda podem variar de acordo com a geração e com a condição social em que cada Povo vive. É preciso, então, compreender essa pluralidade. Urge compreender e

⁴⁵ Dado oral.

reconhecer as mulheres que vivem e fazem a Amazônia, uma vez que esse reconhecimento é decisivo para a elaboração de ações afirmativas que lhes acolha.

É necessário dissolver a imagem da mulher branca imposta às aldeias por meio dos sofisticados dispositivos coloniais que se atualizam, seja em discursos midiáticos, seja na obra de arte, seja no cotidiano de indígenas nas cidades.

A colonização da América Latina foi instituída por homens brancos europeus, e a história dessa colonização foi escrita por eles. Ainda que todo esse Território fosse habitado, os acontecimentos locais foram ignorados e muitas histórias ficaram de fora dos registros oficiais, sobressaindo-se apenas uma versão homogeneizadora e preconceituosa sobre os povos indígenas, que se atualiza nos dias atuais.

Amparada na teoria da colonialidade, que discutimos ao longo desta tese, podemos classificar essa construção histórica sobre o indígena, na América Latina, como colonização do olhar a partir de uma matriz europeia, que utiliza dispositivos coloniais para controlar e silenciar suas histórias. A desconfiguração da imagem, construída ao longo dos séculos, tornou-se uma das frentes de luta dos povos indígenas, porquanto é uma das bases estruturantes de suas identidades para defender seus direitos “no mundo dos brancos”.

A imagem construída sobre o indígena tem uma base europeia, e essa imagem pode ser encontrada em documentos, desenhos, pinturas e relatos elaborados por viajantes, como a carta de Pero Vaz de Caminha, endereçada ao rei de Portugal D. Manuel I, datada de 1500, para comunicar-lhe “o descobrimento das novas terras”. A carta é considerada um dos primeiros documentos sobre esse território, no período colonial, embora tenhamos atravessado séculos que nos distanciam desse período, a ideia central do registro feito por Caminha ainda está presente em diferentes discursos, como tentaremos pontuar mais adiante.

Conforme o fragmento do conteúdo, mostrado na epígrafe que abre este tópico, observa-se que o autor ressalta aspectos físicos e morais das mulheres vistas por ele, com ênfase em partes íntimas de seus corpos, que estariam expostas. Não há referência a corpos de homens vistos pelo autor nesse trecho do texto. Por que, nesse período, o interesse pelo corpo da indígena mulher sobressaia nesses relatos?

Em relação às representações reproduzidas sobre indígenas nesse período, é possível notar que elas seguiam uma ordem de homogeneização e de exotização dos povos indígenas. Frequentemente, apareciam nesses primeiros registros textuais ou visuais como exóticos, em razão de andarem despidos. Ao mesmo tempo, as referências icônicas para essas construções, quase sempre, tinham como base a indumentária e a pose europeia “civilizada”, encontradas nas pinturas barrocas da época.

Esse emaranhado discursivo dita as normas, cria matrizes sobre os sujeitos e os inscrevem numa ordem atrelada ao momento histórico, ora visibilizada, ora silenciada, que se atualiza no mundo contemporâneo nos livros didáticos, ou na *internet*. Foucault (2012) ajuda a perceber um nó que as ligam numa rede de memórias ao encontrá-las nesses diferentes e longínquos espaços. A ideia aqui é, portanto, apresentar algumas imagens que constroem narrativas sobre o corpo da indígena e possibilitam reflexões sobre a construção histórica sobre povos indígenas.

Para uma melhor apresentação desse argumento, trarei, a seguir, algumas representações produzidas em diferentes suportes técnicos, como pinturas, desenhos, etnografia, letra de música e fotografias e em diferentes temporalidades, mas que visibilizam um discurso recorrente sobre a identidade de indígenas mulheres, como veremos. A pintura a ser analisada, nos próximos parágrafos (Figura 77), por exemplo, “Índia Tapuia em Recife, PE”, foi produzida por Albert Eckhout por volta de 1641 e exposta em tamanho real (265 × 157 cm), cujo principal objetivo era mostrar o modo de vida de uma mulher indígena brasileira.

No entanto, a imagem traz poucos elementos que relacionem à mulher retratada na tela como uma mulher indígena brasileira. Os elementos visuais, utilizados na imagem, representam, antes, o olhar e o lugar de fala do artista, um sujeito construído historicamente, que traduziu, por meio da pintura aqui estudada, a ideologia de sua época sobre povos indígenas. Para complementar a análise, vale considerar também o tamanho do quadro concebido à época, na medida em que reforça o discurso imagético registrado na pintura.

Em uma leitura semiológica, o pensador Jean Jacques Courtine (2011) indica a observação dos detalhes de uma imagem e dos indícios, que deixa ver, para se chegar a uma análise mais geral sobre os discursos que ela pode construir. Nesse contexto, observa-se que o espaço reproduzido, na imagem analisada, aproxima-se da ideia do que seria um ambiente “natural”, dado que conta com a presença de pequenos animais, pedras, areia e plantas.

A imagem, no entanto, constrói-se também de elementos presentes na cultura ocidental, representados nas pinturas renascentistas e barrocas, que circularam nessa época, cujo apelo central era impor uma ideia de “realidade”, ao reproduzir o comportamento da sociedade europeia, a monarquia, os santos católicos e os loucos.

O movimento do corpo da mulher, que aparece na pintura, o braço esquerdo sobre o ventre, traduzem uma corporeidade marcada nos trabalhos artísticos desse momento vivido na Europa, que, de certa maneira, atualiza-se até os dias de hoje. Ao se observar a imagem, deparamo-nos, imediatamente, com o corpo da mulher posicionado no centro do quadro. Ela traz uma expressão facial, assim como todo o corpo, relacionada a uma estética religiosa,

encontrada, frequentemente, nas imagens das santas católicas, reproduzidas em diferentes técnicas, como as pinturas e as esculturas.

Figura 77 – Índia Tapuia



Fonte: Albert Chout (1610-65)⁴⁶.

Em uma segunda observação dessa mesma obra, percebe-se a existência de outros ícones que conferem à mulher retratada aspectos da cultura ocidental, cruzando-se com ideias de moral e de comportamento, disseminados por discursos religiosos e jurídicos, reforçando as primeiras construções identitárias sobre o que é ser uma mulher indígena no “novo mundo”.

Contraditoriamente, o cesto de palha e uma vasilha, que parece ser de argila, são os poucos elementos, trazidos pela imagem, que relacionam a mulher a um povo indígena. As sandálias, a genitália encoberta por folhas e os pedaços do que seriam de um corpo humano, carregados na mão direita e no cesto, pendurado à cabeça, conferem-lhe uma ideia eurocêntrica e exótica de que os povos indígenas eram selvagens e que comiam gente. Uma ideia reforçada, por exemplo, em outras imagens e em textos literários.

As pinturas corporais, práticas até hoje utilizadas pela maioria dos Povos Indígenas como marca identitária, sobretudo, como elo de comunicação com suas ancestralidades, não aparecem na imagem. Os grafismos corporais, possivelmente, destacariam as subjetividades da

⁴⁶ Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/imagensindios.html>.

mulher representada na pintura. Como exemplo dessa relação, podemos relembrar a significativa presença do grafismo à base de jenipapo entre os Tenetehara da TIARG. Uma prática apreendida com os ancestrais e que atravessa séculos até a contemporaneidade. Nesse sentido, a pretensão aqui é observar que o exemplo discutido faz parte de uma rede de memória que, embora tenha sido posta em circulação há muito tempo, ainda tenta mantê-la atualizada na contemporaneidade.

Para Célia Xakriabá, os grafismos indígenas são escritos ancestrais que dão vida e fortalecem os corpos indígenas, mas é preciso enxergar profundamente o significado dessas imagens, o que para ela são traje-histórias.

Aquilo que trazemos como marca talvez mais significativa vem em tonalidade escura por meio da pintura, do jenipapo e urucum, é elemento que vai penetrando, formando desenhos, como se estivesse tecendo rede; preenchendo os espaços do corpo e dando vida. As pinturas que nos fortalecem e embelezam lembram que o sentido profundo está no que às vezes não se explica e que nem todos poderão compreender. Está na espiritualidade de receber, não apenas como dever. Assim vemos nas entrelinhas do saber diante do “olhar”, onde muitos veem e poucos “enxergam”. Uma vez que esse enxergar exige tomar consciência e ver além. E a partir daí esmiuçar o que se passa é como ver o interior de alguém. Pois muitos falam, mas as raízes precisam se fincar, na voz de guerreiros, de um povo que não se cansa de lutar, que aprendeu na prática o significado da resiliência. O que comecei a descrever é oculto para os que ainda não conseguiram enxergar, é um convite a retirar a venda dos olhos, e compreender os limites da ressignificação que entoam a cultura e as traje-histórias (XAKRIABÁ, 2018, p. 61).

Para a autora, os grafismos são traje-histórias, conceito permeado por um conjunto de significados, que têm a ver com a identidade de cada povo e com as representações que cada povo destaca em sua cultura. O conceito de Xakriabá evidencia que as pinturas são vestimentas cheias de histórias e de identidade, portanto, distanciam-se da maneira como a maioria dos “brancos” interpretam o corpo indígena. “A pintura veste, re-veste e nos faz sentir que temos um lugar de pertença no território do corpo” (XAKRIABÁ, 2018, p. 65).

Para os Tenetehara, a pintura corporal da meia-lua, por exemplo, traz elementos cosmológicos que estão além do visível. O grafismo da meia-lua é parte da cultura Tenetehara e busca absorver as belezas e as alegrias que a lua emana para o corpo de quem o veste, é mais indicada para o uso dos mais novos, porque estão iniciando a vida. Desse modo, é possível dizer que a pintura de jenipapo conecta o corpo indígena ao universo.

O corpo “desnudo” é um elemento recorrente nos discursos que se referem à indígena mulher, e os desdobramentos dessa ideia desconsideram as singularidades das mulheres retratadas e a cosmologia indígena de perceber que estar sem roupas ocidentais, isso não

significa para muitos grupos, necessariamente, estar despido. As pinturas corporais “substituem” as roupas, que estão para além de simples vestimentas.

Segundo Kuza’í, as pinturas corporais os transformam em guerreiras e guerreiros. Para os Tenetehara, pintar-se de guerra significa estar investido de força para guerrear e transformar-se em outra pessoa, investida de poderes. Atualmente, os Tenetehara negociam com os políticos sobre suas demandas mais urgentes, como a saúde e o direito à terra em língua portuguesa, mas também negociam suas identidades indígenas a partir da forma como estão vestidos.

Como na situação vivenciada pela capitoa Célia Tembé, que se apresenta, em algumas situações, com suas pinturas e com suas saias de envira. Para ela, tirar o vestido e colocar a saia é se investir de sua ancestralidade, é reunir a força das mulheres Tenetehara por meio do seu corpo. No próximo tópico, falarei mais detalhadamente sobre esse assunto.

A Figura 78 refere-se à indígena mulher da Amazônia. Trata-se de uma imagem produzida pelo fotógrafo português, Augusto Fidanza, nos primeiros anos do surgimento da fotografia. Fidanza estabeleceu-se na região desde o período de efervescência da economia a partir da comercialização da borracha. Sua empresa de fotografia permaneceu, em Belém e em Manaus, por cerca de 100 anos.

Em uma breve comparação entre a pintura de Eckhout e a fotografia de Fidanza, enumeramos os seguintes pontos: as imagens foram elaboradas por artistas estrangeiros; produzidas em diferentes momentos históricos e em diferentes processos e concepções técnicas; mas foram imagens que circularam na Europa ainda no século XIX e início do século XX. Apesar das diferenças técnicas e temporais, enquadram-se em uma ordem visual, uma vez que retratam indígenas mulheres de maneira exótica, enfatizando seus corpos “desnudos”. Enredadas numa ordem sobre o que significa ser uma indígena mulher sob a perspectiva de um olhar de homens brancos.

Figura 78 – Índia do Pará



Fotografia: Augusto Fianza.

Muitos enunciados, tanto verbais quanto visuais, eram elaborados, a partir de terceiros, sem vínculos afetivos ou culturais com o Brasil. Em algumas situações, eram produzidos por artistas que sequer tinham visitado o Brasil. A maioria dessas narrativas eram esvaziadas de qualquer interpretação das moradoras locais ao se verem diante dos estrangeiros recém-chegados.

A visão sobre esses povos causava ruídos e distorções nas descrições e/ou interpretações, que, de algum modo, continua presente nos dias atuais. Os códigos culturais europeus, que identificavam as civilizações indígenas, eram contaminados por um olhar civilizador, que desconsiderava a complexidade desses Povos e, portanto, pautado em uma noção de colonialidade.

Seguindo essa perspectiva, em uma breve análise, pode-se dizer que houve uma construção de colonialidade no olhar, no modo de ver, perceber e representar, historicamente, os povos indígenas, marcada por uma ocidentalidade, que se atualiza até os nossos dias. Essa maneira de ver o outro pode estar relacionada ao processo de europeização, sofrido desde a invasão colonial.

Essa colonialidade, presente no campo visual, pode ser um desdobramento da colonialidade do poder, defendida por Arturo Escobar (2003, p. 62): “Colonialidad del poder un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la Conquista, que, articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos”. As representações associadas a povos indígenas estão inseridas, desse modo, em um processo de colonização que desvaloriza suas identidades como um dos dispositivos que contribui para o crescimento do capital.

A imposição de uma língua única, uma religião, é traço forte dessa colonialidade, visto que, quando se pensa na questão da divisão do trabalho, a partir do sistema capitalista, por exemplo, aparece, enfim, a hierarquização da sociedade industrial por meio de raça, gênero e classe, tentando encontrar um lugar de subalternidade para os Povos indígenas. Perspectiva em que a ideia de raça, por exemplo, surge apenas a partir da chegada dos europeus nas Américas. Segundo Anibal Quijano (2005, p. 2): “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”.

Esse esquadramento geográfico, social, político e econômico foi estipulado sob o viés de uma “superioridade” imposta pelo poder colonizador, que, para alcançar refinamento, usou de diferentes e poderosas estratégias de dominação, controle e de poder, que penetrou e, de alguma maneira, permanece fortemente impregnado no pensamento e na vida latino-americana.

Nessa perspectiva de se pensar a raça sob o aspecto de inferiorização, tão explorado historicamente, podemos afirmar que o racismo é a base que sustenta a ideia de dominação e imposição de uma força colonizadora sobre os povos indígenas e que se faz presente nos dias atuais, sobretudo, em um momento que as estratégias capitalistas solidificam-se globalmente.

Em relação ao gênero mais especificamente, essa relação de dominação vem atrelada ao patriarcado, em que as mulheres estiveram e ainda estão expostas a uma matriz cristã. Isso porque, historicamente, os homens brancos estiveram à frente das decisões políticas. Para Arturo Escobar (2003, p. 72), “que las mujeres sean otro en relación con los hombres – y ciertamente tratadas como tales por las falocéntricas ciencias sociales y humanas – debe tener consecuencias para una perspectiva centrada precisamente en la exterioridad y diferencia”.

Para pensar essa análise, a partir das (re)existências, acreditamos que os estudos sobre subjetividades, desenvolvidos por Michel Foucault (2012), também podem ser úteis, uma vez que as subjetividades dos sujeitos são heterogêneas, mas também são construídas em discursos que circulam em diferentes momentos da história e tornam-se verdades sobre as pessoas.

Isso pode ser observado nos discursos recorrentes que circulam, na sociedade ocidental, sobre indígenas, como vimos acima. Eles são vistos como exóticos, violentos e selvagens. Tais estereótipos foram, paulatinamente, institucionalizados a partir de certos olhares e de relações de poder, que aparecem nas instituições jurídicas e religiosas, assim como também na imprensa, nas artes e nas imagens. Todos estes lugares são reconhecidos como representações de discursos verdadeiros e inserem uma ordem discursiva sobre aquele assunto e sobre aquele grupo de pessoas em determinados contextos históricos.

Hoje, a história dessas mulheres e de seus Povos se inscreve nas histórias de (re)existências e de lutas pelo direito à diferença nessa nossa tão fraturada América Latina. Elas não reivindicam somente direito de igualdade de fala e decisões políticas entre mulheres e homens. Elas lutam por um coletivo, pela preservação de suas terras, de suas culturas e das histórias de seus povos. Lutam pela garantia de terem os rios limpos e os peixes vivos para alimentar seus filhos.

A trajetória de mulheres, como Verônica ou Célia Tembé, marcou, e ainda marca, momentos singulares na história recente dos Tenetehara, em suas lutas nas aldeias pela manutenção da língua e da cultura ou na cidade em negociações políticas por melhorias na saúde indígena, ou na garantia do Território como patrimônio Tenetehara. A história dessas mulheres Tembé está na mesma linha de ação das valentes Ana Terra Yawalapiti, que enfrentou militares em 2017 (Figura 79) e de Tuíra Kayapó (Figura 80), que não se intimidou diante da ameaça de destruição de sua casa e apontou um facão para o então presidente da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes, durante o anúncio da implantação do projeto Belo Monte.

Sua ação, naquele momento, teve uma conotação política, mas era sua forma de se mostrar contra a imposição governamental no seu Território e contra a instalação da hidrelétrica de Belo Monte, que tem alterado a biodiversidade da área atingida pela barragem e ameaça a vida e o futuro do seu povo. Numa perspectiva colonial e de gênero, poder-se-ia interpretar a ação de Tuíra Kayapó como uma atitude masculina, uma vez que o modelo imposto e generalizado, em nossa sociedade ocidental sobre indígenas mulheres, é a imagem da mulher selvagem, despida, descrita na epígrafe que abre este capítulo.

Com base na fotografia e na entrevista que a Tuíra cedeu-me em 2017, posso asseverar que sua ação, diante do representante do governo naquela reunião, pode ser vista também como uma maneira de dizer que é forte, é uma mulher e não tem medo de enfrentar o governo para defender sua terra e a vida dos seus filhos e do seu povo.

Desde aquele acontecimento, a fotografia tornou-se um marco da luta indígena no Brasil e atualiza a coragem e a determinação de uma mulher diante de práticas coloniais que subjagam

seu povo. Uma imagem que se tornou uma referência para a história da fotografia nacional e internacional. Uma imagem fotográfica que se transformou em um monumento para a história da luta dos povos indígenas, tornando-se modelo para diversas manifestações de mulheres nas ruas e na *internet*, por meio das redes sociais.

Para um melhor aprimoramento do argumento acima exposto, antes de apresentar a histórica fotografia citada, trago, a seguir, um pequeno trecho da fala de Tuíra Kayapó concedido, especialmente, para esta pesquisa, em que enfatiza sua indignação contra as ações unilaterais do governo e reafirma sua condição de defensora dos direitos do seu povo e de todos os demais Povos Indígenas hoje. A voz da guerreira Tuíra evidencia as ações de colonialidade presentes ainda hoje em relação aos Povos Indígenas brasileiros:

É importante falar que eu era muito nova, quando pensei que ia começar a lutar para defender o futuro das crianças, das mulheres e dos homens e até a nossa floresta, nosso rio. E tudo que possa ser destruído. Essa é minha luta. É para evitar que destruam nossas terras, destruir a nossa população. É assim que eu sou defensora. Eu apontei o facão para o presidente da Eletronorte, porque não foi comunicado, não foi consultado para nós o que queriam fazer nas nossas terras. Quando eu soube, eu não gostei. E já apontei o facão outras vezes para autoridades do governo, porque o governo mente. Eles fazem o plano dele, querendo fazer da conta dele, mas nós estamos na terra. Tem que consultar a gente. Por isso que eu fiz aquilo, porque eu não gostei. Eu tenho coragem né? Eu não tenho medo de ninguém por isso apontei a facão para o presidente da Eletronorte. Eu não sei onde o governo nasceu. Mas quem veio primeiro foram os índios. Ele deveria fazer onde ele nasceu. Não pode querer acabar a gente, derrubar nossa terra, nossa floresta. Nós índios queremos viver assim, sentado, num ambiente friozinho e ter tudo bom, sem doenças. Deveriam pensar nisso. Quando começaram a fazer as construções lá o governo me chamou em Brasília né? Pediu para eu abrir mão dessa luta, porque assim eu ia ajudar meu povo. No começo, eles até ajudaram um pouco, mas depois destruiu tudo. Eu, logo descobri que o governo engana e só mentiu para mim⁴⁷.

As histórias da (re)existência indígena não estão desatreladas de ações de mulheres, ao contrário, elas estiveram nas práticas das guerreiras Tupinambá, que, em grande medida, estão afinadas com o que pensam as mulheres e os homens indígenas quando insistiram e insistem em inscrever processos de objetificação fora da nova ordem mundial. A seguir, apresento a fotografia histórica de Tuíra Kayapó, que ao defender seu Território do projeto governamental de “desenvolvimento”, resume também a guerra das Indígenas Mulheres contra o governo e o capitalismo enfrentada pelos Povos Indígenas cotidianamente.

⁴⁷ Tuíra Kayapó em entrevista concedida em 28 de agosto 2017, durante a realização da XI Assembleia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira na aldeia Sede da TIARG.

Figura 79 – Tuíra Kayapó protesta contra Belo Monte



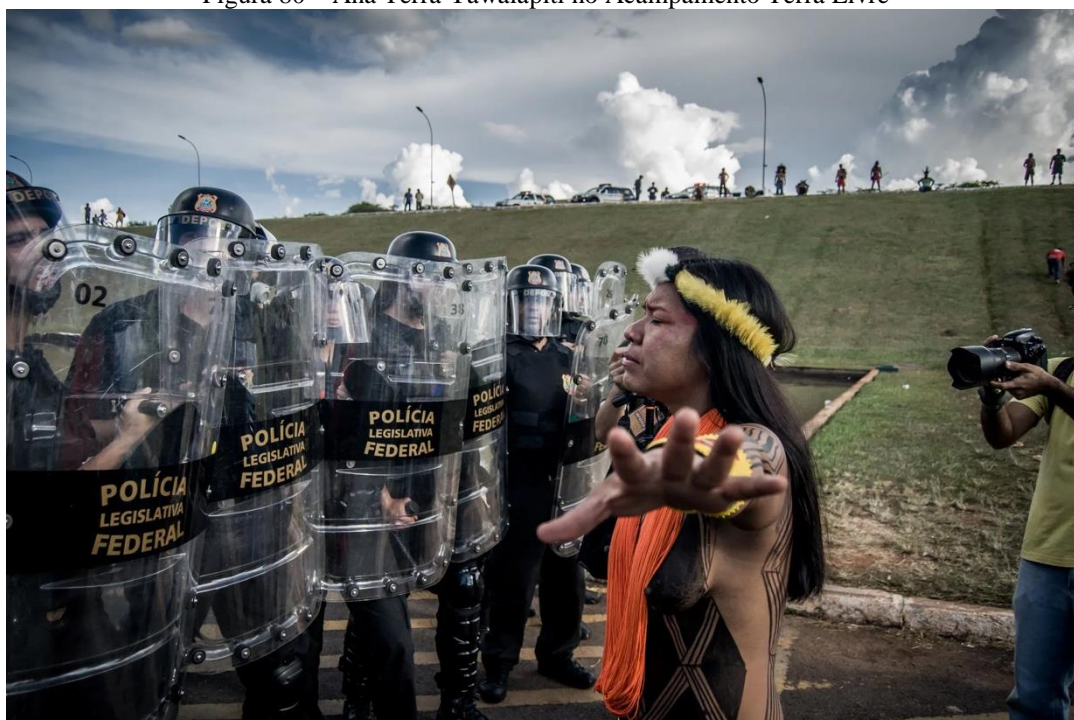
Foto: Paulo Jares, de A Província do Pará (1989)⁴⁸.

Em 2017, Ana Terra Yawalapiti, uma articuladora do Movimento de Mulheres do Xingu (Figura 80), teve sua imagem posta em circulação na *internet* e nos principais jornais do País quando enfrentou, com seu próprio corpo, uma tropa formada por seguranças do Congresso, em Brasília, durante o Acampamento Terra Livre em um dos protestos contra a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que previa transferir ao Legislativo a responsabilidade de demarcar as Terras Indígenas.

A imagem de Ana Yawalapiti tornou-se uma das referências no interior do movimento indígena brasileiro. A fotografia registrou um momento de guerra contra a opressão quando a indígena mulher aciona sua ancestralidade para dar conta da ameaça iminente, assim, ela disponibiliza armas invisíveis à imagem, mas que recebem significação no grafismo inscrito em seu corpo, no jenipapo, no colar, no bracelete e no cocar.

⁴⁸ Fonte: <https://acervoh.wordpress.com/tag/altamira/>.

Figura 80 – Ana Terra Yawalapiti no Acampamento Terra Livre

Foto: Mídia Ninja (2017)⁴⁹.

No entanto, as discontinuidades históricas continuam silenciando e evidenciando os discursos. Mesmo em momentos tão diferentes da história, como é o caso dos acontecimentos ora comentados, é possível observar essa movência entre os enunciados sobre povos indígenas. A Figura 81 mostra uma indígena que resiste por suas terras e com sua filha no colo, enfrentando um grupo de policiais fortemente armados.

Esta fotografia ganhou o prêmio internacional *World Press Photo* de 2008, considerado um dos circuitos de fotografia mais importantes da atualidade no mundo. Paradoxalmente ao que a imagem revela e denuncia, na mídia, de um modo geral, quem ganhou visibilidade foi o fotógrafo e não houve interesse sequer em identificar a mulher que protagoniza a imagem. Investiguei essa fotografia em *sites* e jornais impressos de repercussão nacional, como o Estadão, o Globo e a Folha de São Paulo, mas não encontrei uma preocupação com a mulher e a criança. Em razão dessa dificuldade, não foi possível localizar suas identidades.

⁴⁹ Fonte: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2017/04/28/o-maior-acampamento-terra-livre-da-historia/>.

Figura 81 – Desocupação em Manaus

Foto: Luiz Vasconcelos, Jornal A Crítica/Zuma Press (2008)⁵⁰.

Para ampliar um pouco mais a presente análise e materialidades para reflexão, trarei, a seguir, uma breve discussão sobre a letra da canção “Índia”, cuja obra original, gravada no Paraguai, foi assinada por Manuel Ortiz Guerrero e José Asunción Flores. A versão em Português é de José Fortuna e foi lançada no Brasil por volta de 1952.

Depois desse período, a música foi gravada por vários intérpretes famosos brasileiros, entre os quais Gal Costa (1973) e Roberto Carlos (2011). A obra tornou-se uma referência da música brasileira e seu auge de sucesso, no Brasil, coincide com o período de criação das reservas indígenas no País, e os Tenetehara do Guamá viviam a mudança da localização de sua aldeia para o outro lado do rio.

Índia seus cabelos nos ombros caídos,
 Negros como a noite que não tem luar,
 Seus lábios de rosa para mim sorrindo
 E a doce meiguice desse seu olhar.
 Índia da pele morena,
 Sua boca pequena
 Eu quero beijar.
 Índia, sangue Tupi,
 Tem o cheiro da flor,
 Vem, que eu quero te dar,
 Todo meu grande amor.
 Quando eu for embora para bem distante
 E chegar a hora de dizer-lhe adeus
 Fica nos meus braços só mais um instante,
 Deixa os meus lábios se unirem aos seus.
 Índia, levarei saudade
 Da felicidade

⁵⁰ Fonte: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/02/090213_worldpressml.shtml.

Que você me deu.
 Índia, a sua imagem,
 Sempre comigo vai.
 Dentro do meu coração,
 Flor do meu Paraguai

A letra da canção traz uma série de estereótipos e ajuda a construir uma imagem que se distancia bastante das identidades das indígenas mulheres, algumas das quais citadas aqui, a começar pela palavra ‘índia’, que omite e generaliza as diferentes Povos Indígenas a que essas mulheres estão inseridas. Características físicas, são enfatizadas, como os cabelos compridos e lisos, os lábios cor de rosa, o olhar meigo, o cheiro de flor e a pele morena dizem mais sobre o discurso do não indígena, expressam características romantizadas, “civilizadas” e tentam enquadrar o corpo da mulher indígenas em um único lugar, contrapondo-se à mulher pajé, à mulher cacique, à mulher universitária, à mulher médica, à mulher militante e/ou à mulher guerreira.

Essa noção aparece em diferentes materialidades e, de certo modo, afeta também a memória e o corpo indígena, estimulados por uma violência simbólica para que também elas tenham medo de expor suas identidades e sofrer racismo e violência, especialmente, quando precisam enfrentar o “mundo dos brancos” em instituições, como a universidade, seja quando estão pintadas, ou quando usam um aparelho de celular.

O sangue Tupi também é acionado na letra da música, e essa particularidade é um fator identitário que remete às ultrapassadas teorias darwinianas que têm, nas características biológicas, as respostas para as identidades, desconsiderando a história e os emaranhados políticos que os povos enfrentam há séculos. O amor romântico enfatizado na composição também é pautado por uma matriz eurocêntrica, que tem lugar beijos, saudade e felicidade.

Seguindo nesse esforço de recortar enunciados que ajudam a construir uma identidade equivocada e estereotipada sobre povos indígenas e aplicando a perspectiva da colonialidade do olhar, apresento uma discussão realizada por Rondinelle Coelho (2019), em sua tese de doutorado, quando afirma que etnografias e textos descritivos sobre os Tenetehara contribuíram, em certa medida, para construção da ideia que circula fora das aldeias sobre eles não serem mais índios.

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

foram também responsáveis por uma perspectiva naturalizante e essencialista que disseminavam a ideia que alguns grupos indígenas desapareceriam, tendo em vista a proximidade com a sociedade ocidental. Por isso, ainda hoje, os antropólogos são duramente criticados entre os próprios membros desse grupo indígena (COELHO, 2019, p. 80-82).

O autor considera que os Tenetehara são, frequentemente, acusados sobre suas identidades indígenas. Para Coelho (2019), a antropologia oferece abordagens científicas que também contribuíram para distorções quanto à história e à identidade dos Tenetehara de maneira naturalizante e essencialista.

Desse modo, entende-se que os dispositivos coloniais encontram ressonância em pesquisas etnográficas, documentos, fotografias, pinturas e composições musicais, assim, continuam em andamento e contribuem para que a colonialidade do olhar sobre os povos indígenas mantenha-se em processo.

4.2 Convergências e diálogos possíveis sobre corpo, trajes, histórias e jenipapo

A cacica Célia Tembé (Figura 82), enquanto sujeita de sua história, proporcionou-me momentos de muita reflexão e aprendizado sobre a relação de poder que envolve mulheres como lideranças indígenas durante o desenvolvimento da presente tese. Um dos apontamentos que a cacica Célia Tembé inspirou-me foi o de pensar os corpos de indígenas mulheres como instrumentos por onde elas inscrevem a história de luta pela vida.

Ainda em 2013, quando eu desenvolvia a pesquisa sobre o patrimônio cultural do seu povo, Célia Tembé fez-me atentar para o modo como ela concebia a fotografia e como compreendia as relações de poder que uma imagem fotográfica agencia a partir da publicação de um livro e a percussão dessa publicação entre a sociedade não indígena e entre os próprios Tenetehara.

Ao considerar o significado de mais uma publicação que apresentava as principais práticas ancestrais do seu povo e o quanto esse material poderia também estimular os Tenetehara mais novos futuramente, Célia Tembé resolveu contribuir para a elaboração do projeto em andamento à época.

Célia Tembé considerou, também, que o trabalho a ser publicado poderia influenciar, positivamente, as decisões governamentais, que envolviam a garantia de seus direitos, especialmente, em relação ao processo de retomada de parte do Território Tembé, em posse da família Mejer, em andamento à época. A liderança argumentou também que uma publicação

poderia auxiliar na (re)construção do olhar de estudantes e da sociedade não indígena paraense, de modo geral, sobre o modo de vida de um Tenetehara hoje.

Desse modo, a cacica trocou as roupas ocidentais que usava e optou por apresentar-se diante das lentes com as roupas de sua ancestralidade (Figuras 83 e 84). Nesse sentido, é possível entender que Célia Tembé, ao se deparar com uma câmera fotográfica, chamou para si a possibilidade de se contrapor à identidade construída, historicamente, entre os não indígenas sobre o modo de inscrição do corpo de uma indígena mulher. Isto é, o modo como ela acreditou que os não indígenas esperam vê-la.

Célia recebeu-me, em sua aldeia, com a saia de envira, com algumas pinturas corporais e com o colo desnudo. Vestindo-se dessa forma, Célia visibiliza, sobretudo, um modo de ser e de ver Tenetehara, diferente da interpretação ocidental que enxerga uma nudez e um corpo sexual ao se deparar com uma indígena mulher.

A imagem do corpo da capitã Célia reafirma sua identidade indígena presente nos seios, no colo e no ventre, transfigurados em história e luta, não, necessariamente, ligado a uma “essência” reprodutiva, e sim a uma luta pela vida, que tem a ver com o Território e com universo cosmológico, despida de moldes cristãos.

Sua postura diante da câmera, no entanto, reafirma sua potência como mãe de seus filhos e do Território. Sua postura para a câmera e, posteriormente, numa publicação, retoma e reverbera uma memória à ancestralidade, porque suas parentas mais velhas, inclusive, sua tia, a cacica Verônica Tembé, vestia-se/vestem-se dessa maneira em sua aldeia, ou em alguma outra ocasião em que elas queiram marcar em si essa imagem afirmativa de sua cultura, contrapondo-se aos “padrões institucionalizados sobre o corpo da indígena mulher.

A ancestralidade acionada pela cacica não está fora de uma lógica e de uma maneira de viver presentes no cenário de sua aldeia, na expressão do seu olhar, na saia de envira e na tinta extraída do jenipapo, que marca o seu rosto e suas mãos. É preciso reconhecer que os povos indígenas possuem história que está entrelaçada com a cosmologia ancestral, com o Território e com jenipapo, que possui poderes de cura e de identificação, como diz a narrativa que abre este capítulo e como diz a narrativa de abertura desta tese.

Para a liderança indígena Célia Xakriabá, a imposição ocidental sobre o indígena em relação à vestimenta, é ultrajante e motiva combates coletivos.

A ideia de que há um modo “de se trajar”, um modo de ser indígena de forma a ser legitimamente reconhecido como povo, significa historicamente uma imposição “de se usar um traje” aos povos indígenas. Uma imposição ultrajante e que buscamos combater por meio de nossas narrativas, coletivas e subversivas, que começam agora a ganhar ecos, desta forma, não dá para falar de trajetória sem falar das Trajes-

Histórias únicas que nos impuseram representações. Uma outra narrativa busca enfatizar isso: a necessidade de enxergar para além de olhar. A possibilidade de nos desfazermos dos trajes que nos oprimiram e cercearam nossos corpos. A expectativa de contar histórias por meio dos nossos corpos e suas inscrições, por meio de nosso entoar, da ressonância da oralidade e de uma razão que dialoga com os mistérios dos “encantados” (XAKRIABÁ, 2018, p. 60).

Dessa forma, observa-se que tanto a discussão de Célia Xakriabá quando afirma “que há um modo “de se trajar”, um modo de ser indígena” e o pensionamento da liderança Celia Tembé, analisado nos parágrafos acima, vão ao encontro do que se nomeia aqui de colonialidade do olhar, particularmente, quando Célia aciona à ancestralidade do seu povo para se impor às tentativas de dominação.

Em vista disso, Célia Tembé mostra que não está alheia aos discursos possíveis a partir de sua imagem publicada e coloca-se diante das lentes com seu Traje-História. Desse modo, é possível dizer que a representação envolve diferentes processos presentes desde o momento da elaboração de uma fotografia, tanto na perspectiva de quem produz a foto, de quem a observa, quanto no modo como o “outro”, nesse caso, como a “outra”, quer ser vista por meio da fotografia como uma imagem de si.

Sem deixar de considerar que a fotografia, em análise, traz à esfera do visível toda uma história milenar, uma ancestralidade, em que o corpo da liderança Célia Tembé passa a ter uma representatividade coletiva, um corpo-território, que luta por garantias, respeito e pelo direito de existir.

Figuras 83 e 84 – Célia Tembé de vestido e Célia Tembé com saia de envira



Fonte: Arquivo pesquisa de campo (2014).

Nesse sentido, vejo a fotografia como um elemento de interação e de comunicação que mostra um ponto de vista sobre o que significa ser uma mulher Tenetehara. Pode-se arriscar, até mesmo, a dizer que a fotografia, representada por essas imagens, inscreve, no corpo da mulher, uma ordem sob a perspectiva Tenetehara, vinculada ao seu Território. Célia Tembé sugeriu o modo como gostaria de ser representada, contrariando uma lógica hegemônica de representação indígena por meio midiático.

Na representação midiática, quem detém os meios e produção da imagem representa o mundo à sua maneira. Isso quer dizer que constrói a imagem de si que melhor lhe convém e representa o outro a partir das ideias pré-concebidas do que este outro deve ser, para que mundo funcione de acordo com os seus interesses (GURAN, 2012, p. 103).

Considero que há uma memória instituída sobre o que é ser uma indígena mulher brasileira, entretanto, compreendo os processos de subjetivação como multifacetado e que repercute nos dias atuais, sobretudo, nas redes sociais. Sem dúvida, hoje, a noção homogênea do índio como o selvagem e exótico é tensionada e posta à prova, frente à pluralidade de Povos Indígenas e das singularidades dos sujeitos que as constituem.

Perceber esse sistema de elementos múltiplos nas identidades atribuídas aos Povos Indígenas, a partir dos discursos postos em circulação pela fotografia, torna-se um caminho tortuoso, em especial, ao se deparar com os estereótipos a que esses Povos estão associadas.

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas [...]. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 2006b, p. 12).

Hall (2006b) ao discutir o conceito de identidade propõe reflexões em torno da pluralidade identitária. O pensador enfatiza a questão do sujeito diaspórico, movente e neste sentido, contribui para discussão sobre a fragmentação de identidades, assim é possível considerar que o autor jamaicano contribui para o pensamento sobre identidades, ajudando-nos a melhor compreensão sobre a diversidade. Sua discussão somada a outras leituras citadas no decorrer deste texto e a vivência em campo possibilitaram-me melhor enxergar que as identidades indígenas são elementos que se ressignificam com a história, pensar sobre identidades auxilia, por tanto, na compreensão do olhar indígena sobre si, fortalecido a cada guerra.

Para os Tenetehara sua identidade está presente na ancestralidade, no Território, em seus nomes, em suas histórias e canções, em sua língua, nos grafismos, nos rituais, no maracá, nas vestimentas e cocás, está presente na comida traduzidos na vida cotidiana, na política, nas atividades como estudantes, professores e na própria tradução de Tenetehara: o Povo verdadeiro.

4.3 Dados sobre povos indígenas

No Brasil, atualmente, segundo dados do último censo (IBGE, 2010) vivem 305 povos indígenas, que falam 274 línguas nativas, contudo, desde o período colonial estabelecido pelos europeus, são tomados como uma generalização, prevalecendo uma espécie de matriz eurocêntrica, marcada pelo exotismo, que se apresenta em discursos religiosos e jurídicos, assim como na literatura, na pintura e na fotografia.

Mais recentemente, muito em função das redes sociais, acompanhamos um acontecimento novo, pois vemos se multiplicarem perfis com imagens, textos e sobrenomes como Guarani-Kaiowá, Suruí, Munduruku, Guajajara, Tembé, Tikuna e de tantos outros Povos Indígenas. Esse processo tem avançado, e várias etnias têm ocupado o território virtual, porque

é um espaço de visibilidade e que não está apartado dos diferentes acontecimentos históricos pelos quais passaram os povos indígenas.

4.4 O colonialidade e a modernidade como estratégias do capitalismo: breves considerações

Pensar sobre as indígenas mulheres da Amazônia é pensar também nas indígenas mulheres da América Latina, não porque devem ser vistas de uma única maneira, como se agissem do mesmo modo, mas, maiormente, visto que alguns acontecimentos históricos as expuseram a situações semelhantes de vulnerabilidade. De certa maneira, ainda estão expostas, apesar da formação de significativas frentes de resistência criadas pelos movimentos indígenas.

A invasão europeia, na região, marca, sem dúvida, a atual condição política e social dessa grande área continental, que é América Latina. E mesmo em condições diversas de dominação e de diferentes estratégias de silenciamento da cultura dos povos, que ali habitam, elas estiveram unidas por um fim comum: a exploração e a violência, estimuladas por acordos e interesses políticos do estado, da igreja católica, nos primeiros séculos da invasão e dos endinheirados. Assim como baseados em tratados assinados e postos em prática, entre os países de maior expressão econômica e política na Europa, França, Portugal e Espanha e Inglaterra, certamente, figuram nesta lista.

Acontecimentos históricos estão comandados por países detentores de poder, cujas ações marcaram os primeiros séculos de invasão e que deram espaço para outras frentes de ação colonizadora com base numa economia capitalista fundamentada no argumento desenvolvimentista, que se atualiza em tempos contemporâneos, seja com o avanço do agronegócio, seja com o avanço da exploração de minério, seja com as queimadas.

O período colonial estabeleceu-se na América Latina com base na necessidade de solidificação e ampliação do modo de produção capitalista no mundo ocidental, que encontra, na região, um terreno fértil para aplicação de suas estratégias. O capitalismo na Europa era associado à ideia de modernidade, porque as indústrias, a máquina a vapor, o trabalho mecanizado ganhavam força e autonomia com vistas aos lucros acumulados pelos patrões.

Paralelo a uma ideia de crescimento econômico, crescia também a exploração da mão de obra do trabalhador, que não tinha condições de obter rendimentos, a não ser com a venda de seu trabalho. A chegada dos europeus à região das Américas significou para eles, portanto, mais condições de exploração de trabalho e de elementos encontrados na natureza para serem comercializados, e da conquista de mais terra, que lhes garantia maior poder. Essa invasão

trouxo consequências danosas para a vida dos povos que aqui habitavam. A perda ou redução de seus territórios representou um dos maiores desastres para suas culturas.

Numa perspectiva eurocêntrica, os povos originários foram vistos como inferiores e que precisavam ser aculturados e civilizados. Do ponto de vista da religião católica, a despeito de suas crenças e rituais, precisavam ganhar uma alma. A conquista da América evidencia as diferenças entre colonizados e colonizadores, que partiam de uma ideia de superioridade natural e biológica dos europeus, apoiada na ideia de raça.

A invasão das terras americanas proporcionou, também, mais controle do trabalho em relação ao mercado mundial. Para o autor peruano Aníbal Quijano (2005), a colonização das Américas criou uma espécie de poder, com códigos mundiais de dominação e superioridade, como veremos no fragmento de sua obra, a seguir.

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005, p. 117).

A América Latina constituiu-se em um espaço de produção de trabalho não pago, primeiro com o uso da mão de obra indígena e, posteriormente, a exploração do trabalho de pessoas trazidas da região africana para serem escravizadas.

Essa noção de controle do trabalho, em determinados espaços do planeta, apontadas pelo autor, faz pensar na exploração do trabalho como uma engrenagem vital do sistema capitalista, que pode ser substituída. Em relação aos Povos Indígenas, deve-se considerar que sua força de trabalho eram apenas elementos descartáveis no complexo processo da lógica capitalista.

O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer (QUIJANO, 2005, p. 120).

Nesse sentido, é possível pensar a Europa como um grande centro hegemônico, um espaço de modernidade. Um local de concentração de poder baseado na acumulação de lucros e da exploração de mão de obra trabalhadora, de onde parte a colonialidade do poder, segundo Aníbal Quijano.

A colonialidade do poder possibilita entender a divisão geográfica do mundo, a partir do trabalho, imposta pelo capitalismo, que implica mudanças significativas no modo de ser e de pensar as culturas. Assim como cria novos cenários mundiais sob a ótica da inferioridade e superioridade e, ao mesmo tempo, também, uma relação de dependência, tanto econômica, quanto cultural.

A colonialidade do poder, portanto, reúne um complexo emaranhado de elementos, que possibilita a compreensão das condições históricas que condicionaram a atual situação econômica e social da maioria dos países que compõe a América Latina. A seleção do trabalho pelo critério da raça foi um dos fatores impulsionadores desse processo, mas é preciso também pensar o gênero e a classe, como outras significativas engrenagens do sistema que move e impulsiona o capitalismo.

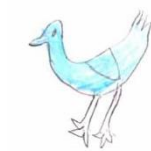
[...] o modo como a colonialidade do poder está vinculada com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida. Mas ajuda também a entender por que foi na Europa muito mais direto e imediato o impacto do processo mundial de modernização.

A reflexão acima contextualiza como contemplamos o processo histórico vivido na América Latina no período colonial, a partir de uma lógica do capital, cujo processo se estende até os nossos dias. Acredito que a discussão proposta por esse tópico seja significativa para a melhor compreensão e análise das relações cotidianas em microesferas, porque elas impregnam o cotidiano em escalas mais microscópicas.

Influenciam, por exemplo, a dinâmica da vida e a sobrevivência de Povos que compõem a Amazônia, em específico, na dinâmica cotidiana do Povo Indígena Tenetehara que vive no estado do Pará, da qual falei com detalhes nas seções anteriores.

Por outro lado, o autor contribui para perceber que o sujeito, não está parado no tempo, interage e encontra formas de escapar dessas relações institucionalizadas e cria subjetividades que se opõem às ordens construídas. As subjetividades acontecem nas relações cotidianas e constituem-se a partir de conexões estabelecidas com o outro em esferas menores entre o povo, por onde circulam micro poderes.

As subjetividades inserem-se entre os Tenetehara a partir dos sujeitos e das escritas si. Isto é da maneira como os sujeitos querem se ver e/ou como querem ser vistos. Nesse aspecto, posso arriscar a dizer que os sujeitos não são aqueles que as instituições constroem, mas, sim, os sujeitos que se constituem no dia a dia, nas relações. No caso das mulheres Tenetehara, essas construções acontecem nesse processo.



BALANÇANDO O MARACÁ: BREVES CONSIDERAÇÕES



“A única coisa que eu tinha que fazer era abrir a roça para sustentar meus filhos e também sustentar a cultura. São mulheres que se tornam protagonistas ao se perceberem como pilares. Então, o pilão que pisava o milho não apenas alimentava os filhos, mas sustentava o território.”

Célia Xakriabá

Esta pesquisa teve como principal objetivo refletir sobre o protagonismo das mulheres Tenetehara da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Para isso, buscou compreender suas histórias de vida e seus cotidianos a partir de um trabalho de campo. Na tentativa de costurar caminhos e enlaçar pontos convergentes, a tese reuniu aspectos da história de vida de três indígenas mulheres da etnia Tenetehara, Verônica, já falecida, Francisca e Kuza’í Tembé, que vivem na TIARG, para, assim, pensar suas agências e seus enfrentamentos cotidianos, muitas vezes, atravessados por emaranhados políticos ao longo de seus percursos, quando lhes tentaram impor um discurso generalizante e de silenciamento.

O conceito “corpo-território” (CELENTANI, 2014; XAKRIABÁ, 2018; KARIPUNA, 2021), em suas diferentes concepções, deu luz às análises sobre algumas estratégias de (re)existência, as quais se confrontam com as relações de poder impostas pelo pensamento não indígena que se deixam observar por meio de materialidades como imagens fotográficas e/ou pinturas, documentos e/ou letras de música, atualizando um discurso colonial, que se desdobra no que chamo aqui de colonialidade do olhar.

A pesquisa ocupou-se em destacar, portanto, aspectos da subjetividade das indígenas mulheres do povo Tenetehara, que me fizeram compreender suas lutas, histórias e estratégias de enfrentamento para se manterem vivos.

Pensar sobre o protagonismo das indígenas mulheres Tenetehara é também pensar seus Territórios, seus parentes, suas epistemologias, seus ancestrais e suas (re)existências. Olhando para o trabalho realizado, atualmente, por Kuza’í Tembé nas aldeias do Guamá significa observar a continuidade do trabalho que sua avó Verônica iniciou e que outras mulheres antes dela também imprimiram na TIARG, especialmente, em relação ao ensino da língua, que como afirma dona Francisca “é a nossa identidade”.

É a língua que faz circular os saberes nas aldeias, é por meio dela que se transmite conhecimento. Kuza’í é uma mulher nova e que tomou para si a responsabilidade de organizar os rituais e ensinar a feitura de saias e outros objetos Tenetehara. É uma mulher que reúne as ancestralidades em seu corpo ao receber os “caroara”, ao cantar e contar as suas histórias. É

uma mulher que traduz a cosmologia Tenetehara por meio de sua voz, de suas mãos ao realizar as pinturas corporais, os desenhos nas cuias e maracás na sala de aula ao transmitir seus saberes para adultos e crianças, tal como a cacica Verônica a ensinou.

Ao se observar a trajetória de dona Francisca, como parteira, como pajé, como mãe e avó é fácil dizer que é uma caminhada que prioriza a vida, na qual ela irradia, por meios de seus saberes e dedicação, o cuidado com a terra e o significado do ser Tenetehara. Dona Francisca vivenciou alguns acontecimentos políticos que refletiram em mudanças estruturais nas aldeias.

A pajé viu a ditadura militar chegar e, junto com ela, também uma série de imposições cruéis que afetou seu povo e culminou com as proibições quanto ao uso da língua, da realização de suas “brincadeiras” e do registro e uso de seus nomes indígenas. Também vivenciou a chegada de colonos em seu Território e a saída das mulheres prenhes para os hospitais.

Antes, porém, suas mãos iluminadas de saberes, trouxeram ao mundo, muitos Tembé, os quais puderam expandir esse conhecimento e ensinamentos que se propagam por meio da experiência, tal como explicou o pajé e professor Bewãri Tembé, na ocasião em que definiu imagem, comentada no segundo capítulo.

Hoje dona Francisca continua aplicando sua força ancestral e disseminando saberes ao cultivar suas plantas e raízes que curam, ao receitar os banhos, chás e benzeduras, ao puxar as barrigas das mulheres “prenhes” e ao tentar tecer pulseiras e colares, apesar das dificuldades com a visão. Iniciou, ainda, os estudos da sua língua, porque acredita ser importante aprender o idioma da sua gente para depois ensiná-lo a seus netos.

Falar um pouco da trajetória da cacica Verônica Tembé é também refletir sobre seu legado e sua luta contra um sistema colonizador que tentou silenciá-la. É falar, sobretudo, de suas conquistas, da sua forma de indigenizar⁵¹ (XAKRIABÁ, 2018) o branco da cidade, o branco do governo, o branco fazendeiro, o branco na universidade, ao balançar o seu maracá, ao mostrar seu corpo coberto de jenipapo, ao lutar pela legalização de seu Território para manter a língua de forma orgânica, em um momento em que pesava uma legalidade governamental perversa sobre o povo Tenetehara.

Verônica Tembé lutou para manter seu povo unido e traduziu a voz, a cosmologia e a cultura ancestral que, nos dias de hoje, transvestem-se nas entrelinhas do cotidiano nas aldeias, nos rituais, nas palestras presenciais e virtuais, no acampamento Terra Livre, no Planalto e no Senado.

⁵¹ Compreendo por indigenização, a partir do conceito de Xakriabá (2018), quando o sistema, a educação, a política do “branco” passam a funcionar com base nos fundamentos e nas epistemes indígenas, invertendo a lógica do pensamento ocidental. Para Xakriabá, é preciso indigenizar as instituições.

No trabalho de sua neta Kuza'í e de dona Francisca, juntas formam ciclos de saberes, de memórias, uma voz e um corpo-território que (re)existe, que interliga mundos, assim como explica a ativista e deputada Federal Célia Xakiabá (2018, p, 80): “o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo”.

Desse modo, essas mulheres fortalecem suas lutas e seus Territórios, reivindicam dignidade, reconhecimento e vida. Manter a cultura ativa significa continuar a existir, com direitos e garantias, sem buscas a uma essência, um modo de fazer tradicional, nem mesmo de pensar ou admitir que o povo Tenetehara se acabará como um dia afirmaram Wagley e Galvão (1961). É preciso buscar reconhecimento legal para salvaguardar o Território, que é o próprio corpo indígena.

É preciso estar atentas às políticas governamentais e às invasões de madeireiros que podem interferir na vida nas aldeias, como em diferentes momentos da história recente dessa população nos quais a ameaça de perda de seu Território foi iminente, como vimos ao longo deste texto. A luta dessas mulheres está nas reivindicações públicas, ao adentrar nas universidades e nas instituições públicas. Está nas matas e na preservação cultural, especialmente, no processo de cuidado com a terra e com o rio.

Está em querer o peixe vivo e um alimento sem veneno para seus filhos, está no cultivo da roça para alimentar suas famílias, como na epígrafe que abre esta seção. Assim, elas limpam as impurezas depositadas pelas máquinas e pela indústria, dado que essas mulheres têm o “poder de curar o mundo”, como afirmou a liderança Shirley Krenak durante uma manifestação em Brasília no início de 2023.

A tese também se preocupou em discutir sobre “uma identidade da mulher indígena” construída historicamente e pautada pela ótica da colonialidade. Com o auxílio da observação em campo e de algumas categorias teóricas como a “necropolítica” (MBENBE, 2006) e o “dispositivo colonial” (NEVES, 2009; 2015), identifiquei a existência de um sistema opressor em curso, um sistema colonial que se atualiza em relação aos povos indígenas e reverbera no que chamo de “colonialidade do olhar” sobre o corpo indígena.

Tomei de empréstimo o conceito de necropolítica, discutido no segundo capítulo e tentei fazer uma adaptação à realidade dos povos indígenas no Brasil, mais especificamente em relação às perdas simbólicas impostas ao povo Tenetehara da TIARG, que atravessou ameaças constantes de apagamento por meio de diferentes formas de imposição de poder advindas de instituições governamentais e privadas, que tentaram silenciá-los. Quanto ao conceito de

dispositivo colonial, compreendo-o como um conjunto de instrumentos de poder, utilizados de diferentes formas, seja por meio de uma obra de arte, seja por meio de instituições públicas e/ou privadas, que “viram verdades” e tentam afetar a identidade, a cultura, ou mesmo, a existência do povo indígena.

A pesquisa baseia-se na antropologia visual, utilizando a linguagem fotográfica como meio de aproximação, de reflexão e de diálogo com o povo Tenetehara para a realização do campo e para a elaboração deste texto. A fotografia fez parte da coleta de dados e da coleta de informação durante a pesquisa, como diário de campo, meio de comunicação com os indígenas e também no sentido técnico, quanto ao manuseio e uso do equipamento fotográfico e/ou aparelhos de celular.

Em virtude disso, a tese buscou aplicar o conceito de etnografia compartilhada (ROUCH, 1995; 1961; ROCHA; ECKERT, 2014), numa ideia de troca e, como o nome do conceito sugere, numa perspectiva de compartilhamento, desde a sugestão dos próprios Tenetehara de obter contrapartidas em relação à presença de pesquisadores em seu Território.

Essa opção de abordagem, para o desenvolvimento da presente pesquisa, tentou deixá-la fluida, de modo que propiciasse ouvir as palavras das mulheres até onde me foi possível alcançar, a etnografia tentou também seguir o calendário dos rituais Tenetehara, contando com a maior participação de todos que interagi.

A pesquisa, portanto, foi construída de modo coletivo, partindo do que me foi permitido adentrar e apreender sobre os Tenetehara em campo e também por meio do acesso às significativas pesquisas realizadas com esse povo.

Com o uso da fotografia neste trabalho, foi possível dialogar, trocar, registrar seus cotidianos e alguns momentos de reivindicação política e social com instituições governamentais. A fotografia possibilitou, também, enumerar alguns conceitos sobre imagem, que fazem parte da cosmologia local, e, ao mesmo tempo, observar o significado das imagens que eles produzem sobre si mesmos, algumas delas foram produzidas durante o desenvolvimento da pesquisa e disponibilizadas ao longo deste texto. As fotografias que eles produziram e selecionaram mostram ângulos, recortes e aspectos do Território, das relações com seus familiares e com o meio ambiente, mas também aspectos da cultura, que eles gostariam de enfatizar e registrar para mostrar para seus netos como determinado objeto, ou determinada cantoria é realizada no presente.

Nesse sentido, pode-se dizer que eles têm seus próprios conceitos, suas epistemologias sobre imagem e sobre fotografia, entendendo-a tanto como imagens que transmitem saberes e conhecimento, experiências, e também guardiãs de memórias.

Eles gostam de fotografia e esse foi um dos fatores que me chamou a atenção para propor esta tese, visto que colecionam fotografias como memória e registros do cotidiano. Elas estão nas paredes de suas casas, nas redes sociais e nos grupos de *WhatsApp*. Com a fotografia, também foi possível observar o que eles pensam sobre as imagens realizadas por outras pessoas, que retratam suas aldeias e circulam em reportagens, em livros acadêmicos, em redes sociais, muitas vezes, publicadas sem o conhecimento ou sem a autorização deles.

A fotografia proporcionou, ainda, refletir sobre o posicionamento político dos Tenetehara diante de uma reivindicação por saúde, educação, ou para a expulsão de invasores de suas terras. Nesse aspecto, também foi possível observar que os Tenetehara fazem uso da fotografia como um instrumento político de negociação e/ou de denúncia.

A fotografia também me possibilitou observar aspectos o que eles pensam sobre algumas fotografias ou pinturas que registram populações indígenas em diferentes momentos da história. Eles não conseguiam perceber sentidos, ou identificação na maioria dessas imagens que lhes foram apresentadas.

Todas essas formas de diálogo sobre imagem, imagens de si e fotografia, que tecemos ao longo da pesquisa, ajudaram-me a compreender que o olhar do “branco” relacionado ao indígena é pautado pela colonialidade do olhar, o qual é marcado pelo preconceito e por discursos generalizantes, estáticos e hierárquicos.

Esses diálogos também me fizeram apreender que, embora haja uma construção colonial sobre o corpo indígena, eles seguem firmes empunhado seus facões, tal como fez a liderança Tuíra Caiapó ao defender seu Território em Altamira no Pará no ano de 1989. Eles também seguem pintando seus corpos de jenipapo como fez a liderança Ailton Krenak⁵² ao falar na Assembleia constituinte, em Brasília, no ano de 1987. Eles seguem fechando as estradas em busca de escuta e de políticas afirmativas que lhes garanta dignidade.

Pensar a fotografia no contexto etnográfico significa reunir um material com uma profundidade de informações e de conhecimento presentes, mas que não estão visíveis. É preciso buscar conexões e memórias para alcançá-la. Para o antropólogo Etienne Samain (2012, p. 9), “é necessário, pois, abrir a imagem, desdobrar a imagem”.

O trabalho de campo possibilitou-me olhar para a fotografia a partir de dois ângulos que deram luz à etnografia, o acesso às imagens produzidas pelas sujeitas da pesquisa, assim como o acesso à opinião delas em relação a publicações que versam sobre povos indígenas. Duas

⁵² Ailton Krenak discursa na Assembleia Constituinte em Brasília no dia 04/09/1987. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q. Acesso em: 22 nov. 2022.

perspectivas que convergem para um ponto comum: o olhar colonial atravessado sobre os indígenas.

Nesse caminho de reflexões, encontrei autores que me ajudaram a entender as “contradições acadêmicas” ao aceitar estudos sobre e com imagens no âmbito da antropologia, como diz a antropóloga Sylvia Novaes (2005, p. 108), “se para uns a imagem é um sistema muito rudimentar em relação à língua, para outros a significação não pode esgotar o indizível da imagem. Como dizer o indizível, como tornar inteligível aquilo que é, antes de mais nada, do domínio do sensível?”.

Essas provocações ajudam-me a pensar a imagem e/ou a imagem fotográfica no âmbito acadêmico, que ainda se depara com dificuldades de aceitação como documento científico, posicionamento que muito se diferencia do modo como os Tenetehara a concebem. Sendo a imagem, entre outras coisas, um instrumento de conhecimento que atravessa temporalidades.

Disponibilizar as fotografias agrupadas deram-me maior dimensão do campo, do modo vida, que talvez o texto escrito não desse conta das espessuras sutis presentes nas imagens. Ao propor essas fotografias, acreditei ser viável observar o modo como os próprios indígenas apresentam seu Território, uma vez que uma imagem fotográfica é instrumento fruto de uma decisão estética, ideológica e do repertório político de quem a elabora e, nesse caso, com um olhar de alguém que vive no lugar.

As imagens fotográficas agrupadas tiveram o intuito de propor também uma reflexão sobre uma identidade indígena construída historicamente a partir de imagens que circulam em plataformas digitais, em livros didáticos e outras materialidades, que reafirmam um olhar colonial sobre povos indígenas, desconsiderando a diversidade dos mais de trezentos Povos que habitam o território brasileiro. Entretanto, eles seguem indigenizando as redes sociais, a universidade e o congresso nacional.

E são as Indígenas Mulheres que ocupam os maiores cargos públicos, jamais vistos na história desse país. São deputadas federais, secretárias de estado e presidente de órgãos como FUNAI.

Evoco as sábias palavras da deputada federal Célia Xakiabá, a seguir, pois reverberam a força ancestral presente nas indígenas mulheres com as quais interagi durante este trabalho. Essas palavras falam de um corpo coletivo, que une indígenas mulheres de variados biomas espalhados pelo Brasil a fora e juntos formam um só corpo-território.

A minha identidade na ciência está no barro, no urucum e no jenipapo. Na força da oralidade e na sabedoria da professora mais velha: a terra que ajuda a construir o meu pensar. Pensar o corpo indígena na universidade é pensar um corpo indígena de

conhecimento, porque a meu ver os pajés, benzedeiros e parteiras são os primeiros e primeiras cientistas ancestrais. A nossa ciência e a nossa identidade e a nossa identidade é a nossa ciência, pois somente consigo produzir ciência com a cabeça se eu estiver com meus pés e meu corpo firme no chão do território.

Mesmo estando fora do território físico Xakriabá quando estou na universidade, não me sinto sozinha porque temos a capacidade de carregar a identidade e corpo território dentro de nós. Dizem que a caneta é a arma do século, mas a nossa identidade também é. Estamos lutando com a borduna do nosso pensamento e escrevemos não somente com a tinta da caneta, escrevemos com a tinta do jenipapo e urucum. Estamos indigenizando a universidade para descolonizar o olhar, o pensamento a escuta, a escrita e a produção de conhecimento. Seguramos em uma mão a caneta e na outra o maracá⁵³.



⁵³ Disponível em: <https://identidadesnaciencia.fundep.ufmg.br/celia-xakriaba/>.

REFERÊNCIAS

- ACHUTTI, L. E. R. Fotos e palavras, do campo aos livros. **Revista STUDIUM**, Campinas, n. 12, 2003. Disponível em <http://www.studium.iar.unicamp.br/12/1.html> Acesso: out. 2015.
- ACHUTTI, L. E. R. **Fotoetnografia da biblioteca Jardim**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ALONSO, S. Disputa pelo sangue reflexões sobre a constituição da identidade e “unidade Tembé”. Belém/PA: Novos Cadernos NAEA vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.
- ALONSO, S. Os Tembé e a relação pesquisador-pesquisado. II Encontro de História Oral da Região Norte. Belém/PA, 1999.
- AMORAS, M.; SILVA, Joyce. R. Entre matas e rios: o cotidiano da infância Tenetehara-Tembé pelas crianças. **Revista de Ciências Sociais**, [S.I.], n. 57, p. 35-59, jun./dez. 2022.
- ARAÚJO, A. N.; CUNHA, L. C. C.; SARRAF-PACHECO, A. Face a Face – Contatos Afroindígenas na Amazônia: Cultura, Identidade e Hibridismo na Etnia Tembé-Tenetehara – Alto Rio Guamá-PA. In: ROCHA, H. S. C. (Org.). **Visibilizando o Invisível**. Belém-PA: IFPA, 2013.
- ASSIS, E. C. “Descobrimos as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo”. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 1, jan./jun., 2012.
- ASSIS, E. C. “Os Tembé-Tenetehara – a Educação Escolar Indígena e os Territórios Etnoeducacionais”. **Teoria e Prática da Educação**, v. 16, n. 2, p. 81-87, maio/ago. 2013.
- BARBOSA, A.; CUNHA, E. T. **Antropologia e imagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006
- BAUMAN, Z. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 2005.
- BUTLER, J. **Problema de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 110-124.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Paralelo 15 e UNESP, 2006.
- CARDOSO, D. M. Ciências, conhecimentos e ações nas relações de gênero. In: MAUÉS, M. A.; ÁLVARES, M. A.; SANTOS, E. **Mulheres Amazônicas**: imagens, cenários, histórias. Belém: GEPEM, 2011.
- CARDOSO, D. M. *et al.* Ritual da Menina Moça, uma Reafirmação da Cultura Tenetehara. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 14, jul./dez. 2018.
- CEDI. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI, 1985.

- CELENTANI, G. L. **Feminismos desde Abya Yala**. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014. Disponível em: <http://francescagargallo.wordpress.com/>.
- CLASTRES, P. O arco e o cesto. *In: A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Ubu, 2017.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2014.
- COURTINE, J. J. Para uma arqueologia do imaginário. *In: PIOVEZANI, C. et al. (Org.). Discurso, semiologia e história*. São Carlos, SP: Claraluz, 2011.
- CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CUSICANQUI, S. R. **Oprimidos pero no vencidos**: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. La Paz, Bolívia: La mirada Salvage, 2010
- CUSICANQUI, S. R. **Mito y desarrollo en Bolivia**: El giro colonial del gobierno del MAS. La Paz, Bolivia: Piedra Rota / Plural editores, 2014.
- CASTRO, S.. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- DILGER, M. J.; GERHARD, L. P. F. **Descolonizar o imaginário**: debater sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.
- DUBOIS, P. **O ato fotográfico e outros ensaios**. Campinas, SP: Papiрус, 2010.
- D'ÉVREUX, Y. **História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614**. Brasília: Edições do Senado Nacional, 2008.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, F. **A organização Social dos Tupinambá**. São Paulo: Instituto Progresso Oriental, 1968.
- ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño**: La realización de lo comunal. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca; Sello Editorial, 2016.
- ESCOBAR, A. **Territorios de diferencia**: Lugar, movimientos, vida, redes. Popayán, Colombia: Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, 2010.
- ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo**: Construcción y deconstrucción del desarrollo. Serie colonialidad/modernidad/descolonialidad. Caracas, Venezuela: Fundación editoria;El perro y la rama, 2007.
- ESCOBAR, A. **Mundos y Conocimientos de Outro Modo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

ESCOBAR, A. **Cultura, Ambiente y Política en la Antropología Contemporánea**. Colômbia: Instituto Colombiano de Antropología; Ministério de Cultura, 1999.

FARES, J. A. Imagens da Matinta Perera em contexto amazônico. *Boitatá*, 2(3), 62–77, 2007.

FORLINE, C. L. A mulher do caçador: Uma análise a partir dos índios Guajá. *In: ÁLVARES, M. M. Á.; A'INCAO, M. Â. A mulher existe?* Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEM, 1995.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France São Paulo: Loyola, 2010a.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

FOUCAULT, M. Diálogo sobre o poder. *In: MOTTA, M. B. (Org.). Michel Foucault. Ditos & Escritos. v. IV.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FREIRE, J. R. B. **Rio Babel**: a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GALVÃO, E. **Diários de campo de Eduardo Galvão**: Tenetehara, Kaióá do Xingu. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Museu do Índio (FUNAI)s, 1996.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: O antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GURAN, M. **Documentação Fotográfica e Pesquisa Científica**: Notas e reflexões. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2006b.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. História geral da África. *In: Ki-Zerbo, J. Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev.* Brasília, DF: UNESCO, 2010.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

KAHWAGE, C.; RUGGI, S. (Orgs.). **Imagem e pesquisa na Amazônia**: ferramenta de compreensão da realidade. Belém: Alves Gráfica e Editora, 2007.

KAINGÁNG, A. Depoimento de uma militante. *In: PINSKY, Carla B.; PEDRO, J. M. Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2016.

- LASMAR, C. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no Alto Rio Negro. **Mana**, Rio de Janeiro, v.14, n. 2, out. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200006. Acesso em: 15 fev. 2021.
- LASMAR, C. Mulheres indígenas: representações. Dossiê Mulheres Indígenas, [S.I.],v. 7, n. 1-2, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>. Acesso em: 25 mar. 2020.
- LÉVI-STRAUSS. C. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [1989] 2004.
- LÉVI-STRAUSS. C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LÉVI-STRAUSS. C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976a.
- LÉVI-STRAUSS. C. **Estruturas elementares do parentesco**. São Paulo: Vozes; Editora da USP, 1976b.
- LUGONES, M. Rumo ao feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis. 22(3): 935-952, 2014.
- LUGONES, M. Colonialidade y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, julio-diciembre 2008.
- MALINOWSKI, B. K. **Argonautas do pacífico**: um relato o empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné/Malásia. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção: Os pensadores.
- MATHIAS, R. **Antropologia visual**: diferença, imagem e crítica. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.
- MBENBE, A. Necropolítica: Biopoder, Soberania, Política da morte. **Raison Politiques**, [S.I.], n. 21, p 29-60, 2006.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. “**Trabalhadeiras**” e “**Camarados**”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA, 1993.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003.
- MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. Brasília, DF: Editora de Brasília, 1970.
- MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/ projetos globais**: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- NEVES, I. S. *et al.* **O céu dos índios Tembé**. Belém: UEPA, 1999.

NEVES, I. Revista Moara. EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena. **Estudos Linguísticos**, n. 43, p. 26-44, jan./jun. 2015.

NEVES, I.; CARDOSO, A. S. P. **Patrimônio cultural Tembé-Tenete'hara**. Belém, PA: IPHAN, 2015.

NEVES, I. Festa do moqueado e cosmologias: encontros com Veronica Tembé. *In*: SILVA, I. S. *et al.* (Org.). **Mulheres em perspectiva**: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia oriental. Belém: Paka-Tatu, 2017.

NOVAES, S. C. A construção de imagens na pesquisa de campo em antropologia. **Revista Iluminuras**, Porto Alegre, v. 13, n. 31, p. 11-29, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/36791/23802>. Acesso: out. 2015.

NOVAES, S. C. O uso da imagem na antropologia. *In*: SAMAIN, e. O fotográfico. São Paulo: Hucitec, 1995.

NOVAES, S. C. (Org.). **A fotografia na antropologia**. São Paulo: Editora da USP, 2015.

OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. Brasília, DF: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2006.

PARÁ. Assembleia Legislativa. **Tembé-Tenete'hara**: a nação resiste. Comissão Especial de Estudos sobre os índios Tembé-Tenete'hara da reserva Indígena Alto Rio Guamá. Relatório Final. Deputado Edmilson Rodrigues. Belém, 1994.

PARÁ. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá**: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: IDEFLOR-Bio, 2017.

PARÁ. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade. **Narrativas Tembé sobre a Biodiversidade**. Belém: IDEFLOR-Bio, 2017.

PEDRO, J. M. **Mulheres honestas e mulheres faladas**: uma questão de classe. Florianópolis: UFSC, 1998.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEIRANO, M. O antropólogo como cidadão. Trabalho apresentado no GT Pensunentu Social no Ibasil, Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 8, 1984. **Anais...** Águas de São Pedro, São Paulo: 1984.

PEIXOTO, C. E. (Org.). **Antropologia e imagem**: narrativas diversas. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PONTE, V. S.; AQUINO, M. J. Para ser mulher verdadeira!– os Tenetehara-Tembé: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2013. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66051>

PONTE, V. S.; AQUINO, M. J. **Ritual da Menina-Moça Tenetehar-Tembé**: identidade, saúde e defesa do território na ação local. Prêmio Nacional de Antropologia “Pierre Verger 2º lugar Ensaio fotográfico. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/2017/03/15/premio-pierre-verger/>. Acesso em: 20 abr. 2020.

PORTO-GONÇALVES, C. W. La invención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña. In: Porto-Gonçalves, C. W. Territorialidades y lucha por el territorio em América Latina. Lima: Unión Geográfica Internacional, 2013.

QUIJANO, A. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Editorial/Editor. 2005

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO; Editora 34, 2009.

RIBEIRO, J. S. Jean Rouch: Filme etnográfico e Antropologia Visual. **Doc On-line**, [S.I.], n. 3, dez. 2007. Disponível em: www.doc.ubi.pt. Acesso em: 15 out. 2019.

RIBEIRO, J. S. **Antropologia visual**: da minúcia do olhar ao olhar distanciado. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. Etnografia com imagens: práticas de restituição. **Tessituras**, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 11-43, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/4851/3649>. Acesso: 11 out. 2015.

SAHLINS, M. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SALES, N. P. **Pressão e resistência**: os índios Tembé Tenetehara do Alto rio Guamá e a relação com o território. Belém: UNAMA, 1999.

SALGADO, S. Um mundo em preto e branco, por Sebastião Salgado. **Revista Prova, Verso e Arte**, 9 nov. 2017. Disponível em: <https://www.revistaprosaversoearte.com/um-mundo-em-preto-e-branco-por-sebastiao-salgado/>. Acesso em: 10 abr. 2022.

SAMAIN, E. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. **Visualidadesb** Goiânia, v. 10, n. 1, p. 151-164, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/VISUAL/article/viewFile/23089/13635>. Acesso: 11 out. 2015.

SAMAIN, E. (Org.). **O fotográfico**. São Paulo: Hautec/Senac, 2005.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religião Afro-brasileira. São Paulo: Editora da USP, 2015.

SIMONIAN, L. **Mulheres indígenas vítimas de violência**. Belém: Papers do NAEA, 1994.

_____. **Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas**. Belém: Papers do NAEA N° 254 , 2009

SIMONIAN, L. **Mulheres Pan-amazônidas**: enciclopédia cooperativa de biografias. Belém: NAEA/UFPA, 2011. Disponível em: https://issuu.com/l.simonian/docs/mulheres_pan_amazonidas_enciclopedia. Acesso em: 10 jun. 2016.

SPIVAK, G. S. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG Editora, 2010

TEMBÉ, M. K. O. S. A pesca como saber tradicional do povo Tembé: conhecimentos para a escola indígena diferenciada. In MONTEIRO, J. C. P. A. *et al.* (Org.) **A produção do conhecimento em contextos indígenas**: diálogos interculturais para o ensino em ciências humanas e sociais. Belém: EDUEPA, 2018.

VALADÃO, V. Verônica Tembé: uma tentativa de reorganização tribal através de lideranças femininas, relatórios de pesquisa. **Povos Indígenas no Brasil**, 2014. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Temb%C3%A9>. Acesso em: 11 set. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana**, [S.I.], v. 8, n.1, p.113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S.I.], v. 2, p. 115-144, 1996.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara**: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1949.

ENTREVISTAS

CARDOSO, D. M.; MODESTO, C. Povos Indígenas: Educação, Resistência e Pesquisa. **Rádio Web/UFPA**, 24 ago. 2017. Disponível em: <http://radio.ufpa.br/index.php/ufpa-pesquisa/populacoes-indigenas-educacao-resistencia-e-pesquisa/>.

JORDY, N. R. Batalha do livramento. **Rádio Web/UFPA**, 25 ago. 2018. Disponível em: <http://radio.ufpa.br/index.php/escrinho-do-cinema/batalha-do-livramento/>.

MUXI, Sérgio. Entrevista concedida em 2013.

TEMBÉ, América. Entrevista concedida em 2018.

TEMBÉ, Célia. Entrevista concedida em 2014.

TEMBÉ, Bewãri. Entrevista concedida em setembro de 2017.

TEMBÉ, Dani. Entrevista concedida em setembro, 2017.

TEMBÉ, Kátia. Entrevista concedida em setembro de 2018.

TEMBÉ, Kuza'í Entrevista concedida em março de 2014.

TEMBÉ, Félix. Entrevista concedida em 2018.

TEMBÉ, Naldo. Entrevista concedida em março de 2014.

TEMBÉ, Nazaré. Entrevista concedida em setembro de 2017.

TEMBÉ, Reginaldo. Entrevista concedida em março de 2015.

TEMBÉ, Piná. Entrevista concedida em novembro de 2018.

TEMBÉ, Socorro. Entrevista concedida em setembro de 2017.

TEMBÉ, Thyi. Entrevista concedida em setembro de 2018.

DISSERTAÇÕES:

ALONSO, S. **Os Tembê de Guamá:** processo de construção da cultura e identidade Tembê. PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

BARATA, C. G. C. B. **Mulheres da montanha:** corporeidade, dor e resistência entre indígenas. Dissertação (Mestrado) – Programa de Antropologia PPGA/UFPA, Belém, 2018.

COELHO, J. R. L. **Cosmologia Tenetehara Tembê:** (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/UFMA, 2014.

DAMIANI, S. **Impactos socioambientais do cultivo de dendê na terra indígena Turé-Mariquita no nordeste do Pará.** Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Brasília, DF, 2017.

DIAS, C. L. **O povo Tembê da Terra indígena Alto Rio Guamá:** construindo vias de desenvolvimento local? Dissertação (Mestrado) – PPGDAM; UFPA, Belém, 2010.

GIUSTI, D. C. **Estratégias transmídia no ativismo indígena:** o caso dos Tembê-Tenetehara. Dissertação (Mestrado) – PPGCOM, UFPA, 2017.

JORDY, N. Ricci. **Narrativas Orais Tembê-Tenetehara:** percursos etnográficos, memórias e resistências. Dissertação (Mestrado) – PPGCOM, UFPA, Belém, 2016.

LUZ, H. C. **Desenvolvimento sustentável na Amazônia:** uma análise nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Tembê do Alto Rio Guamá – RIARG. Dissertação (Mestrado) – PPSS, UFPA, 2012.

NEGRÃO, H. F. **Música na mitologia Tenetehara.** Dissertação (Mestrado) – UFMG, Belo Horizonte, 2008.

NIMUENDAJU, C. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú. Dissertação (Mestrado) – Fundação IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1982.

OLIVEIRA, C. H. S. **Necropolítica linguística**: silenciamento e resistência nas aldeias do Guamá. Dissertação (Mestrado) – PPGL, UFPA, Belém, 2018.

OLIVEIRA JUNIOR, O. L. **Etnografia em quadrinhos**: subjetividades e escrita de si Tembé-Tenetehara. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, UFPA, Belém, 2016.

RETÉ, A. **Viver na língua Guarani Nhandewa**: mulher falando. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

SANTOS, H. N. R. **Modos de perceber e representar o ambiente e o espaço no ensino de geografia realizado por professores indígenas Tembé da aldeia Cajueiro – Paragominas – PA**. Dissertação (Mestrado) – PPGA, UFPA, Belém, 2017.

SARAIVA, L. C. S. A. **Os Tembé do rio Guamá e do rio Gurupi**: um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

TOCANTINS, R. A. **Mulheres Indígenas no Facebook**: Corpos, Inteiconicidade e identidades. Dissertação (Mestrado) – Universidade da Amazônia, Belém, 2013.

TESES

COELHO, J. R. **Os Tembé na Cidade**: Territorialização, Trajetória e História dos Tembé que residem em Capitão Poço/Pa. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

LOBO, R. G. **Naturezas esfumaçadas**: os Tembé e o mercado de crédito de carbono. Tese de Doutorado.: PPGAS, USP, São Paulo, 2016.

NEVES, I. S. **A Invenção do Índio e as Narrativas Orais Tupi**. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2009.

PONTE, V. S. **Os Tenetehara-Tembé do Guamá e do Gurupi, Povo Verdadeiro!**: “Saúde Diferenciada”, Território e Indianidade na Ação Pública Local. Tese (Doutorado). Belém: PPGSA/UFPA, Université Paris 13 (Paris Nord) École Doctorale Erasme Centre de Recherche Sur Les Actions Locales – Ceral Doctorat En Sociologie, 2014.

RECHEMBERG, F. **Imagens e trajetos revelados**: estudo antropológico sobre fotografia, memória e a circulação das imagens junto a famílias negras em Porto Alegre. Tese (Doutorado) – UFRGS, Porto Alegre, RS, 2012.

SAMAPIO, F. P. **Indígenas Mulheres Entre Colonialismos E Resistência De**

Longa Duração – Séculos XX E XXI. Tese (Doutorado) – PPGH, UFGD/ Dourados, MS, 2021. http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/02/090213_worldpressml.shtml. Acesso em: 2 fev. 2017

SANTOS, O. J. **Sobre mulheres brabas, parentes inconstantes e a vida entre outros: festa do jacaré entre os Arara de Rondônia**. Tese (Doutorado) – PPGAS, UNB/ Brasília, DF, 2015.

SANTOS, Smith Ana Maria. **Mulheres Idosas Entre Bordas e Agências: Migração, Política Pública de Assistência Social e Sociabilidade (Marajó-PA)**. Tese (Doutorado) – PPGA, UFPA, Belém, 2019.

VIEIRA, M. C. Histórias Tembé: Sobre narrativas e autoidentificação. Tese de Doutorado. Belém: UFPA/PPGA, 2016.

SITES CONSULTADOS

Mês dos povos indígenas - Mesa redonda – Protagonismo das mulheres indígenas Live com Suzana Primo dos Santos. Museu Paraense Emílio Goeldi. Youtube, 26 de abril de 2022. Disponível em: <https://youtu.be/qqxKmEMjRW4>> Acesso em: 30 de abril. de 2022.

Mesa redonda: “O ovo da serpente: o fascismo no Brasil”. no campus de Vitória da Conquista em 25/10/2018. Disponível em: <http://www.uesb.br/noticias/voce-sabe-o-que-e-fascismo/>. Acesso em: 30 abr. 2022.

Educação indígena, UFMG. <https://identidadesnaciencia.fundep.ufmg.br/celia-xakriaba/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

SILVA, L. G. História do Brasil I (HH060), Universidade Federal do Paraná. <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/imagensindios.html>. Acesso em: 2 fev. 2017.

COHAB. Cheque moradia <http://www.cohab.pa.gov.br/cheque-moradia>

Com dois reféns, índios se preparam para invasão armada em Paragominas. **DOL**, 23 set. 2018. Disponível em: <https://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-542370-com-dois-refens-indios-se-preparam-para-invasao-armada-em-paragominas.html>.

CONFLITO entre índios e madeireiros causa tensão em reserva indígena no Pará: Índios pedem reforço policial para combater a extração ilegal de madeira na reserva. Eles apreenderam caminhões, tratores e ferramentas de madeireiros. **G1 PA**, 24 set. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2018/09/24/indigenas-e-madeireiros-vivem-clima-de-tensao-na-reserva-indigenas-alto-rio-guama-no-sudeste-do-para.ghtml>

Foto de disputa de terras na Amazônia recebe prêmio internacional. **BBC**, 13 fev. 2018 http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/02/090213_worldpressml.shtml. Acesso em: 2 fev. 2017

Dicio, **Moqué**m. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/moquem/>

Dicio, **Porco-do-mato**. Disponível em <https://www.dicio.com.br/porco-do-mato/>

GOVERNO FEDERAL. O Programa Minha Casa Minha Vida.

<http://mds.gov.br/assuntos/cadastro-unico/o-que-e-e-para-que-serve/programa-minha-casa-minha-vida>.

IBGE. Os indígenas no Censo Demográfico 2010. Disponível em:

http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010. Pdf. Acesso em: 10 jun. 2016.

ISA. Terra Indígena Alto Turiaçu. Disponível: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/pesquisa/povo/261> Acesso em 15 jun. 2018

ENTRE o protagonismo, a resistência e o cotidiano: Um ensaio fotográfico sobre Mulheres Tembé-Tenete-hara Revista Visagem, v1/2, 2015

<https://visagemufpa.wordpress.com/about/> Acesso em: 10 fev. 2018.

Povos Indígenas: Educação, Resistência e Pesquisa. RÁDIO WEB, 24 ago. 2017.

<http://radio.ufpa.br/index.php/ufpa-pesquisa/populacoes-indigenas-educacao-resistencia-e-pesquisa/> Acesso em: 11/11/2017.

Justiça aos Tembé. MÍDIA NINJA. Disponível em: <http://grupogedai.blogspot.com/p/images-slide.html>. Acesso em: 16 jul. 2022.

DOCUMENTÁRIOS/ FILMES/ REPORTAGENS/MESAS REDONDAS

A HISTÓRIA DE ZAHY, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=x_6bOXz9P9c

BORA, GENTE, CONHECIMENTO EM MOVIMENTO, 2011.

<https://www.youtube.com/watch?v=YBJJhDYBTBs>>

ESPECIAL TEMBÉ TENETE-HARA. Jornal Cultura/TV Cultura, 2016

<https://www.youtube.com/watch?v=rtx9s6WG30U>

FESTA DO MOQUEADO TEMBÉ TENETE-HARA. Circuito/ TV Cultura, 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=fDGAqIiybx0>

FERRAZ Ana Lúcia. Jean Rouch: subvertendo fronteiras. LISA, 2000.

<http://www.lisa.fflch.usp.br/node/170>

DESENHANDO A HISTÓRIA DE ZAHY. Estúdio iluminuras, 2018

<https://www.youtube.com/watch?v=bb5uk19SxUU>

ÍNDIO CIDADÃO (2014). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>

MORIN, Edgar . **Crônica de um verão**, 1961 – (1h30 mim.).

MOQUEADO NA ALDEIA TEKOHAW ANOS 80. TV Cultura.
https://www.youtube.com/watch?v=uv-bFZ_yZLM

MOQUEADO TEMBÉ, 2014. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=JpTteDYqKGg>.

OS TEMBÉ: CIDADÃOS BRASILEIROS DA FLORESTA, 2017. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=rpCA8pZnwX0>.

OS 77: A BATALHA DO LIVRAMENTO - Memória Tembé-Tenetehara, 2018. Disponível em; <https://www.youtube.com/watch?v=ut4Arl2DacY>

ROUCH, J. **Os mestres loucos**, 1995 - (36min.).

ENTRE RIOS E PALAVRAS: AS LÍNGUAS INDÍGENAS NO PARÁ. 2021. Disponível em; <https://www.youtube.com/watch?v=5TP25OXroAc>.