

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Museu Nacional
Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Os Tembé de Guamá: processo de construção
da cultura e identidade Tembé.**

Sara Alonso

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. João Pachecho de Oliveira Filho

Rio de Janeiro, agosto de 1996

**A Gaudioso e Pilar, meus pais,
e ao Perita, a Mercedes e a Iarinha,
que me fizeram compreender
“a magia” que nos une.**

RESUMO

A nossa pesquisa tem por objetivo analisar a construção da cultura e identidade "autenticamente Tembé", a qual se manifesta e acontece socialmente durante o denominado processo de "reorganização-revolução". Por meio de um procedimento analítico de desnaturalização e dessubstancialização dessa "autenticidade", pretendemos analisar como a experiência de "índios tutelados" -delineada a partir da criação da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (1945) e das relações que se estabeleceram entre agentes do órgão e os "remanescentes Tembé"- gerou condições para impor como legítimos os seus critérios de "autenticidade". "Autenticidade" que como "invenção nova" pretende legitimar-se com referência a um passado, possível de ser compreendida pela simbologia do "sangue índio", ou reconhecimento de ser índios mas "misturados". Esta simbologia permite, além de criar a cultura -"os do mesmo sangue"-, alimentá-la por meio da objetivação de "traços culturais" que representam a nossa tradição que precisamos lembrar com a finalidade de defender os direitos de nossa terra.

AGRADECIMENTOS

É difícil agradecer a todos aqueles que de uma ou outra forma contribuíram para fazer com que esta pesquisa fosse possível. O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/MUSEU NACIONAL/UFRJ), no qual se enquadra esta pesquisa, contribuiu para a minha formação de antropóloga e deu apoio institucional para a sua elaboração. Sou grata ao Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq), que deu o apoio financeiro sem o qual dificilmente teria sido possível concluir este trabalho.

Agradeço aos professores do Programa, especialmente ao meu orientador, João Pacheco de Oliveira Filho, por suas observações e comentários que possibilitaram, principalmente nos momentos mais difíceis, minimizar os obstáculos intelectuais. Agradeço muito a Lygia Sigaud, que durante os cursos nos mostrou aos colegas de pós-graduação questões e desafios instigantes sobre as formas de se fazer Antropologia. A Federico Neiburg, que acompanhou minha trajetória no mestrado e, sempre que possível, na pesquisa, sobretudo na fase inicial.

Agradeço também aos professores Dolores Juliano, Ignacio Terrades e Jesús Contreras, que contribuíram para a minha formação acadêmica do outro lado do oceano. Também no outro lado do Atlântico, quero agradecer a José María Navarro e à "ex-colônia" de antropólogos catalães em Belém, Clarita, Mikel, Luichi e muito especialmente a Merceditas, que juntas desafiamos os primeiros passos de nossa formação como antropólogas.

Sou muito grata a todos os amigos e companheiros de "estrada" que me prestaram ajuda inestimável. Entre estes, Iara Ferraz, Omar Ribeiro, Priscila Faulhaber, Noêmia Pires de Sales, Nietta Lindenberg, Nora Arias e, principalmente, ao Perita, quem contribuiu com seus conselhos de amigo, namorado, terapeuta, para tornar mais familiar o cotidiano desta pesquisa.

No norte do Brasil (Belém), aos amigos Elzinha, César, Júnior, Nilma, Rosi e sobretudo aos Tembé de Guamá e Gurupi; aos funcionários e amigos da FUNAI em Belém, especialmente a Regina Célia Silva, e também aos colegas do CIMI Norte II.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
Instrumental Analítico	3
Reflexões sobre a experiência de campo e construção do nosso objeto de pesquisa	8
CAPÍTULO I. "CHEFES DE POSTO" E FAMÍLIAS NO POSTO INDÍGENA TEMBÉ	16
Os "trabalhadores do Posto"	25
"Abrir Lugar" na Reserva e Outras Práticas de "Favor"	30
Anos 70: Demarcação da Reserva e Conflitos com os "Regionais"	39
"Chefes de Posto" e Atividades Agrícolas na RIARG	44
Projetos Agrícolas e os "Chefes de Posto" anteriores a Dilson	50
CAPÍTULO II. AS <i>LIDERANÇAS</i> FAZENDO SUA "VIAGEM"	56
A Objetivação da Categoria "Liderança"	59
O CIMI e o "Povo Tembé"	67
O CIMI e as "lideranças"	78
Acumulando Conhecimento	89
CAPÍTULO III. O "CHEFE" DILSON E O PROCESSO DE "REORGANIZAÇÃO-REVOLUÇÃO"	93
FUNAI/CIMI: "Tempos de União"	99
Dilson Marinho: "O Melhor Chefe que já Passo por Aqui"	103
As "Novas <i>Lideranças</i> "	109
Os Tembé Analisando os "Tempos de Dilson"	112
"O Nosso Regime": As <i>Lideranças</i> depois da "Revolução"	120
CAPÍTULO IV. A DISPUTA PELO SANGUE	127
A Idéia do Sangue e sua Eficácia Performativa	130
"Lugar do Homem", "Lugar da Mulher"	133
A Disputa pelo Sangue	135
Os Tembé: "A Mesma Parenteça ou o Mesmo Sangue"	141
"O Lugar do Homem"	146
CONCLUSÃO. O PARADOXO DA "MISCIGENAÇÃO" E A CRIAÇÃO DA CULTURA TEMBÉ: "O ANTIGO E O NOVO"	152
Práticas Culturais e "Resgate Cultural"	155
"Identidade para Fora"	161
A paradoxal Experiência das " <i>Lideranças</i> "	169
A Autenticidade dos "Tembé de Gurupi" como a "Verdadeira Autenticidade"	173

Entrevista a Kelé	180
Entrevista a Piná	182
NOTAS	187
BIBLIOGRAFIA	
1. Documentos Citados.....	202
2. Referencias Bibliográficas.....	203
ANEXO 1. Genealogia de 4 famílias Tembé.....	207
I. Família Tatiua.....	209
II. Família Félix.....	211
III. Família Manuel Grande.....	212
IV. Família Pedro Teófilo.....	213
ANEXO 2. População Tembé na RIARG.....	214
ANEXO 3. "Ocupantes" da RIARG.....	217
ANEXO 4. Mapa fragmentado da RIARG / Localização das Aldeias Tembé do Guamá.....	---
ANEXO 5. Relações da Liderança Piná.....	218
ANEXO 6. Os Cursos Indigenistas.....	219
ANEXO 7. Relação de Parentes de D. Ilda ("os meus").....	223
ANEXO 8. Relação de "Chefes de Posto" do P.I. Guamá (1945-1996)...	224

INTRODUÇÃO

Em 1992, quando a administração do Posto Indígena Guamá estava a cargo do chefe de posto Dilson Marinho, os Tembé de Guamá definiram uma "nova" organização social para o grupo. Foi a primeira vez, desde a criação da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG) em 1945, que manifestaram publicamente como grupo a procura de sua cultura e tradição que refletisse sua identidade como Tembé, com o objetivo de defenderem os direitos sobre o território. Processo que está vinculado à criação da RIARG, quando alguns Tembé, então classificados pelo órgão indigenista como "índios remanescentes", são incentivados a se deslocarem para a aldeia do "Posto Indígena" como índios tutelados (1).

Entre as práticas e papéis políticos definidos em 1992, momento que alguns Tembé denominam como reorganização-revolução, destacamos: a "necessidade" de aprender a língua (termo nativo para designar a língua dos índios Tembé), a recuperação dos rituais, festas e canturias, a eleição do cacique geral, de treze caciques locais em representação das diversas aldeias, de um Conselho de Anciãos e a criação do Grupo dos Guerreiros. Entre as normas aprovadas cabe destacar: a proibição de casar com brancos; proibição para os não índios de viverem na reserva e a interdição de entrada de pessoas de fora sem prévio aviso e autorização dos caciques; proibição de festas de branco e bebidas alcoólicas nas aldeias. Decidem também uma nova distribuição da ocupação geográfica do espaço com a constituição de novas aldeias, a maioria delas denominadas em língua Tembé.

Durante o processo de reorganização-revolução, momento vivenciado pelos membros do grupo em termos de união e de alianças entre as diferentes famílias, manifesta-se o reconhecimento social da "unidade Tembé". A simbologia do sangue é um dos elementos constitutivos e legitimadores da "unidade de parentes" (ou do mesmo sangue), proposta de

"unificação cultural" que pressupõe, além de idéias de solidariedade de parentes e laços de sangue, a objetivação (2) de critérios culturais definidos como "autenticamente Tembé", manifestos no reconhecimento de "a nossa cultura" ou "a nossa tradição que precisamos lembrar".

Pensamos que o estudo do processo de construção da cultura e identidade dos Tembé de Guamá, objetivo de nossa pesquisa, pode contribuir à análise dos fenômenos de transformação social referidos à construção e seleção da memória individual e coletiva, assim como à análise dos processos de "invenção" cultural. Trata-se de situações e processos de ruptura que são momentos favoráveis para ver o que está em jogo nas relações sociais, ao revelar os princípios, geralmente naturalizados, sob os quais se fundamentam estas relações (3).

Neste sentido, o que nos chama a atenção do processo de reorganização-revolução é a invenção e imposição de um conjunto de práticas rituais ou simbólicas destinadas a inculcar determinados valores e normas de comportamento que pressupõem uma seleção e ordenação da memória com o fim de dar sentido à experiência social e individual. O que implica estabelecer também uma particular relação entre cultura e política, no sentido de que se efetua a criação de um passado para justificar o presente com uma direção de futuro (4). Sem pretender com isto afirmar que todos os Tembé vivenciam ou dão significado de modo uniforme à sua experiência social de índios tutelados. Embora nosso trabalho se tenha centrado nos Tembé de Guamá, também estabelecemos comparações pertinentes com os Tembé de Gurupi, considerados pelos de Guamá e pelos agentes do órgão indigenista como "autenticamente Tembé" (5).

Instrumental Analítico

Na monografia de Wagley e Galvão sobre os Tenetehara, estes autores incluem os índios Tembé e Guajajara dentro do grupo Tupi-Tenetehara (Wagley & Galvão, 1961), classificação fundamentada a partir da definição de "áreas culturais" com base em critérios lingüísticos e culturais, utilizada, entre outros, pelos "teóricos da aculturação". A mesma classificação é usada por estudos antropológicos realizados posteriormente (Gomes, 1977). Segundo estas fontes, durante os séculos XVII e XVIII o grupo Tenetehara habitava a região do vale do Alto Rio Pindaré (Maranhão), mantendo contato com os jesuítas. No século XIX, como consequência da penetração nessa região dos extratores de óleo de copaíba e dos regatões, os Tenetehara se dispersaram originando-se então o grupo Tembé que se instalou na região localizada entre os rios Capim, Gurupi e Guamá.

Entre os trabalhos realizados sobre os Tembé nos últimos anos se encontram os relatórios de pesquisa (1981) do projeto de dissertação de mestrado (não defendida) de Virgínia Valadão, *Verônica Tembé: Uma tentativa de reorganização tribal através de lideranças femininas*, e o estudo realizado por Noêmia Pires de Sales, *Os Tembé no Alto Rio Guamá: reelaborações étnicas, identidade e território* (Sales, 1994). O estudo de Sales, centrado nos Tembé no Guamá, analisa as tentativas do grupo para recuperar seu território e o modo em que esse processo tem contribuído para a afirmação de sua identidade étnica (idem: 7). A partir de um enfoque etno-histórico, Sales procede a uma análise da história dos Tembé de Guamá caracterizada por seus aspectos de diáspora e de intenso contato que, segundo a autora, provocara a perda de seus caracteres culturais ou de coesão, como por exemplo a língua. Seria o parentesco como elemento unificador o que possibilitaria o processo de reelaboração da identidade como "etnicidade que sobreviveu" (idem: 46, 50).

Mesmo arriscando uma generalização excessiva, pensamos que nestes dois trabalhos sobre os Tembé persistem certas noções naturalizadoras que reforçam a tradicional polarização dos estudos etnográficos e as monografias sobre a experiência e a cultura

indígenas. Polarização compreendida em termos da valorização dos aspectos "internos" ou "nativos tradicionais" (atributos de isolamento e pureza), por oposição àqueles que acentuam os aspectos "modernos" ou "externos" devido ao contato (atributos da aculturação).

Em suas análises da história e tradição cultural Tembé, as autoras, segundo nossa perspectiva, partem também de um certo pressuposto essencialista que remete a uma busca de atributos culturais e sociais "originais" que seria necessário recuperar. Estes atributos, sem deixar de mencionar suas reelaborações, são tomados como dados inquestionáveis para a definição de princípios legítimos da existência e unidade de grupo. Por exemplo, os atributos de parentesco, língua e território.

Não é nossa intenção aqui, como não o foi no transcurso da pesquisa, polemizarmos com estes ou outros autores a respeito da existência ou não, com anterioridade à criação da RIARG, de uma "tradição cultural comum", "tradição" que teria sido progressivamente rompida pela ação do órgão indigenista ou como resultado do contato com a "sociedade nacional". Deste modo, esses autores pressuporiam a existência da prévia identidade Tembé a partir de uma "reconstrução do processo histórico" com base em dados históricos, sejam estas narrativas escritas ou orais (como histórias de vida), as quais, tomadas como "verdadeiras", mostrariam a trajetória histórica do grupo e sua identidade. Não tratamos, igualmente, como orientação para o nosso trabalho, de pressupor a existência de uma cultura ou identidade do grupo emergindo como algo "novo", ou seja, enquanto identidade política, como resultado das novas condições sociais surgidas com a criação da reserva.

Ao utilizarmos como instrumento analítico os conceitos de "unidade tutelada" e de "unidade Tembé", não pretendemos substancializar ou naturalizar a existência de tais "unidades". O que nos interessava analisar durante o transcurso da pesquisa era como a experiência de "índios tutelados" criou, como evento significativo, condições para a interpretação efetuada por determinados agentes dessa experiência social de modo a definirem, por exemplo, os critérios e limites com os quais eles pretendem legitimar a existência da "unidade Tembé" ou "identidade Tembé".

A própria análise do processo de reorganização-revolução é, desta forma, inseparável de um procedimento analítico de dessubstancialização e desnaturalização das representações e categorias com as quais determinados agentes pretendem estruturar a

"nova ordem social", baseando-se, por exemplo, em idéias de "resgate" da verdadeira tradição cultural Tembé. Isto nos exige, ao ser nosso objetivo averiguar o que está em jogo nas disputas dos diferentes atores, pôr em questão idéias de mudança e/ou continuidade social. Pois, como mostrou Ranger, a experiência colonial e a atuação de agentes de contato, guiados pela lógica de um código cultural específico, contribuem a criar a realidade social e cultural dos grupos colonizados. Noções como tribo, por exemplo, e os supostos significados que a estruturam (conceitos que pretendem definir a regulação e a estrutura social ou cultural) parecem ter sido invenções coloniais com efeitos performativos eficazes quando foram usadas pelos agentes de contato com fins de justificar e legitimar suas ações do presente. Essas noções também foram eficazes ao serem usadas pelos agentes colonizados em suas tentativas de fazer-se valer e fazer valer as suas verdades (Ranger,1984).

Assim sendo, entendemos que é a própria experiência de vida de índios tutelados e as idéias de determinados agentes as que geram condições sociais para impor como legítimas ou verdadeiras, por exemplo, as idéias de "autenticidade", resgate cultural das nossas origens ou das nossas raízes, de modo a efetivar o reconhecimento e crença coletiva da "existência" do povo Tembé. Isto não pressupõe que tivéssemos pretendido "confirmar" ou "negar" em nossa pesquisa a existência do nós-Tembé. Pois, como diria Bourdieu, isso significaria entrar, também nós, a fazermos parte das lutas de classificação (6). Neste sentido, nosso propósito foi observar como o "grupo Tembé", como fenômeno de construção social, não é uma criação artificial senão que se fundamenta em critérios culturais legítimos que são igualmente construídos.

Não pretendemos, conseqüentemente, entrar na disputa pelos critérios que os diversos agentes usam para poder legitimar ou questionar a existência da "unidade Tembé". O qual, em última instância, faz referência ao sentimento subjetivo dos agentes, seja para negá-la ou para fazê-la existir. A respeito destas lutas pela definição de grupo, ou lutas de identidade, nos diz Bourdieu:

"... são um caso particular das lutas de classificação (...), o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo" (Bourdieu,1989:113).

A modo de síntese, apontamos que a compreensão do grupo e das identidades sociais como fenômeno de construção social é objeto de debate que segue unificando diferentes autores e tendências, com suas posições respectivas muitas vezes em oposição. Este debate diz respeito, entre outras coisas, à superação da oposição "objetivo" versus "subjetivo" quanto às fronteiras de grupo. Ou seja, à compreensão dos grupos e identidades sociais e as tentativas de superar seus aspectos "externos" -ou "objetivos"- e "internos" -ou "subjetivos". Também se relaciona à compreensão da diversidade interna, ou coletiva, e sua particularidade como grupo frente aos outros grupos ou coletividades, o que é conceituado por alguns autores como "multiculturalismo" (Mato,1994:13-28).

Nos últimos anos o tema do "pluralismo cultural", ou "multiculturalismo", no assim denominado contexto de "globalização", adotou diferentes dimensões que parecem ter uma tendência não tanto no sentido de "identidades" e "diferenças culturais" ao interior dos "Estados-Nações", senão mais propriamente dentro de um contexto mundial de inter-relações e interdependências entre diferentes "povos do mundo" e suas culturas e instituições. Tendo como característica principal do processo a "interconexão", produto da qual emergem conflitos e transações que tendem tanto à diferenciação quanto à homogeneização cultural. Desta maneira, o "multiculturalismo" passa a ser um tipo de orientação, ou também uma ideologia, para as reivindicações dos grupos organizados em torno de diferentes identidades culturais (idem: 20 e 21). Neste sentido, os debates teóricos sobre o "multiculturalismo" ou a construção de "identidades culturais" estão relacionados a

uma "posição ética" vinculada também ao "reconhecimento e respeito pela diversidade cultural" (idem: 22).

A nossa intenção, ao levantarmos estes aspectos sobre o "multiculturalismo" e a "diversidade cultural", responde ao "fato" de sublinharmos as particularidades que o nosso estudo representa em termos comparativos com fenômenos similares. Particularidades que se contextualizam na realidade social do "Estado-Nação brasileiro" como "unidade política e cultural". Neste sentido, os critérios culturais que definem a "unidade Tembé" colocam em questão a "ideologia da nacionalidade brasileira" e os pressupostos de integração que a sustentam, fundamentados na mistura e na síntese cultural das "três raças". Mas a "unidade Tembé" revela também as contribuições da "ideologia da nacionalidade" para a criação e o fomento da "autenticidade Tembé". Pois são os pressupostos de "autenticidade" implícitos nas idéias de "sangue índio", ou do reconhecimento de ser 'índio mas misturado', os que fornecem as bases de legitimidade dos critérios culturais Tembé.

Reflexões sobre a experiência de campo e
construção do nosso objeto de pesquisa

Nossa pesquisa está baseada no trabalho de campo iniciado na Reserva Alto Rio Guamá em abril de 1989 - um mês depois de chegar ao Brasil -, realizado junto com Mercedes Zegrí, antropóloga e também recém-formada pela Universidade de Barcelona. Nosso objetivo inicial era analisar a identidade étnica do grupo Tembé em um contexto de relações interétnicas, baseando-nos, sobretudo, no referencial teórico proposto por Cardoso de Oliveira a partir da noção de "fricção interétnica" (Oliveira, 1962).

Poucos meses depois do nosso primeiro contato com os Temb  decidimos que Mercedes centraria seu trabalho nos membros do grupo da  rea Gurupi e eu nos de Guamá. Vários motivos influenciaram nesta decisão, sendo o principal deles a percep o das diferenças "culturais" existentes entre a maioria das famílias que vivem em uma e outra  rea. O objetivo era unificar, com fins comparativos, ambas pesquisas. A distância geográfica entre ambas áreas e as dificuldades de comunica o foram, naquele momento, um motivo prático que também interferiu em nossa elei o.

Os pressupostos de "autenticidade cultural" e de "unidade" social com os quais trabalhamos nos primeiros anos da pesquisa dificultaram a compreensão do fenômeno a ser analisado. Mostra disso foram as discussões que mantivemos durante esse período com minha companheira de pesquisa a respeito de se os Temb  de Guamá eram ou não um grupo indígena. Reflexões que se fundamentavam na própria experiência de campo ao nos defrontarmos durante os primeiros meses de pesquisa com o mesmo questionamento por parte de alguns membros do grupo. Diversas situa es de crise foram criadas nas quais diferentes membros do grupo questionavam unos aos outros sobre os limites e sentimentos de pertencimento, ou sobre quem tinha ou não "sangue  ndio".

Nas reuniões que realizei com os membros do grupo para expor os objetivos da pesquisa, um dos aspectos levantados por alguns Temb  fazia referência   no o de identidade étnica ou   defini o da identidade em termos de auto-atribui o e atribui o pelos outros. Por exemplo, perguntas direcionadas a obter de mim uma opinião ou explica o sobre suas idéias a respeito do "fato" deles se considerarem índios mas que o pessoal de fora não os considerava assim, ou seja, sobre idéias ou no es tais como misturados ou desaculturados.

Com a inten o de responder às suas perguntas e d vidas a respeito das diversas situa es de ambigüidade de sentimentos de pertencimento, minhas respostas foram orientadas a valorizar a defini o de auto-atribui o e sublinhar a necessidade de parar com

as disputas entre si para chegarem a uma solução ou acordo conjunto. Isto é, mostrar a idéia de que só eles podiam definir se eram ou não índios e definir seu significado como grupo.

Embora a experiência de campo fosse complexa e ao mesmo tempo estimulante, o mesmo não acontecia ao tentarmos sistematizar e analisar os dados de campo que, colocando em questão nossas idéias ou referenciais teóricos, contribuía a aumentar as dificuldades de análise e a vontade de abandonar a pesquisa (7). Como parte de nossos debates ou reflexões surgiam perguntas formuladas mais ou menos nos seguintes termos: como compreender um grupo e sua identidade, num contexto de relações interétnicas, quando não só os próprios membros do "grupo" pareciam não se reconhecer enquanto índios e eram também questionados por isso pelos que se reconheciam como "Tembé autênticos", os Tembé de Gurupi? Nas anotações registradas nesses momentos também nos questionávamos sobre o nosso papel enquanto antropólogas, pois quem nos dava a autoridade para definirmos a existência social e cultural dos Tembé de Guamá como grupo índio se, aparentemente, esta não parecia existir enquanto tal?

Resolvemos concluir a pesquisa em 1991 e dar continuidade à nossa formação de antropólogas, iniciando um curso de mestrado no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Em 1992, ao regressar a Belém durante minhas férias fui "obrigada" a realizar uma viagem às aldeias de Guamá para mostrar os resultados da pesquisa. Também me foi solicitado que explicasse quais eram os meus projetos futuros como antropóloga. As novas obrigações que os Tembé me exigiam devem ser contextualizadas dentro do processo de reorganização-revolução, momento no qual, por primeira vez, se me classifica como antropóloga e como pessoa de fora a quem se atribui uma série de normas e obrigações, entre estas minha contribuição como pesquisadora e a obrigação de informar minhas entradas e saídas da reserva, condições nunca antes exigidas. Até esse momento a única formalidade que tive de realizar com o grupo para poder desenvolver a minha pesquisa esteve vinculada à necessidade de obter a autorização por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), dependendo a possibilidade de realizarmos

o trabalho de campo na reserva da vontade do órgão indigenista. Autorização relacionada ao procedimento legal da FUNAI sobre a produção de conhecimento a respeito dos grupos índios que estão sob sua tutela e aparentemente desvinculada da relação que mantínhamos com o grupo (8), não existindo em nenhum momento por parte dos Tembé imposições prévias, sendo que nossas entradas na área, e o tempo de permanência nas diferentes aldeias, dependia apenas do nosso próprio critério e do plano de trabalho imposto por nós.

Ao regressar a Belém em setembro de 1992 fui procurada por uma das novas lideranças que me expôs alguns detalhes do processo de reorganização-revolução e seus vínculos com as diferentes condições criadas pelo grupo durante a minha ausência, assim como as novas normas adotadas para fins internos de controle e regulação social. Duas normas me foram impostas. Viajar à área com o prévio aviso pelo rádio através da Administração da FUNAI em Belém e a obrigação de entregar o trabalho de pesquisa realizado até o momento.

Cumprindo as normas, entrei na reserva pela aldeia do P.I. Guamá. Ao chegar à aldeia São Pedro realizou-se uma assembléia na qual se me informou que as exigências para entrar na área respondiam à necessidade do controle de entradas e saídas da reserva para evitar riscos sobre possíveis divulgações das discussões e daquilo que acontecia nas aldeias. A outra exigência tem a ver com o trabalho de pesquisa e com a minha nova localização como antropóloga, defendida nos termos de sua contribuição ao conhecimento da história do grupo. Informei dos resultados da pesquisa, correspondente ao período 1989-1991, e entreguei-lhes uma cópia do trabalho titulado *Los Tembé: Articulación Interétnica e Identidad Étnica*, informando-lhes também de minhas intenções de regressar novamente a Rio de Janeiro para prosseguir com meus estudos, dos quais dependia também a possibilidade de voltar ao Estado de Pará a fim de dar continuidade à minha pesquisa (9).

O processo com o qual nos defrontamos durante a nossa curta permanência nas aldeias (um período de dez dias) trouxe de volta as anteriores reflexões sobre identidade étnica e grupo étnico. Embora tivessem contribuído para aumentar as dificuldades de

compreensão, aqueles fenômenos também foram de grande estímulo para prosseguirmos aprofundando neles. Aspecto do qual devo especial agradecimento ao meu orientador João Pacheco de Oliveira Filho, quem desde os primeiros momentos em que conheceu a nossa experiência como pesquisadoras (1992) sempre tentou alertar-nos sobre os riscos da precipitação de afirmações e reflexões com pressupostos de grupo e noções de senso comum. A experiência acadêmica e as reflexões e leituras teórico-metodológicas realizadas nos cursos de mestrado do Programa Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ) nos têm permitido refletir sobre aspectos antes não observados no trabalho de campo e perceber de outra maneira aquilo que acreditávamos saber sobre o fenômeno do "grupo étnico" e acerca dos processos de construção de identidades sociais.

Não foi nossa intenção, como indicávamos anteriormente, entrar a fazer parte das lutas de classificação, aspecto que nos obriga, portanto, a refletir ou questionar em que medida o conseguimos no transcurso da pesquisa e na própria redação final deste trabalho. Intentamos mostrar neste resumo sobre a nossa "experiência de campo" que a pesquisa é parte constitutiva das condições que a própria "experiência de campo" impõe, condições vinculadas também à relação que o pesquisador estabelece com o pesquisado. Experiência que, em termos de atividades ou situações de pesquisa, o antropólogo interpreta ao tentar dar coerência à construção do seu texto ou estrutura narrativa.

A análise aqui desenvolvida baseia-se na "experiência de pesquisa" iniciada em 1989, a qual envolve diversas atividades ou situações de campo. O tempo de permanência na RIARG, durante o período 1989-1992 (10), totalizou quatro meses nas aldeias de Guamá e um mês nas aldeias de Gurupi. No período de 1995-1996, foram três meses na área de Guamá e 20 dias na de Gurupi. Atividades que envolviam dados de observação, entrevistas formais e informais. Além das visitas à reserva, os resultados da pesquisa baseiam-se na análise de diversas situações de pesquisa na cidade de Belém que envolvem entrevistas formais e informais com diferentes agentes do órgão indigenista da FUNAI de Belém, encontros de "lazer" com amigos da administração e colegas antropólogos, entre estes a

antropóloga que também realiza pesquisa com o grupo, e entrevistas e encontros informais com agentes do CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

Queremos ressaltar que este tipo de fontes informais registradas em nosso diário de campo têm sido de grande utilidade para observar, entre outros aspectos, os contextos em que noções de senso comum sobre as representações dos grupos indígenas revelavam seus pressupostos de "autenticidade cultural" ou de princípios já dados de integração, contribuindo a esclarecer determinados aspectos sobre o fenômeno de grupo ou acerca das identidades sociais.

As páginas que seguem contêm também como material de pesquisa entrevistas a outros membros da Igreja Católica, participação em reuniões ou eventos públicos organizados pela FUNAI em Belém com a participação de outras entidades governamentais ou não-governamentais ou de membros do grupo, e também reuniões com a FUNAI, CIMI, e antropólogas (e até com participação da imprensa) realizadas na reserva. Realizou-se trabalho de campo na cidade de Capitão-Poço e em outras vilas próximas à reserva, com entrevistas a diferentes pessoas que direta ou indiretamente "conhecem os Tembé", seja por sua experiência de primeiros colonos, ou pioneiros (conceito que alguns dos entrevistados usam para definir sua chegada naquela região), ou bem que chegaram à região em anos posteriores. Efetuou-se a análise da produção de textos administrativos elaborados por diferentes agentes do órgão indigenista, os quais foram consultados nos arquivos da Administração Regional de Belém (11) e nos arquivos do Museu do Índio em Rio de Janeiro, cuja documentação está microfilmada. Também consultamos os textos produzidos pelo CIMI e por lideranças Tembé.

Tal diversidade de dados, envolvendo diferentes situações de pesquisa, responde à própria experiência da pesquisa -que como foi mencionado não se limita à situação nas aldeias- e à maneira de construir o nosso objeto, o qual visa superar as oposições "objetiva" versus "subjetiva", ou "interno"/"externo", na compreensão de fenômenos sociais referentes à construção de grupos e identidades como unidades sociais não limitadas. Assim, o

resultado do nosso texto decorre da tentativa de dar coerência a esta heterogeneidade de atividades e situações, com o fim de desvendar alguns dos fatores que contribuem tanto para a construção do grupo e identidade Tembé quanto a fazer valer e fazer-se valer a existência social do mesmo.

Destinamos o primeiro capítulo à análise da experiência das diferentes famílias Tembé que habitam a RIARG como "índios tutelados", centrando-nos principalmente nos efeitos de algumas das práticas de socialização desenvolvidas pelos chefes de posto. No seguinte capítulo, abordamos alguns aspectos da trajetória das lideranças Tembé, vinculando-a às novas condições sociais que emergem a partir dos anos 70 e sua contribuição ao denominado processo de reorganização-revolução, estabelecendo conexões com a sua experiência familiar e com as práticas de socialização e mobilização dos agentes da FUNAI e do CIMI. No terceiro capítulo, preocupamo-nos em desvendar a importância da atuação do chefe de posto Dilson Marinho no referido processo. Concretamente, sua contribuição no contexto de mudanças na administração regional da FUNAI de Belém para a manifestação e o reconhecimento social da "unidade Tembé", especialmente com suas idéias de "resgate cultural". Centrando-nos, sobretudo, em sua influência na instituição de uma "nova" forma de organização social e política para o grupo e em seus efeitos para o fazer-se valer ou não dos dirigentes Tembé. No quarto capítulo, com o objetivo de desvendar os critérios de "unificação cultural" que definem a "unidade familiar", ou todos do mesmo sangue, abordamos os efeitos das idéias de "sangue índio", como por exemplo a categoria classificatória utilizada pelos agentes do órgão indigenista de índios miscigenados. Idéias que são também usadas pelas lideranças para definir formalmente quem é incluído ou excluído da "unidade Tembé". No último capítulo, focalizamos a observação nos elementos que os Tembé definem como a nossa cultura, centrando-nos, principalmente, nas práticas culturais "criadas" durante o processo de reorganização-revolução e suas implicações para aquela interpretação, enquanto definição dos critérios de

"autenticidade" vinculados como as idéias de sangue e novas formas de organização política para a luta pela defesa da nossa terra.

CAPÍTULO I

"CHEFES DE POSTO" E FAMÍLIAS NO POSTO INDÍGENA TEMBÉ

A Reserva (1) Alto Rio Guamá (RIARG), território de 278.000 hectares (PETI, 1990: 66) destinados aos índios Tembé, Timbira, Kaapor e Guajá, foi oficializada mediante o Decreto 307-21/3/45, assinado pelo Interventor Federal do Pará, Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. A reserva está localizada ao nordeste do Estado do Pará, entre a margem direita do rio Guamá e a margem esquerda do rio Gurupi, no limite do Estado do Pará com o de Maranhão, em território dos municípios paraenses Garrafão do Norte, Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas, municípios surgidos com posterioridade à criação da reserva, resultado do desmembramento dos municípios de Ourém, Vizeu e Capitão Poço (ver anexo 4).

A criação da RIARG como categoria jurídica (2) define oficialmente a atribuição de um território aos índios acima mencionados. Este ato formal pressupõe o estabelecimento de um determinado tipo de relação entre terra e grupos indígenas mediada pelo Estado, através do órgão federal encarregado de executar a política indigenista. Porém, o que nos interessa salientar são duas implicações vinculadas a essa mediação. A primeira faz referência à localização e imobilização desses grupos numa terra que está sob controle e domínio da União. A segunda está relacionada à condição de tutelados dos grupos aí localizados, por meio da qual, e através de uma política de centralização viabilizada com a criação do *Posto Indígena*, pretende-se levar a cabo as práticas de socialização ou a política indigenista executada pelos *chefes de posto*.

A RIARG, como mencionamos anteriormente, foi "reservada" em 1945 e sua demarcação ficaria a cargo do SPI. Não obstante, na época a demarcação não fora realizada, começando o processo de regulação nos anos 70, já dentro da atuação do novo órgão indigenista -FUNAI-, e sendo concluído em 1993. De todas maneiras, como veremos, a RIARG e os grupos que nela se incluem não são uma manifestação dada ou socialmente fixa, como o pressupõe a definição do processo jurídico formal, senão que são parte constitutiva de um processo histórico e social e, portanto, compreendido em suas implicações sociológicas. Neste sentido, analisar a dupla atribuição de tutelados e de terra jurídica passa por compreender também a contribuição do Estado, por meio de sua política indigenista, à formação do grupo Tembé e do "seu território por direito".

O objetivo deste capítulo consiste em analisar alguns aspectos do processo de formação da RIARG e a criação do P.I. Tembé em sua dimensão sociológica. Isto é, a partir do processo de construção do "campo de ação indigenista" que se cria com o estabelecimento das práticas indigenistas e a constituição do P.I. Tembé em 1945. Focalizando principalmente os efeitos de algumas das práticas de socialização levadas a cabo pelos *chefes de posto*, tentaremos observar as relações e expectativas que se criam entre as diferentes famílias e os agentes do órgão e como estas se mantêm durante o processo, de maneira mais ou menos estável, orientando a vida das famílias no seio da aldeia e no âmbito inter-aldeias. Processo de relações que denominamos "unidade tutelada", por sua experiência social vivenciada em termos de troca de favores ou de "reciprocidade". Entre estas "práticas de favor" destacamos as que referem à experiência social de morar na RIARG, vivenciada como "um favor" concedido pelo *chefe de posto*.

Neste sentido, as relações que se estabelecem com as práticas de socialização dos agentes do órgão indigenista, assim como as qualidades dos que centralizam o capital econômico e, especialmente, simbólico, processam-se em termos de uma linguagem cultural que se vincula com uma "coisa" chamada "família". Linguagem que, usando a

terminologia do parentesco para definir essas relações e qualidades, envolve tanto um jogo de paternalismo por parte dos *chefes de posto* quanto diferenças entre as várias "famílias tuteladas". Assim sendo, estrutura um sistema de desigualdades sociais em termos de relações "paternalistas" ou de "reciprocidade" (3). Relações de reciprocidade que em termos de atributos do *chefe de posto* se manifestam de forma desigual, por ser ele quem reúne as condições necessárias para exercer a função de doador constante e acumular capital necessário para garantir e/ou legitimar sua autoridade e a do cargo que ocupa (4).

Com o objetivo de observar os aspectos mencionados (expectativas, relações, comportamentos das diferentes famílias entre elas ou perante os agentes do órgão, e sua "continuidade" no tempo) nos centramos principalmente na tarefa de levantar alguns elementos da experiência social de quatro famílias. A família Félix, aldeia P.I.Tembé; família Raimundo Tatiua, aldeia São Pedro; família Pedro Teófilo, aldeia Tauari, hoje denominada aldeia Itaputire, e Família Manuel Grande, aldeia Tauari.

Os procedimentos da criação da RIARG foram iniciados em 1944 por José da Gama Malcher, Inspetor Regional de Belém (Inspetoria Regional-2) do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por meio do Ofício nº 116 (9/7/44), no qual solicitava ao governo estadual de Pará que fosse reservada uma área de terra para os índios Urubu, Tembé, Timbira e Guajá. Em janeiro de 1945, o mesmo inspetor regional remete um novo Ofício (nº 15, 13/1/45) ao interventor federal de Pará, Manuel Magalhães Barata, solicitando a criação da reserva em território dos municípios de Ourém e Vizeu (5).

O Posto Indígena (P.I.) Pedro Dantas, situado na margem esquerda do rio Gurupi, foi criado pelo SPI em 1928, com a finalidade de facilitar a "pacificação" (6) dos índios Kaapor (concluída na década de 30) e como Posto de Assistência, Nacionalização e Educação (7). Em 1945, com a criação da RIARG, os Tembé localizados na aldeia São

José, margem esquerda do curso alto do rio Guamá, foram obrigados, ao serem destinadas as áreas próximas a essa aldeia a projetos de colonização, a se deslocarem ao recém-criado P.I. Tembé. *Aldeia Velha* era o termo nativo utilizado pelos Tembé para referir-se à sua experiência anterior à constituição da RIARG na aldeia São José, situada em território do atual município de Capitão Poço.

"Eles resolveram fundar por aqui, porque Ceará [governo do Estado de Ceará] tinha pedido um recurso para Pará [governo paraense]. Pará o que podia dar era terra prá eles trabalharem. Uma seca, uma coisa que aconteceu no Ceará, que eles estavam morrendo. Você ouve falar no Ceará sempre de seca (...). Então mandaram pedir ao Pará, nesse tempo era o governador Barata, aí ele mandou transferir a área dos índios para cá, que é essas que nós temos, pra me ceder aquela parte daí pra ajudar os cearenses, justamente tem essa cidadezinha aí agora, que se chama Capitão Poço, só cearense" (Inf.Velho Maxico, aldeia P.I.).

As interpretações do velho Maxico devem ser contextualizadas no marco do regulamento de Terras do Estado do Pará (ver nota 5) segundo o qual as terras *devolutas* e "reservadas" são destinadas para a fundação de *núcleos coloniais* ou *povoações*. Cobia, pois, sob a competência do município de Ourém a administração das terras banhadas pelo *igarapé* Capitão Poço, localização da *Aldeia Velha* e atual município de Capitão Poço.

Segundo interpretação de um dos primeiros *colonos* que chegaram na área em junho de 1945, foram entre 12 e 15 os *colonos* cearenses que se instalaram nessas terras com prévia permissão do então prefeito de Ourém, Hernâncio de Mendoza Álvés:

"Aqui não tinha nada, eram terras devolutas, só tinha índios Tembé (...). Tinha madeireiros que brigava com os índios, foi por isso que foram transferidos para o outro lado do rio (...), quando foram transferidos nós ainda não tínhamos vindo, nós fomos onde o prefeito para pedir terra, que ele pediu para um primo dele [refere-se ao madeireiro José Alves] pra ajudar a dar os lotes (...). Aí fomos procurar os nossos familiares no Ceará (...). Tinha muita terra devoluta, mas os nossos lotes só eram de 50 hectares para cada família (Inf. Francisco Aguiar, Capitão Poço, 1991).

Estas interpretações mostram uma estreita conexão entre planos de colonização ou processos sociais e econômicos de ocupação e a política indigenista estabelecida com a criação da reserva. Processo que, como veremos mais adiante, se acentua cobrando outras dimensões sociais a partir dos anos 60.

Poucos anos antes da criação da RIARG, sobretudo a partir de 1945, o SPI desenvolveu uma política destinada a "localizar" os Tembé "dispersos" pelo Gurupi com o objetivo de centralizá-los sob a administração do P.I. Pedro Dantas (Relatório, 1943), e com a finalidade de cumprir os propósitos de "civilização" (Raimundo Nonato Maia, 1935).

Não obstante, segundo informações dos Tembé de Gurupi, somente algumas famílias se instalaram na aldeia do Posto. Cabe destacar que em suas proximidades, mas fora dos limites da RIARG (margem direita do rio Gurupi, território do Estado de Maranhão), foi construída, por iniciativa do matrimônio Tembé, Lorival e Verônica, a aldeia Igarapé das Pedras, em área considerada pelos Kaapor como seu território (8).

Em 1991, as famílias que residiam em Igarapé das Pedras abandonaram essa aldeia e criaram a Aldeia Nova, na margem esquerda do Gurupi em território da RIARG. Os Tembé desta aldeia são reconhecidos tanto pelo órgão indigenista quanto por membros do grupo como referenciais da autenticidade da cultura Tembé: *falam a língua, realizam festas tradicionais, usam pinturas corporais, etc.* Em 1995, localizavam-se na RIARG aproximadamente 300 Tembé na área do rio Gurupi e uns 320 na do rio Guamá.

Entre os objetivos formalmente definidos pelo SPI para a criação da RIARG (isto é, sem esquecer o referido anteriormente a respeito da chegada dos "cearenses") destacamos os seguintes (9): a) *definir uma terra para esses índios que não tinham terra*; b) construção de uma estrada que atravessaria a RIARG de norte a sul para facilitar a comunicação com o P.I. Pedro Dantas; c) criar no centro da reserva o P.I. Piriá para assentar nessa área os índios *dispersos* pelos rios Capim, Acará e Moju; d) viabilizar a produção agrícola através das *roças do posto*. Assim,

"... com essa localização dos índios, esses núcleos convenientemente assistidos e administrados, em pouco tempo produzirão o bastante e os índios neles localizados passarão de escravos a libertos" (Documento, 1943).

Não sabemos com exatidão o número de famílias que aceitaram residir na aldeia P.I. Tembé. Segundo nos informou Expedito Arnaud, Inspetor Especial do SPI nos anos 40 (10), eram aproximadamente uns 40 *remanescentes Tembé* que viviam no Posto (Inf. Arnaud, Belém, 1991). Membros do grupo nos comentam que algumas das pessoas que trabalharam para a construção do posto indígena permaneceram na reserva, seja para casar com Tembé ou, mediante autorização do *chefe de posto*, para *trabalhar no posto* (Inf. Luisa

Tembé, Aldeia P.I., 1991) (11). Segundo alguns Tembé que se deslocaram da *Aldeia Velha* ao P.I. Tembé, antes da criação da reserva nunca tinham escutado falar do SPI:

"Aí, quando foi um dia desses, Marchal [se refere a José da Gama Malcher] veio na lancha e encostaram por lá. Veio buscar os índios, que era pra se mudar daquele lado [*Aldeia Velha*] pra cá (...). Ninguém conhecia não. Ele falou que eles eram os que amansavam os índios e traziam as coisas pra os índios. Falou que era da FUNAI [entre os membros do grupo, especialmente os *mais velhos*, é comum confundir o nome do órgão indigenista da época -SPI- com o atual]" (Inf. Luisa, cit.)

Os *remanescentes Tembé* deslocados para a RIARG iniciam, a partir de então, uma nova experiência social tendo os *chefes de posto* como principal elemento organizador das relações sociais. Como categoria formal, *Chefe de posto* define os agentes do órgão indigenista responsáveis de executar na reserva a política indigenista ou trabalhos de socialização (ver anexo 6). O papel desempenhado pelos *chefes de posto* a partir da criação da RIARG é vivenciado por um de nossos informantes da seguinte maneira:

"Depois da fundação do posto quem determinou tudo foi o chefe. É o chefe quem mandava em todos nós (...). De maneira que quando veio a fundação, que vieram fundar o posto, então o dotor Maia [refere-se ao Inspetor Regional da IR 2, Raimundo Nonato Maia] que veio fundar isto aqui, ele falou: "Eu vim pra fundar o posto pra melhorar a situação de vocês, pra evitar - porque naquela época sempre ia aparecer um desastre de índio - eu vim fundar um posto pra melhorar a situação de vocês". Então, o dotor Maia fez um roçado de 100 e poucas

tarefas (12)... Pois é, a determinação dele foi um roçado. Ele veio para fundar o Posto que ele fez, botou um forno pra nós trabalhar, dava mandioca pra fazer a farinha" (Inf. Velho Maxico, cit.).

Os "Trabalhadores do Posto"

Para conseguir *braços*, ou *trabalhadores do posto*, para viabilizar a prática de socialização mediante o *roçado do posto* (13), destinada, em palavras de Exedito Arnaud, a "ensinar-lhes os serviços da lavoura", os agentes do SPI usam a técnica de distribuir *mercadorias*, vistas por estes agentes como "adiantamento" ou crédito, a ser retribuído mediante os *serviços* realizados pelos *trabalhadores do posto* ou *diaristas* (14). Não obstante, aparentemente os Tembé vivenciam estes adiantamentos como presentes, como "coisas que ele [o *chefe de posto*] dava pra nós" (Velho Maxico, cit.). Em 1946, o *chefe de posto*, Sebastião da Cruz, em seu relatório de atividades escrevia se referindo aos índios: "Não trabalham no Posto, mas compram mercadorias tendo um débito de 294 cruzeiros e 4 centavos" (Relatório do Chefe de Posto, 1946). Os Tembé definem este período como de "muita fartura":

"Chegava muita coisa pra os índios. Chegava machado, espingarda, terçado, fazenda, querosene, café. Tudo eles davam pra gente. Naquele tempo o posto tinha de tudo. Depois foi se acabando" (Inf. Velho Maxico, cit.).

Oliveira Filho (1988), em seu estudo sobre os Ticuna e a consolidação da atuação do SPI no Alto Solimões, menciona aspectos desta atuação e atividades desenvolvidas pelo órgão que, além de nos ajudar a compreender melhor a descrição de Maxico, permite estabelecer pontos de comparação com a nossa pesquisa. Contextualizadas as representações de Maxico no mesmo período em que Oliveira enfoca seu trabalho,

principalmente a respeito da atuação do encarregado de posto Manuelão (1943-1946), estas remetem a uma determinada forma de atuar do SPI mais ou menos "padronizada" que, vivenciada inicialmente de maneira positiva pelas diferentes famílias que trabalhavam no posto, contribuiu para criar certas expectativas e atitudes de comportamento que se mantiveram mais ou menos estáveis no tempo. Oliveira registra aspectos similares com relação à atuação e o interesse de Manuelão nas atividades "reputadas economicamente produtivas" como sendo uma das diretrizes básicas do SPI destinadas a promover a socialização e "integração" dos índios. Atividades que, valorizadas como "fortemente positivas" pelos índios, criaram ou alimentaram fortes expectativas perante a sua anterior relação com os *brancos* (Oliveira, idem, especialmente capítulo 5: "A Formação do Campo Indigenista").

Dentro deste contexto, com a *roça do posto* (no P.I. Tembé) o SPI pretendia, segundo Expedito Arnaud, não apenas a auto-subsistência dos Tembé de Guamá, mas também centralizar no P.I., para sua comercialização, a produção dos colonos, que estava previsto se instalariam nas proximidades da reserva. O chefe do posto contava com a ajuda de *trabalhadores braçais* para supervisionar o trabalho na *roça*:

"Tanto faziam os índios como a gente de fora, porque o roçado era muito grande. Os índios trabalhavam, mas era mais pouco. Eles não eram muito do trabalho e custava se unir. Aí uns moravam lá pra cima... Aí, não se uniram logo pra ficar... todos num lugar. Aí foi indo, foi indo, e eles começaram a ficar juntos e fazer a casa no posto. De primeiro não queriam se unir com o pessoal" (Luisa, cit.).

Segundo documentação administrativa [ver nota 9], a tentativa de produção agrícola mediante a *roça do posto*, aparentemente só foi viabilizada no P.I. Tembé nos primeiros anos da criação da reserva, especialmente durante a gestão do *chefe de posto* João Mendes (1946-1948), quando a *roça* era de aproximadamente "200 braças em cada lado, que corresponde a 32 tarefas" (15) (Relatório dos Serviços P.I.,1946). Os Relatórios de Inspeção, elaborados na segunda metade da década dos 40, destacam que as principais dificuldades para poder ampliar a produção agrícola no P.I. eram a *falta de braços*, a escassa produtividade da *roça do posto* e as dificuldades de comercialização da produção.

A *falta de braços* era explicada por três motivos: o número reduzido de Tembé que foi morar no P.I., as dificuldades que tinham os agentes do órgão indigenista em conseguir que os índios trabalhassem nas atividades produtivas do P.I. e as epidemias de gripe e sarampo: "Muitos deixaram de trabalhar para o Posto, tendo só cinco braços, uns realizando transações com particulares, outros se afastaram da região" (Relatório Arnaud, 1950). Resultado da combinação destes fatores, os agentes do SPI decidiram reduzir a *roça do posto* responsabilizando por seu gerenciamento três *trabalhadores braçais*, contratados como *auxiliares do posto*. Entre outros *serviços do posto* que estes realizavam, uma de suas responsabilidades era a de conseguir trabalhadores em regime de diárias (diaristas) para as tarefas agrícolas. A respeito das epidemias não foi encontrada documentação administrativa que as mencionasse, mas informantes Tembé sim se referem a elas:

"Era gripe, era sarampo, morreu muito índio. Na Aldeia Velha era mais confortável, não tinha essa doenças. Antes não era assim tão intoxicado" (Inf. Velho Maxico, cit.)

"No início não tinha doença, depois foi que começou dar gripe. Aí começaram morrer mulheres, velhos, crianças. Isso foi depois que nós

viemos morar desse lado. Tudo dava, sarampo matava, febre matava, todos morriam" (Inf. Miró, Aldeia Tauari, 1991).

Embora não encontrássemos nenhuma documentação administrativa que fizesse referência à continuidade ou não do *roçado do posto* nos anos 50, segundo documentação posterior e informações de membros do grupo, parece ser que as atividades agrícolas no P.I. Tembé se limitaram nesses anos às *roças* familiares, de aproximadamente duas tarefas, proporcionando os *chefes de posto* mudas, ferramentas e outros materiais para o *serviço da lavoura* (Inf. Velho Maxico, cit.). Os projetos de construir a estrada na reserva para unir os dois *postos* e a instalação do *núcleo de atração* em Piriá foram paralisados, segundo Expedito Arnaud, por falta de recursos.

Em anos anteriores à fundação da RIARG, segundo informações do Velho Maxico e do Velho Rufino, os contatos entre Tembé da área Guamá com os Tembé de Gurupi e os Kaapor eram mais intensos: "Os índios do Maranhão, os Urubu como os Tembé de Canindé, se comunicavam e comunicavam aqui com nós. Isso foi durante muito tempo, depois da fundação do Posto que acabou essa comunicação de ir de um para o outro" (Inf. Velho Maxico, cit.). Vejamos agora a interpretação que Velho Maxico faz dos Kaapor: "Eles não eram que nem nós. Eles topavam com uma pessoa civilizada e não era negócio de dizer: 'Bom dia, boa tarde'. Eles puxavam a frecha e... e... como nós não, nós era índio Tembé" (cit.). Segundo fontes administrativas e outros informantes Tembé, os contatos entre os grupos indígenas das áreas de Gurupi e Guamá continuaram depois de 1945 até os anos 70, mas cada vez de forma mais esporádica até serem praticamente interrompidos, talvez pela chegada de *colonos* à reserva. João Mendes Pereira, agente do SPI no P.I. Tembé entre 1947 e 1950, em um ofício dirigido ao Inspetor Chefe do SPI em Belém,

escreve: "Temos escassez de recursos no Posto, índios do Pedro Dantas chegam até esta chefia para obter ferramentas e tecidos" (Relatório, 1947).

"Abrir lugar" na Reserva e Outras Práticas de "Favor"

Os Tembé que não aceitaram deslocar-se ao P.I. Tembé depois da criação da RIARG foram obrigados a abandonar o núcleo que constituía a *Aldeia Velha* (Inf. Velho Rufino, aldeia Tauari, 1991). Segundo o mesmo informante, alguns membros destas famílias passaram a residir em Ourém, alguns deles no núcleo urbano sede do município. Nos anos 60, incentivados pelos agentes do SPI que pretendiam incrementar a produção agrícola, aumentando o número de *trabalhadores agrícolas* na reserva, duas novas famílias optaram por instalar-se na RIARG: as famílias de Raimundo Tatiua e Pedro Teófilo (ver no anexo 1 a genealogia das famílias e no anexo 2 os dados sobre o número dos Tembé que residem na RIARG)

Segundo membros destas duas famílias, a possibilidade de residir na reserva foi vivenciada por eles como um *favor do chefe*, ao ser o responsável do órgão indigenista aquele que definia quem podia entrar e onde se instalar na reserva. Aparentemente o principal motivo que influenciou para que estas famílias decidissem *abrir lugar* na RIARG foi a expectativa de melhorarem suas condições de vida. O termo nativo *lugar* tem implicações que dizem respeito à maneira destas famílias vivenciarem a sua experiência constitutiva.

"A que se refere você quando fala de lugar?"

"Quer dizer que o homem tem que ter lugar pra trabalhar pra sustentar a família dele, né? Ele é que tem que tomar conta" (Inf. Raimundo Tatiua, São Pedro, 1991)

"O lugar que a gente fala é o lugar onde nós mora com a família "
(Inf. Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1991).

Ao perguntar a Tatiua sobre seu *lugar* antes de ir a morar na RIARG, responde:

"A gente tinha um terreno em Garrapatinho, perto de Igarapé-Açu. Mas a vida era difícil, trabalhava muito e não dava nem pra comprar nada. Aí fui falar com o chefe, na época era o Velho Otávio, e me deixou abrir este lugar aqui. Este lugar aqui fui eu que abri [aldeia São Pedro], na época era só mato. Depois veio o meu pai. Na época o chefe falava que o índio tinha que estar no lugar dele que não era pra estar andando por aí. Aí como a minha mulher era descendente de índio falou pra me mudar pra cá (Inf. Raimundo Tatiua, cit.).

Tatiua define a sua mulher, Raimunda, como descendente de índio por ser ela filha de pai índio e mãe "civilizada" (*branca*). Segundo Tomasia, ela decidiu abandonar o P.I., levando suas duas filhas Raimunda e Maria, ambas nascidas no P.I. Tembé, e ir "ao seu lugar", Igarapé-Açu, ao morrer seu marido. Foi ali que Raimunda conheceu seu marido e "foge (16) com Tatiua", união que seria posteriormente formalizada por meio de casamento católico. Uns anos depois o matrimônio decide ir ao *lugar* dela -a reserva-, acompanhados de seus quatro filhos, três meninos e uma menina, de Tomasia e a irmã de Raimunda com seu filho. Depois se uniram a eles o pai e uma das irmãs de Tatiua. Ao perguntar a Pedro Teófilo sobre seu anterior *lugar*, nos diz:

"Nós morava embaixo de Bocanova [município de Capitão-Poço], num lugar chamado Poço das Pedras. O meu pai tinha um terreno, naquele tempo não tinha pobrema [sic] de lugar. Aí foi indo, foi indo ... começou a dar muita gente. Aí, naquele tempo, o chefe, se não me

engano era Arnaldo, mandou o pessoal que era índio pra vir morar do lado do posto. O pessoal adolaram [sic] muito, até que vendeu o nosso terreno e abrimos este lugar aqui" (cit.).

Segundo o mesmo informante, os *chefes de posto* perguntaram às pessoas que residiam no P.I. se conheciam "parente ou descendentes de índio" que residiam fora da reserva. Se a resposta era afirmativa, os próprios *chefes* encarregavam-se de "contatá-los" (17). De todos modos, Pedro Teófilo nos informou que foi ele quem se dirigiu ao *chefe*, "adulado pelo pessoal do posto", a fim de pedir licença para "abrir lugar".

Complementando esta representação que as famílias têm de *abrir lugar*, destacamos as estreitas conexões que parecem associar-se com um tipo de prática ou experiência de vida vinculada ao denominado *campesinato de fronteira*. A partir da qual a constituição das "famílias camponesas" em "unidades familiares" expressam socialmente uma determinada especificidade de produção familiar rural que está vinculada à sua forma de conceber e utilizar a terra. Segundo Musumeci, esta prática corresponderia às próprias expectativas e concepções sociais e culturais dos "camponeses-ocupantes" e não a uma subordinação às condições fundiárias, relações sociais e regras de propriedade historicamente cristalizadas (Musumeci, 1988: 27). Em algumas situações e dependendo do tipo de relação que estas famílias estabelecem (por exemplo, relações de reciprocidade fundamentadas numa relação assimétrica de "pai/patrão"), suas estratégias podem implicar também a possibilidade de venda desse *lugar*, partindo da idéia de valores de uso acumulados durante sua experiência, como por exemplo as *benfeitorias*.

Tais estratégias de venda de *benfeitorias* são comuns entre as famílias Tembé que habitam a reserva, assim como naquelas que "ocupam" a RIARG como *posseiros* ou

"invasores". Por exemplo, se alguém resolver sair da reserva ou mudar de lugar (lembrar que a concepção que as famílias Tembé têm da reserva é vivenciada como um "favor" outorgado pelos *chefes de posto*), os bens acumulados são vendidos ao futuro ocupante.

Em 1970, com posterioridade à chegada das famílias mencionadas anteriormente, a família Manuel Grande, que vivia fora mas muito perto dos limites do "território" da RIARG, depois de ser convidada por agentes da FUNAI decidiu também "abrir lugar" na reserva. Manuel Grande, considerado por membros do grupo como "índio puro", não aceitara antes habitar a reserva por não aceitar, segundo Manuel Grande, as condições impostas por anteriores *chefes de posto*, entre elas a obrigação de viver na aldeia do P.I.

"Nós morava na Aldeia Velha... Aí que chegaram uns senhores falando que queriam aquelas terras e que nós índios era pra se mudar pra outro lado do rio porque as nossa terras estavam lá (...). Eu não quis morar no posto, mas o chefe não deixou pra mim escolher outro lugar, aí que fui-me embora. Fiquei aí perto do Pitomba [limite noroeste da reserva], mas não dava muito certo pra o plantio, tinha muita água. Aí comprei um terreno arriba do rio, num lugar chamado Cotobelo [situado nas proximidades da RIARG, Igarapé Tauari, limite sudoeste]. Depois de um tempo, outro chefe (18) falou pra eu voltar pra o nosso lugar" (Manuel Grande, Aldeia Tauari, 1991).

Até princípios dos anos 60, e em vinculação com as práticas de socialização do SPI, os agentes do órgão indigenista centralizaram na aldeia P.I. todas as famílias que residiam na área Guamá da reserva. Somente a partir da chegada das famílias Tatiua e Teófilo foi permitida a "abertura" de dois novos "lugares" nessa área, aldeia São Pedro e aldeia Tauari

respectivamente. A primeira, situada a uma distância aproximada do P.I. Guamá (em 1969, o P.I. Tembé passa a ser assim denominado) de 8 km.; a segunda, a uns 25 km. Continuando a tendência, a aldeia Posto ou aldeia sede (as duas denominações são usadas pelos Tembé), lugar onde se centralizou a administração do órgão indigenista.

A existência de três aldeias na área de Guamá criou condições para a constituição de um tipo de diferenciação social entre as famílias que se reflete na diferente localização espacial na reserva. Membros de famílias das aldeias São Pedro (família Pedro Teófilo) e Tauari (família Manuel Grande) nos comentam que as visitas dos *chefes de posto* às suas aldeias eram esporádicas e destinadas a supervisionar os cultivos das *roças*, a distribuição de medicamentos e às vezes alimentos ou combustível. No entanto, por regra geral, eram os próprios Tembé os que se deslocavam ao posto para solicitarem ou receberem os remédios na farmácia, ou outros que os *chefes de posto* possuíam para serem distribuídos entre as famílias.

É de destacar que as famílias que não viviam em aldeia do posto consideram que os *chefes* direcionavam suas práticas de "favor" para as famílias do P.I., especialmente para a família de Félix. Esta última mantinha uma relação especial com os agentes do órgão indigenista pela condição de *trabalhador braçal* do "chefe de família". Félix, falecido em 1990, exerceu o cargo de *trabalhador braçal*, segundo sua mulher Luisa desde finais dos anos 40 até inícios dos 80. Durante esses anos Luisa desempenhou tarefas domésticas para os agentes do SPI/FUNAI. Os trabalhos desenvolvidos por Félix e Luisa no P.I. eram retribuídos em termos de salário e também com bens de consumo e produtos agrícolas do *roçado* no qual o próprio Félix trabalhava, além de outros bens ou doações que os *chefes de posto* concediam aos membros desta família.

Cargos, doações e relações "privilegiadas" com os agentes do órgão indigenista que favoreceram que Félix, Luisa e seus cinco filhos (três homens e duas mulheres, todos eles alfabetizados em português) pudessem acumular, com relação às outras famílias da reserva, maior capital social, o qual contribuiu para concentrar também um maior capital simbólico cujos efeitos também poderemos apreciar no próximo capítulo ao analisarmos a trajetória das *lideranças* Tembé.

Ao serem vivenciadas pelas diferentes famílias as práticas de "favor" dos *chefes de posto* como uma relação de desigualdade, as mesmas contribuíram para legitimar ou deslegitimar, segundo famílias e situações, a atuação dos diversos *chefes de posto*. Aspecto que pudemos apreciar claramente nas entrevistas realizadas com os membros do grupo ou em outras situações de campo. Em geral, entre as famílias que habitam São Pedro e Tauari os *chefes de posto* não gozavam de muito crédito -"eles sempre trouxeram problemas" (Inf. Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1989).

"A FUNAI não dá nada, e o pouco que chega fica pra eles lá [aldeia P.I.]. Chega remédio e tudo fica puru-lá (...). Eles [as famílias do P.I.] não querem trabalhar, não têm nem farinha pra comer. Tudo eles compram. Nós aqui plantamos feijão, macaxeira para fazer farinha... e ninguém dá nada pra nós" (Inf. Raimunda, aldeia São Pedro, 1991).

A palavras de Teófilo e de Raimunda contrastam com as deambeua, filho de Félix. A oposição que faz Cambeua entre "os tempos do SPI" e os da FUNAI deve ser interpretada dentro do contexto das relações de oposição que atualmente mantém a maioria dos filhos de Félix com os agentes da FUNAI. Aspecto que será esclarecido nos próximos capítulos.

"Olha (...), uma coisa que eu sentia muito é que nessa época que eu estou lhe falando (...), eu sentia de diferença é que na época do SPI, o funcionário era mais dedicado ao trabalho. Hoje em dia a FUNAI tem milhares de funcionários só pra cruzar a perna, nessa época do SPI não. Os funcionários trabalhavam porque um pensa do pessoal trabalhava com agricultura produzir, mas o posto também fazia o mesmo. Botava roça pra colher malva, milho, colher mandioca, a farinha. Então eu acho uma diferença que hoje em dia os funcionários, chefes administrativos do posto, você vê como é que é. É em casa batendo papo, contando história, enquanto o trabalho do posto vai ficando esquecido. O chefe nessa época trabalhava, os índios não trabalhavam de graça pro posto, quer dizer o SPI assumia a responsabilidade dele, não todo, mas, em parte, ele assumia (...). Que pelo menos escola, trabalho de escola, era por conta do SPI, medicação, assistência médica era por conta do SPI. Hoje a gente não vê, a maior parte dessas coisas é por conta da gente própria. Tanto prova que você vê a situação que está lá na enfermaria, está totalmente esvaziado. Não tem nada (...). No caso da educação quem fazia as coisa do professor, escola, era o próprio SPI. O próprio funcionário que trabalhava. Hoje é diferente: é a comunidade que tem que fazer porque a FUNAI não assume isso" (Cambeua, aldeia P.I., 1995).

Mas as práticas de "favor", quando são realizadas para diferenciar as doações que cada uma das famílias recebe do órgão indigenista, podem converter-se num instrumento útil de dominação ao canalizarem as tensões não apenas na direção de algumas famílias e

estes agentes, senão entre as diferentes famílias entre si, ao provocar, por exemplo, sentimentos de *ciúmes* entre elas. Sentimentos de *ciúme* que estruturam uma idéia de favoritismo nas práticas e relações dos *chefes de posto* para com as famílias que, vivenciadas em termos de desigual distribuição de doações por parte dos *chefes de posto*, revelam um determinado comportamento e expectativas entre as diferentes famílias e entre elas a respeito dos *chefes de posto*. Este tipo de relações mantiveram-se sem grandes mudanças até finais dos anos 80. Segundo Menescal, *chefe de posto* do P.I. Guamá em finais da década de 70:

"Parece que nenhum chefe conseguia aqui um perfeito 'entronçamento' com toda a comunidade. Às vezes o cara ficava muito ligado com o pessoal do posto, se desligava dos outros (...). Então, quer dizer, cria aquele ciúme. Então o chefe de posto tem que ter disposição e transporte, andar a vera do rio tudinho, vai na casa do índio fulano de tal, toma café, bate um papo... chega na casa de outro. Ele tem que manter esse relacionamento pra que não dê ciúmes" (Lauro Menescal, Capitão Poço, 1991).

Anos 70: Demarcação da Reserva e Conflitos com os "Regionais"

O interesse em "contatar" os *remanescentes Tembé* por parte dos agentes do órgão indigenista, e as representações dos membros do grupo a respeito do "favor de abrir lugar", parecem ter uma estreita relação com o aumento dos *colonos* na região de Guamá. Por exemplo, o *chefe de posto* Fiúza, num de seus relatórios alerta:

"... incessante penetração de colonos nas florestas do Guamá, difícil impedir a penetração (...). A sede do posto fica ligada à cidade de Capitão Poço com rodovia construída por dois comerciantes locais. A rodovia tem distância de 4 km. da sede. Se solicita providência à Inspeção para finalizar [sic] os 4 km." (Fiúza, Relatório, 1961).

O *chefe de posto* Fiúza, em seu relatório dirigido à 2ª I.R. da FUNAI, informa sobre a necessidade de se tomarem providências para evitar a penetração de *colonos* na reserva. Também informa das possibilidades de aumentar a comercialização de produtos agrícolas

com a produção dos *colonos* situados nas proximidades da reserva; com esta finalidade propõe Fiúza melhorar as vias de acesso do P.I. Tembê às cidades próximas.

Com a finalização, construção e abertura das estradas Belém-Brasília, Pará-Maranhão, Bragança-Vizeu e estradas adjacentes às terras dos antigos municípios de Vizeu e Ourém, e os mais recentes Capitão Poço e Paragominas, facilitou-se a chegada de novas "frentes de expansão" na região e, concretamente, nas áreas próximas à Reserva Alto Rio Guamá.

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

"Nos últimos 25 anos, a Amazônia, e particularmente o Estado do Pará, tem sofrido intensas modificações na estrutura de posse de seus territórios. No caso paraense, a composição do quadro agrário estadual que, de certa forma, até 1960, não havia passado por mudanças relevantes, modificou-se substancialmente a partir da abertura da rodovia Belém-Brasília. De 1960 a 1985, os estabelecimentos

agropecuários no Pará, intensificando significativamente, o processo de concentração fundiária (...). Contingentes expressivos de trabalhadores rurais, principalmente dos estados do Maranhão e do Ceará, para cá vieram em busca de terra disponível, engrossando a frente nordestina que desde meados do século já vinha ocupando a região (...). Esses fatos acabaram transformando o meio rural paraense num palco de múltiplas tensões sociais, cuja violência resultante, expressa numa estatística trágica de conflitos e mortes nas disputas pela terra, tem superado todas as ocorrências registradas nos demais estados da Federação" (19)

As anteriores informações do IDESP, instituto vinculado ao governo estadual, voltando à área onde está situada a RIARG, são complementadas por um de nossos informantes, o *colono* cearense Aguiar:

"... do 47 até 70, aqui era uma colônia produtora de milho, muita farinha, muito arroz (...), na época de 60-70 foi o tempo que entrou mais migrante. Aí veio pessoal do Sul, de Minas Gerais, mas esse pessoal era muito aventureiro, ficaram um tempo, não demoravam iam embora (...), e assim que iam vendendo iam procurando o interior dentro da mata [a única mata que restava nas áreas próximas à cidade de Capitão Poço era a da RIARG] (...). Depois, já nessa época de 70-80 e tantos para cá que entrou trator, caminhão, fizeram estrada na mata [na reserva], saiu muita madeira daqui para fora, e ainda hoje está saindo. Agora vão procurar ali dentro do Piriá [rio que atravessa o centro da

RIARG de oeste a leste], ainda tem terra devoluta do lado do Piriá"
(Aguiar, cit.)

Segundo *colonos* da região de Bocanova, Capitão Poço e Tauari, com a chegada dos *fazendeiros* vêm-se obrigados, por pressão dos mesmos, a vender suas pequenas *posses*, passando alguns deles a trabalhar nas *fazendas* ou com os *madeiros* e, outros, a buscar "terra para plantar" em outros lugares, onde criam geralmente novas colônias ou *vilas*, alguns deles nas proximidades ou dentro da reserva. Às vezes, estes deslocamentos dos colonos eram, e continuam sendo, estimulados por políticos locais, que em troca do voto prometiam entregar títulos de propriedade das *posses* (20). Destacamos que a maior parte da terra "disponível" nessa região é "a terra da funaia" [sic], assim denominada a RIARG pela maioria dos *colonos* dos municípios aos quais pertence a reserva. A interpretação da reserva como "a terra da funaia" está vinculada também a uma idéia da terra como propriedade do governo, aspecto que estimula e cria expectativas nos colonos para a sua ocupação. Segundo um destes colonos da *vila* de Tauari (ver mapa da RIARG):

"O governo tem muita terra aí dentro que não tem ninguém trabalhando e a gente aqui precisando de um terreno pra trabalhar. Então quer dizer, às vez o pessoal aí resolve ocupar. Aí trabalha um tempo e depois (sic) vende a outro" (Inf. Braga, *vila* Tauari, 1991).
[Vide anexo 1, Genealogia I, n.9]

Os conflitos entre Tembé e "regionais" depois da criação da reserva, os primeiros os registram na década de 70, quando eles percebem a gravidade do problema das "invasões" dos *colonos* na RIARG. Mas esta percepção dos Tembé acerca da invasão, como veremos

nos próximos capítulos, há de vincular-se à criação de novos papéis, como o desempenhado por *lideranças* Tembé, e à participação de outros atores. Esses novos papéis e atores contribuem para a modificação da percepção que têm as famílias que habitam na RIARG acerca do *favor do chefe*. Este passa a ser um "território por direito", concomitantemente à problematização das relações, ou vínculos primordiais, a raiz do surgimento na realidade social das idéias de "sangue índio" como elemento de diferenciação ou de inclusão/exclusão, de modo a definir os limites de grupo. As conexões entre política indigenista (21), planos de colonização e processos de demarcação e regularização fundiária da Reserva Alto Rio Guamá parecem evidentes durante esses anos (22). Kelé, filho de Manuel Grande, nos comentava em 1991:

"Todo esse pessoal que morava por perto sabiam que a gente era índio, os mais velhos reconhecem isso. Até por que nesse tempo eles [os *colonos* ou *regionais*] não tinham raiva da gente. Hoje em dia eles já têm por causa da invasão da terra, nesse tempo não, eles viviam tão-bom que nem a gente, tão-bom como índio, quer dizer que eles não tinham precisão de invadir a terra dos índios porque tinham muita terra também. Já hoje em dia eles invadem as terras dos índios aqui, porque também tomaram a deles lá" (Aldeia Tauari, 1991).

Em 1972 se iniciou o processo de demarcação da RIARG, sendo concluída nesse ano a demarcação da linha oeste. A linha leste sofreu sucessivas mudanças, em parte porque nela se encontra situada a *fazenda* Irmãos Coragem, propriedade do *fazendeiro* Mejer Kabacznick, quem se apropriou de uma área aproximada de 6 mil hectares da reserva (ver mapa da RIARG). Em 1979, a FUNAI iniciou um processo contra este *fazendeiro* que ainda não foi resolvido nos tribunais de justiça.

Este processo judicial foi um dos motivos que retrasaram a homologação da RIARG, prévio registro no Serviço de Patrimônio da União (SPU) e nos cartórios municipais, última etapa do processo formal de regularização e concretização jurídica da reserva como "terra indígena". Apesar de estar, como dissemos, o processo contra Mejer sub judice, a RIARG foi homologada, finalmente, em 1993.

A confusão gerada na definição dos limites da reserva, especialmente durante o período de demarcação, entre 1972 e 1976, facilitou a "penetração" de *posseiros* na mesma, com ajuda, repetimos, de políticos locais. O "problema das invasões" agravou-se com a construção, em 1976, de uma estrada "particular" desde a *fazenda* de Mejer até o *lugarejo* Livramento (ver anexo 3 sobre os "ocupantes" não índios residentes e não residentes na RIARG).

"Chefes de Posto" e Atividades Agrícolas na RIARG

Embora o estímulo às atividades agrícolas a serem desenvolvidas no P.I.Tembé/Guamá teve sempre um caráter intermitente -segundo os *chefes de posto* e as circunstâncias-, cabe destacar que em inícios dos anos 60, segundo documentação do SPI e informações de membros do grupo, com a chegada de um novo *chefe de posto*, José de Mello Fiúza, incentivaram-se essas atividades e iniciaram-se os trabalhos para a construção de uma usina de arroz. Com esta se pretendia preparar o arroz das *roças do posto* e das *roças* das outras aldeias, e o produzido pelos *colonos* que habitavam nas proximidades da

RIARG, para a sua posterior venda no mercado regional. A fim de facilitar a comercialização da produção agrícola na reserva, Mello Fiúza propôs também concluir a estrada que uniria a aldeia posto com Capitão-Poço (ver mapa da RIARG) (Fiúza, Relatório: 1961).

Em relatório dirigido à Inspeção Regional do SPI-2, José de Mello Fiúza, depois de recomendar a necessidade de realizar um prévio levantamento da produção de arroz dos *colonos* para poder analisar se a usina de arroz seria economicamente viável, diz: "Entretanto o posto não possuía agricultura desenvolvida à altura da produção corresponder à montagem da usina, a mesma poderia funcionar completando sua capacidade com a safra dos colonos mais próximos, cujo beneficiamento será feito a título de cooperação" (idem).

Na documentação administrativa consultada não encontramos nenhuma informação referente às expectativas de produção de arroz indicadas por José Fiúza, mas um informante Tembé nos comenta: "Trouxeram uma usina de arroz, mas não chegaram nem a montar. O barracão está cheio dessa maquinaria. Só fizeram vender o arroz. A maquinaria se acabou ali" (Inf. Fausta, aldeia P.I., 1991).

A partir dos anos 60, os *chefes de posto* pretenderam converter o P.I. num centro de comercialização da produção das *roças* familiares. Não obstante, aparentemente esse objetivo não era compartilhado por todas as famílias, algumas das quais vendiam parte ou toda a sua produção excedente diretamente a comerciantes residentes em cidades próximas à RIARG. Decisão que Teófilo, depois de definir o Velho Octávio (23) como "um chefe bravo que brigava com a gente porque era para nós vender pra o posto, ele ia nas roças pra vigiar, se ele achava que a gente vendia pra fora ele brigava", justificava nos seguintes termos:

"A gente vende pra o posto, uma hipota [hipótese], no início do mês, aí só vai receber no fim do mês e às vezes nem isso, quer dizer, a gente não tem condições de comprar nada. Até porque o posto não tinha mais nada pra poder comprar. Quer dizer, a gente não podia levar do posto porque não tinha fatura, mas também não podia comprar fora porque não tinha dinheiro" (Inf. Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1989.)

A justificativa de Teófilo de que "o posto não tinha mais nada" teve um momento importante a partir da chegada do *chefe de posto* Faustino, que assumiu o cargo a princípios dos anos 70, depois de um período sem *chefes de posto* no P.I. Guamá; Faustino é lembrado pela maioria dos Tembé como o *chefe* que "acabou com tudo, ele vendeu até o pouco gado do posto" (idem).

Embora utilizando outro argumento, outro informante culpabiliza por esta situação os *chefes de posto*, neste caso por entregarem mercadorias a membros do grupo sem receberem, em "troca", qualquer retorno: "Aí acabou, porque não adianta só pegar as coisas e não querer trabalhar... Aí não dá, foi por isso que esbandalhou tudo" (Inf. Raimunda, cit.). Raimunda, mulher de Tatiua, refere-se "ao pessoal de embaixo", as famílias que habitam no posto.

Álvaro, que assumiu a administração do P.I. depois da saída de Faustino, pretendeu continuar com a imposição a todas as famílias da obrigação de entregarem sua produção excedente ao posto: "Só que depois viu que não tinha jeito e deixou pra gente vender fora. Até porque, como eu te falei, o posto já não tinha mais nada e pra gente vender pra o posto era passar necessidade, porque o "sardo (24) demorava até meses em chegar" (idem).

Como parte do acordo entre o *fazendeiro* Mejer e a FUNAI, mediante o qual o órgão indigenista permitiu que Mejer construísse a estrada na reserva, o *fazendeiro* responsabilizou-se em proporcionar sementes e mudas ao posto para serem redistribuídas entre as famílias. Álvaro é lembrado também por ter sido o *chefe* que acabou "com o negócio das dívidas. Ele falava que o índio não devia nada ao posto, porque antes, como eu te falei, tudo era comprado. Até o remédio a gente comprava" (Inf. Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1989).

Uma vez quebrada a obrigação de entregar a produção agrícola ao posto, os agentes do órgão indigenista, com o objetivo de facilitar sua comercialização fora da reserva, colocavam à disposição das famílias os meios de transporte com que contava o P.I. A família Tatiua (aldeia São Pedro), por exemplo, transportava sua produção em canoa através do rio Guamá até a estrada que comunica com outra que vai dar em Capitão-Poço, colocando os *chefes de posto* o carro da FUNAI à sua disposição (segundo situações, possibilidades ou desejos de "agradar" a umas ou outras famílias) para poderem transportar a mercadoria até a sede do município.

Quando não podiam contar com este meio de transporte, utilizavam, e hoje em dia também, o *pau-de-arara* que realiza viagens entre Capitão-Poço e as *vilas* ou colônias próximas à reserva em seu limite noroeste (Igarapé Pitomba). As famílias da aldeia Tauari, aldeia situada a uma distância maior da mencionada estrada, geralmente vendem sua produção a comerciantes da *vila* de Bocanova, também pertencente ao município de Capitão-Poço.

Raimundo Tatiua é considerado por agentes da FUNAI como um "bom trabalhador" e uma "liderança familiar forte". A representação "muito trabalhador" assinala, principalmente, a capacidade de conseguir no *roçado* familiar uma produção que permita

não apenas o alimento da unidade familiar mas também um excedente para ser vendido no mercado e, assim, poder adquirir outros produtos de consumo não acessíveis na reserva. "Bom trabalhador", no seu sentido simbólico, pressupõe também ser definido como "bom pai de família", por "tomar conta e cuidar da família".

Entre todas as famílias que habitam a área Guamá da reserva, a família de Tatiua é a que obtém maior produção agrícola, variando o tamanho de sua *roça*, que é trabalhada com seus filhos solteiros, entre 13 e 15 tarefas. Para Tatiua e seus filhos casados "o costume é fazer o roçado um perto do outro. Só que as vezes não dá, porque não tem mata" (Inf. Raimunda, cit.). Sendo que cada unidade familiar tem um número determinado de tarefas, variando as dos filhos de Tatiua entre 7 e 10 tarefas.

As atividades destinadas a preparar o *roçado*, tais como *derrubar* (cortar as árvores grandes) e *brocar* (cortar a *capoeira* ou galhos e paus de menor tamanho), exigem um maior número de pessoas em caso de serem realizadas em poucos dias, sendo executadas conjuntamente por cada uma das unidades familiares com a colaboração de outras pessoas, parentes ou não. Este tipo de prática de *ajuda* para a *derruba*, que estabelece um tipo de intercâmbio denominado *cobrar dia*, é realizada pela maioria das famílias da reserva. Tatiua, por exemplo, solicita *ajuda* para preparar a *roça* e depois retribui o trabalho *-pagar dia-* mandando seus filhos solteiros para *fazer o serviço* dos que prestaram a *ajuda*.

Nos últimos anos o trabalho de *derruba* vem sendo realizado com ajuda de duas moto-serras da *comunidade* (termo para referir o grupo). Uma que é usada por dois membros da aldeia São Pedro, entre eles um filho de Tatiua, Israel; a outra na aldeia P.I., usada também por apenas dois membros desta aldeia. Com esta nova situação, as pessoas que *fazem o serviço* com a moto-serra nos *roçados* de outras famílias, são retribuídas por estas com sua *ajuda* para fazer todo o *serviço* de seus *roçados*. A mandioca é a principal

cultura realizada pelas famílias, sendo destinada, uma vez transformada em farinha, para o consumo familiar e para a sua venda.

Arroz, feijão e milho são as outras principais atividades agrícolas na área Guamá da reserva. Durante os meses de verão, quando o rio está mais seco e chove pouco, a pesca, assim como a caça, converte-se numa atividade complementar da dieta para algumas famílias; essas atividades, pela quase inexistência de animais selvagens, são cada vez mais secundárias para o sustento das famílias.

Durante os anos 80 as linhas de atuação da FUNAI não se modificaram de forma substancial, prosseguindo a idéia de integrar os índios na economia regional mediante pequenos projetos agrícolas (25), de educação e saúde. Porém, os recursos destinados a tais projetos são cada vez mais escassos. Alguns *chefes de posto* continuaram com a prática de distribuir entre as famílias sementes e mudas, mas a base econômica principal continuou sendo a unidade familiar. É preciso salientar que, em inícios da década de 80, membros da aldeia do posto tentaram pôr em prática um projeto de cooperativa, o que é lembrado por alguns Tembé como uma tentativa de retomar "os tempos bons do posto" (Inf. Raimunda, cit.).

O posterior fracasso da cooperativa é explicado em termos similares às reflexões que fazíamos anteriormente a respeito das relações de "troca" entre *chefes de posto* e "índios remanescentes". Membros da aldeia do P.I. atribuem seu fracasso, dentre outros fatores, ao fato de que "só alguns trabalham e os outros só pegam"; outros membros, sem ser contraditório com a anterior versão, o explicam a partir da idéia de créditos que não tiveram retorno. Neste último caso, responsabilizando o *chefe de posto* Antônio por, ao assumir a direção da cooperativa, distribuir sem controle as mercadorias. Antônio, funcionário do órgão indigenista desde os tempos do SPI, era mais conhecido pelos Tembé como "Titinhol", "porque falava enrolado" (Inf. Joca, aldeia P.I., 1991).

Os diferentes agentes da FUNAI que assumiram a administração do P.I. desde finais dos anos 70 até a chegada de *chefe de posto* Solimões em 1985 dedicaram alguns esforços à implantação de projetos agrícolas, mas, em geral, nenhum deles teve muito sucesso, fosse

pela falta de recursos ou porque com a saída de um agente e a entrada de outro o projeto iniciado pelo anterior não tinha continuidade, e assim sucessivamente...

"Primeiro um chefe fala, fala... depois vai embora, nunca mais volta. Aí chega outro, a mesma coisa, fala que vai fazer isto, aquilo e também não faz nada. É sempre a mesma coisa. Aí depois [sic] que chegou esse um [refere-se a Solimões] acabou de esbandalhar tudo" (Inf. Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1991).

Os anos durante os quais Solimões permaneceu como *chefe de posto* do P.I. Guamá (1985-1989) parecem representar, em termos metafóricos, todos os males do passado que causaram a desgraça do grupo e que é necessário esquecer para reencontrar o sentido da "unidade Tembé", especialmente pela lembrança que deste período têm os membros do grupo como sendo de grande conflitividade entre as diversas famílias. Mas também pela realização de "festas de branco com bebidas alcoólicas" -"onde sempre dá briga"-, pela autorização, "em troca de dinheiro", para posseiros entrarem na RIARG e pela venda de madeira da reserva. Ao perguntar a Piná sobre a atuação do *chefe de posto* Solimões, ele responde:

"Eu achava que Solimões trabalhava mal porque ele aceitava bebida alcoólica, ele trazia bebida alcoólica. E uma das coisas que mais incentivava a nossa desunião aqui foi a bebida alcoólica (...). O Solimões então, o que aconteceu com Solimões foi mais isso. Ele não dava pra ser chefe de posto. Mas ele achava que, dentro da visão dele, que em vez do invasor estar vendendo madeira, os índios tinham que vender. Então incentivava isso" (Aldeia P.I., 1995).

Em finais de 1989, a FUNAI, acusando-o de utilizar recursos da RIARG, principalmente madeira, em benefício próprio, destituiu Solimões do cargo de *chefe de posto* (Inf. Dilson, aldeia P.I.,1992). No período compreendido entre a saída de Solimões e a chegada de Dilson (1992) o P.I. Guamá teve outros dois *chefes de posto*, havendo intervalos sem que nenhum agente da FUNAI assumisse a *chefia* do P.I. Depois de Marquinhos (1990), em 1991 chegou Batista, permanecendo no cargo quase durante todo este ano. Segundo membros do grupo, Batista passava a maior parte do tempo em Belém.

É de destacar que o período de Batista é vivenciado por membros da família Félix como uma ruptura de suas anteriores relações "privilegiadas" com os *chefes de posto*, incluindo o próprio Solimões. Os confrontos entre Batista e os membros desta família, segundo nos informou este *chefe de posto* (Inf. Batista, Belém, 1991), foram o principal motivo para ele decidir deixar o cargo. Interpretação que coincide com a dos membros das aldeias São Pedro e Tauari.

A crescente desconfiança com os agentes da FUNAI, especialmente, repetimos, por parte das famílias das aldeias São Pedro e Tauari, acentua-se com a pouca efetividade ou escasso interesse do órgão indigenista em solucionar os problemas que as diferentes "frentes de expansão" estavam provocando na RIARG. Essa situação favoreceu as práticas de socialização dos agentes do CIMI na reserva, especialmente com os membros destas famílias.

Não temos pretendido nestas páginas realizar uma análise exaustiva das diferentes práticas e agentes indigenistas que atuaram nos Tembés de Guamá com anterioridade a Dilson Marinho (1992-1994), nem sequer efetuar um exame acerca do seu grau de

legitimidade e de suas continuidades e descontinuidades, pois isso exigiria levantar uma série de dados a respeito da trajetória destes agentes do órgão que ultrapassaria os limites do nosso trabalho (22).

Sendo que o "dar condições de sobrevivência" é um dos aspectos com os quais pretenderam os agentes do órgão indigenista legitimar suas práticas de socialização, estas práticas estruturam uma idéia de obrigação moral em termos de "ajuda", legitimada pela noção de "necessidade" atribuída ao grupo. Estas doações, percebidas como *favores do chefe*, atuam não só como elemento dinâmico da "unidade tutelada", mas também como fonte e grau de legitimidade de sua existência social. Pois a ética do favor não é apenas vivenciada assim pelos Tembé, sua legitimidade repousando também na crença de tais práticas pelos próprios agentes do órgão.

Dentro deste contexto, nossa intenção foi mostrar, a partir de algumas das práticas levadas a cabo pelos agentes do órgão, primeiro SPI e depois FUNAI (1967), certos aspectos relacionados com a criação de um determinado tipo de comportamento e relações entre as famílias, e entre estas e os agentes do órgão, o qual se mantém praticamente estável desde a criação da RIARG até os anos 80. Se bem existiram certas descontinuidades nas práticas de socialização dos agentes do novo órgão, não por isso se refletiu em alterações a respeito da experiência social das famílias e da vivência das relações em termos de "favor". Assim sendo, houve "continuidade" do "favoritismo" e do sentimento de *ciúmes* criado por parte das famílias da aldeia São Pedro e Tauari com relação às da aldeia P.I. Guamá. "Continuidade" que se vincula, como veremos no próximo capítulo, à emergência de determinadas *lideranças*, cujas condições para exercer esse papel estão ligadas a esse "favoritismo".

Para concluir este capítulo, retomamos as observações indicadas acima a respeito do trabalho de João Pacheco de Oliveira Filho (1988) sobre a atuação do SPI no alto Solimões com os índios Ticuna. Se por um lado encontramos certo ponto de comparação com relação às expectativas ou relações criadas a partir do "padrão de ação indigenista" que vincula agentes e índios, especialmente no que se refere às atividades e interesse na produção agrícola por parte do SPI como uma forma de promover a educação e integração dos índios, por outro lado cabe destacar as especificidades que correspondem à própria experiência constitutiva das "famílias remanescentes", cujas práticas, como foi mencionado, mostram certos paralelismos com o denominado "campesinato de fronteira".

Pensamos que os agentes do órgão contribuíram para essa experiência com suas práticas de socialização destinadas a "criar trabalhadores agrícolas". Práticas essas favorecidas pela própria classificação de "remanescentes" e "aculturados" que os agentes do órgão atribuem às diferentes famílias que estão sob sua tutela, a qual estrutura elementos associados à "população regional" (leia-se também "nacional" em sua dimensão rural) antes que propriamente índios.

Neste sentido, pretendemos refletir também como a partir das diferentes condições criadas nos anos 70 (planos de colonização, nova política indigenista) outros elementos entram a fazer parte do "campo de ação indigenista", os quais nos ajudarão a compreender melhor, nos próximos capítulos, algumas das contradições constitutivas do processo de construção da "autenticidade Tembé" e as idéias de integração que estruturam as práticas e representações dos agentes do órgão. Pois se por um lado estes representavam ou representam os Tembé como grupo "descaracterizado culturalmente", com similitudes com a "população regional", por outro lado a definição da RIARG como território dos índios Tembé, entre outros grupos, pressupunha (e pressupõe) marcar também as especificidades do grupo com relação aos "regionais".

Especificidades e contradições que contribuem para pôr em disputa as diferentes "famílias remanescentes", ao serem problematizados os vínculos primordiais atribuídos pelo parentesco, favorecendo-se deste modo a objetivação das idéias de sangue índio a fim de definir os "novos critérios de inclusão e exclusão". Criando condições também para que essas famílias se reconhecessem e acreditassem em sua "autenticidade como grupo Tembé" com base numa oposição constitutiva, a de "índio e branco" ou ser índio mas "*misturado*". Aspectos que analisamos no capítulo IV e nas conclusões finais de nossa pesquisa.

Com o fim de contribuir a uma melhor compreensão da análise, foram realizadas algumas observações que se dividem entre "famílias camponesas" e "famílias Tembé". Pois embora as "famílias camponesas de fronteira" possam ter similitudes com as "famílias tuteladas", principalmente pelo tipo de socialização implantado pelo chefe de posto, foram as próprias condições que se criaram com o processo de formação do campo de relações estabelecido na RIARG as que geraram condições para as famílias se definirem como "grupo autenticamente Tembé". Porém, para contestar esta "autenticidade", ou direitos sobre o território, os *posseiros* representam as "famílias Tembé" com uma experiência similar à deles.

CAPÍTULO II

AS LIDERANÇAS FAZENDO SUA "VIAGEM"

Um dos aspectos novidosos do processo de *reorganização-revolução* é a eleição do *cacique geral* e dos *caciques locais*. *Lideranças* às quais os membros do grupo atribuem formalmente funções diferentes do resto, enquanto responsáveis por viabilizarem a solução dos *problemas do nosso povo*. Neste capítulo analisamos alguns aspectos da trajetória de algumas das *lideranças* Tembé, especialmente quatro delas: Joca,ambeua, Piná e Kelé. No próximo capítulo abordaremos o papel desempenhado por esses e outros dirigentes na criação da nova organização política do grupo, relacionando também essas trajetórias com as práticas do *chefe de posto* Dilson Marinho.

O conceito de trajetória, no sentido que o usamos para analisar a experiência destes agentes, deve ser compreendido a partir de suas implicações individuais e, principalmente, coletivas. Coincidimos, assim, com as palavras de Bourdieu:

"... q'on ne peut comprendre une trajectoire (...) qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée, donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré - au moins, dans un certain nombre d'états pertinents- à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles" (Bourdieu, 1986: 72).

Seguindo esta linha de argumentação situamos a trajetória destas *lideranças* dentro do conjunto de estratégias ou esforços para tentar legitimar-se e legitimar seus "projetos". Trabalho que tende a funcionar como um "campo" com suas relações de força, sejam econômicas, físicas e principalmente simbólicas, assim como as lutas pela conservação ou transformação dessas relações. Isto significa também que compreendemos as relações em suas continuidades e descontinidades no tempo, isto é, levando em conta, a cada novo desafio lançado no jogo, a série de desafios anteriores ou estados sucessivos do "campo", mais concretamente, focalizando o "intervalo" entre as ações (Bourdieu, 1980a).

Os limites de nosso trabalho nos obrigaram a realizar certas generalizações a respeito destas trajetórias, sendo conscientes de que sua análise é mais complexa do que poderia extrair-se das simplificações que realizamos a seguir. O que nos interessava era, sobretudo, mostrar como estas *lideranças* foram acumulando um determinado capital simbólico, útil na disputa para fazer-se valer e fazer valer o que dizem, relacionado ao capital social atribuído pelas suas experiências familiares e pelos trabalhos de socialização e mobilização levados a cabo pela FUNAI e o CIMI.

O processo de objetivação da RIARG como território (1) por direito está vinculada a estes prévios trabalhos de socialização e mobilização, e tem como parte constitutiva a conceituação da realidade social simbolizada, entre outras, nas representações dos *problemas da nossa terra* ou *a nossa questão*. Sendo a objetivação do território e suas vinculações com as idéias de identidade (por exemplo, *nós Tembé*, em oposição a "aculturados" ou "*misturados*") aspectos que permitem a própria emergência da categoria *liderança* na realidade social.

O "*conhecimento dos direitos do nosso povo*" e "*lá fora na sociedade do branco*", e "*da luta pela defesa da nossa terra*" são algumas das auto-atribuições que *as lideranças*

usam para simbolizar sua experiência e mostrar publicamente suas qualidades, quer dizer, para legitimar-se perante os membros do grupo e também com os "de fora". Capital simbólico que, fazendo parte constitutiva da "viagem" (2) empreendida por *lideranças* Tembé, pode contribuir para a sua legitimidade, ao serem vistas por membros do grupo como *peças de enfrente* (3), ou pelas representações de *saber conversar, saber como lidar lá fora na cidade prá falar com as autoridades, com a FUNAI*.

Sem pretender dizer que estas representações sejam as únicas ou imprescindíveis para acumular ou ampliar seu capital, nem mesmo dizer que a sua "autoridade", segundo momentos e situações, não possa ser questionada. Vejamos, para concluir esta introdução ao capítulo, como uma das *lideranças* vincula estes atributos às próprias idéias de "autenticidade".

"Quem pode ajudar, quer dizer, ensinar a andar o nosso povo é o índio mesmo. O índio é sangue, então ele conhece, ele sabe como é que pensa outro índio, os problemas que tem. Aí ele sempre vai ficar do lado do índio prá defendê-lo. E nós lideranças indígenas, que temos um pouco mais de conhecimento da sociedade do branco, nós como pessoas de 'enfrente', que nós chama assim as lideranças, temos que ensinar o nosso povo. Defendê-lo prá que o branco não engane mais, a FUNAI, o CIMI, o governo, seja quem for da sociedade, qualquer pessoa, entidade ..." (Inf. Piná,).

A Objetivação da Categoria "Liderança"

Entre as principais *lideranças* Tembé vamos destacar à continuação a trajetória de Joca, Cambeua e Piná. Os três vinculam os inícios de seus *trabalhos*, isto é, sua experiência como *lideranças* (ao princípio também denominados *representantes* e, posteriormente, como sinônimo de *tuxaua* ou *cacique*), às práticas de socialização e mobilização dos agentes da FUNAI desenvolvidas a partir dos anos 70 no contexto das mudanças na política indigenista. Estas práticas abrangem o processo de regulação fundiária da RIARG, os planos de colonização na região e os problemas com os *posseiros*, *fazendeiros* e *madeireiros* na reserva.

Estes três dirigentes assinalam mais concretamente o processo da FUNAI contra o *fazendeiro* Mejer como uma das situações mais marcantes de suas primeiras experiências como *representantes*. Que o processo contra Mejer não tenha tido solução ainda, "tá com mais de 20 anos na justiça e nada resolvido" (Inf. Joca, aldeia P.I., 1995), além de simbolizar as dificuldades que os Tembé encontram para resolver os problemas das invasões do seu "território", também contribuiu ao posterior questionamento por estas *lideranças* da atuação do órgão indigenista na reserva. Aspecto que há de ser contextualizado dentro das novas estratégias destes dirigentes em suas lutas por transformar o campo de relações de força que se manifesta durante o processo de *reorganização-revolução*, e que também pressupõe, além de estabelecer diferentes alianças, por exemplo com o CIMI, uma diferente representação da FUNAI e dos agentes do órgão indigenista.

Joca, Cambeua e Piná interpretam seus primeiros *trabalhos* no sentido de "apoiar a briga que a FUNAI estava fazendo em defesa da nossa causa" (Piná, cit.) ou *acompanhar* as

práticas do processo de regulação fundiária. Posteriormente reconhecem a importância do CIMI no ensino "*dos nossos direitos*", e *como engano*, por exemplo, as práticas da FUNAI.

A categoria *representante* ou *liderança* está vinculada a estas novas situações, mas também simbolizaria, segundo algumas *lideranças* Tembé, uma continuidade no tipo de relação que os *mais velhos* mantinham com os *chefes de posto*, tanto à época do SPI quanto posteriormente com a FUNAI. Vinculações dos *mais velhos* (e seus familiares) com os agentes do órgão indigenista que podem ajudar-nos a entender também as especiais relações que mantiveram estas três *lideranças* dos Tembé de Guamá, todas da aldeia P.I., com a FUNAI, especialmente os filhos de Félix (lembrar que era funcionário índio do órgão indigenista em qualidade de *trabalhador braçal* ou *auxiliar do posto*),ambeua e Piná (ver anexo 1 e 5).

ambeua, filho mais velho de Félix, nos justificava sua atribuição de *representante* como uma herança recebida de seu pai. "Herança" e relações com o *peçoal de fora*, *índios* ou agentes da Administração Regional da FUNAI (Belém) que lhe permitiram acumular um importante capital simbólico no grupo. Capital em grande parte vinculado à "antiga tradição" que seria posteriormente posto em questão, segundo parece por favorecer as atividades de venda de madeira do chefe do posto Solimões. ambeua trabalhou no P.I. como motorista, *atendente de enfermagem*, *substituto de chefe de posto* (no período em que Álvaro era o *chefe de posto*, em inícios dos anos 70), como *marceneiro* na reconstrução da sede e na construção da enfermaria, estas duas últimas atividades durante o período do *chefe* Arrolho (1982-1985). Lembremos que as interpretações de ambeua em situações de entrevista, ao igual que as palavras que reproduziremos de Joca e Piná, devem ser contextualizadas nas atuais relações de oposição que eles mantêm com a FUNAI.

"Eu trabalhava assim ganhando. Mas não era um pagamento justo, era uma gratificação prá ajudar. Depois de um tempo que o pessoal disseram que era necessário uma pessoa daqui, até porque papai estava se aposentando. Então queriam uma pessoa daqui, aí ficaram me colocando: 'vai trabalhando aí que a gente [refere-se aos agentes da FUNAI] vai ajudar na tua documentação, procurar o jeito de te colocar na FUNAI'. Eu passei aproximadamente 4 a 5 anos trabalhando prá FUNAI enganado, dizendo que iam arranjar lugar, arranjar vaga. Depois viram que não conseguiam ... Olha teu pai está se aposentando [inícios dos anos 80], então a gente vai te colocar no lugar dele... e nunca chegou essa oportunidade. Trabalhei muito e não consegui nada (Inf.ambeua, aldeia P.I., 1995).

O sentimento de "injustiça" manifesto nas representações deambeua - "não era um pagamento justo, era uma gratificação prá ajudar"- deve ser interpretado a partir do processo de relações com os agentes do órgão e à valorização positiva da ação destes agentes, que em geral continua por todo o período do SPI até 1989, principalmente pelo papel que seu pai, *trabalhador braçal*, exercia como funcionário do órgão, o qual contribuiu a criar um determinado tipo de expectativas e possíveis opções orientando também os limites de sua experiência social. O "desencanto" deambeua em relação às suas expectativas perante a FUNAI - "trabalhei muito e não consegui nada"- também está estreitamente vinculado à sua atual relação de oposição à FUNAI. Em outro momento da entrevistaambeua nos comenta: "A gente já foi muito enganada pela FUNAI. Então por isso que eu penso (...) minha questão é mexer com a FUNAI" (cit.)

Joca, filho de Velho Maxico (ver anexo 5), eambeua são os primeiros entre as "novas lideranças" que se atribuem o cargo de *representantes*. Seus primeiros *trabalhos* os vinculam à participação de reuniões em Belém ou na própria área quando agentes da FUNAI, junto com membros da Polícia Federal, se deslocavam à reserva para realizar ações de expulsão dos invasores. De acordo com as suas informações, ao princípio sua participação nestes trabalhos era a de acompanhar e não de decidir.

"Desde 74, quando começou a coisa [refere-se às "invasões" e às práticas do processo de regulação fundiária], já participava das conversas da FUNAI. Normalmente quando chegava alguém da FUNAI, chegava a Polícia Federal, o chefe mandava me chamar prá escutar conversa. Só prá estar ouvindo, né? (...). Eu, no 70, eu já participava de reunião, escutava algumas conversas. Uma vez veio um deputado, Carvalho, muito a favor dos invasor, estava no processo de invasão em 74. Eu fui um dos escolhidos da comunidade prá falar, né?, questionar com o deputado. Desde esse tempo eu comecei" (Inf. Joca, cit.).

Joca vincula os inícios de sua prática como *representante* aos tempos do *chefe de posto* Lauro Menescal: "‘Rapaz vocês precisa ter alguém prá responder pela comunidade’. Aí ele mesmo me sugeriu que fosse eu. Aí, eu fiquei encaixado mesmo desde 79" (idem.).

- "O que quer dizer com responder pela comunidade?"

- "Pois é..., como eu tava lhe falando, era viajar prá Belém, eu fiz várias viagens prá Belém. Aí comecei acompanhar os trabalhos, foi o ano também que ele saiu [Lauro Menescal], o ano que nós lutamos prá

fazer isso ele também saiu daqui, foi demitido. Aí chegou outro substituindo ele, chegou Titinhol e continuei representando a comunidade. Eu tinha o Velho Félix que me ajudava (ver anexo 5), sempre viajava comigo (...). Na época era aposentado, não era mais funcionário (...). Eu era representante, nós não era tuxaua, nós chamava de representante indígena" (idem.).

Em outro momento da entrevista, Joca nos diz que o cargo de *representante* surgiu na época do *chefe de posto* Aroldo. Segundo Joca, este *chefe de posto* sugeriu "tirar uma pessoa prá representar os Tembé". O procedimento para esta eleição foi realizado pela professora da escola do P.I., Maria José, através de votação da qual somente participaram os membros desta aldeia. Sendo que o eleito representaria *toda a área* (todo o grupo):

"Aí todos nós era candidato, todos os pais de família era candidato, e todos nós era eleitor (...). De todos aqueles votados tinha que tirar os três mais votados. Os três mais votados fomos eu,ambeua e Piná (...). O mais votado dos três era o eleito. Aí ganhou o Piná" (idem.).

Vale ressaltar também as conexões das categorias *representante* e *liderança*, não somente com os trabalhos de socialização e mobilização levados a cabo pela FUNAI, senão também com os desempenhados pelo CIMI. Para os agentes do CIMI que atuavam na área Guamá da RIARG, a captação de membros do grupo definidos como *representantes* fez, inicialmente, parte de suas estratégias de socialização e mobilização. Dentro deste contexto, as distinções que fazem as *lideranças* da categoria *representante* e *liderança* simbolizam

também os primeiros momentos em que cada um entra a fazer parte do "jogo" de relações e os vínculos criados com uns e outros agentes. Vejamos as interpretações de Cambeua ao pedir-lhe uma explicação mais precisa sobre a distinção que eles fazem entre *representante* e *liderança*:

"A liderança começou desde uma assembléia, nessa assembléia foi colocado o Kelé como um dos representantes; cada aldeia tinha seu representante, nessa época não existia tanta aldeia, era a Sede, São Pedro e Tauari. Então que aconteceu?, bolou ele sendo liderança lá, eu sendo aqui liderança..., não, nessa época continuava sendo representante, a liderança veio na reorganização, na época do Dilson (...). A gente [antes do processo de *reorganização-revolução*] não discutia, não, e raras vezes a gente se reunia. Quando se reunia era dois, três ou quatro. A gente não tinha reunião constante assim, fazer reunião um dia, outro dia" (cit.)

Piná, filho mais novo de Félix, registra seus primeiros trabalhos como representante por indicação de seu pai quando ele estava estudando em Capitão-Poço, na 5ª série. Ao perguntar por que foi estudar em Capitão Poço, responde:

"Porque aqui não tinha quinta série, sempre fizemos só até quarta. Aí o meu pai, a gente conversava, eu mais o papai, a mamãe e os mais velhos aqui, que a gente precisava aprender, aprender prá que a gente tivesse assim um futuro na frente. Que tivesse assim uma coisa de ajudar o nosso povo, como enfermeiro e como chefe de posto, como professor mesmo, né? E a gente trabalhasse prá o nosso próprio povo

(...). Quando foi um dia a gente, papai conversou com uma das professoras lá, responsável em Belém. Ela diz que então dava uma bolsa de estudos prá a gente. E a gente saiu daqui. Só que naquela época a bolsa era pouco, então o papai me ajudava em Capitão Poço" (...). Quando foi no meio do ano, o papai tinha muito trabalho aqui, aí o papai sugeriu prá mm se eu quisesse trabalhar do lado dele, prá ele era muito importante" (cit.).

Fazendo uma ponte com as interpretações anteriores deambeua, irmão de Piná, encontramos nos dos irmãos aspectos similares com relação à sua experiência de vida e condições sociais de existência. Podemos observar semelhantes expectativas vinculadas às próprias limitações sociais que referem às suas opções como funcionários, *chefe de posto*, *enfermeiro*. Na mesma linha de argumentação, podemos comparar as expectativas do atual funcionário, ou *auxiliar de posto*, Carumbé, que ocupou o cargo em 1987, pouco tempo depois de se aposentar Félix. Carumbé espera que algum de seus filhos possa ser "um dia chefe de posto". Atualmente um deles está concluindo a 1ª série esperando continuar sua formação para *chefe de posto* na *Escola Técnica Estadual* em convênio com a FUNAI na cidade de Castanhal, perto de Belém (ver mapa).

Num momento posterior da entrevista com Piná, ao pedir que nos desse uma explicação sobre o que ele queria dizer com trabalhar ao lado de seu pai, indicou "que era trabalhar de liderança".

"O papai passou a ser liderança pelo..., assim, um interesse de trabalhar porque na época não tinha liderança aqui, e o papai, com aquele interesse, junto com o meu padrinho Joca [pai de sua mulher] e

o tio Zé [pai da mulher de seu irmãoambeua], eram as pessoas de 'enfrente' que eles queriam mesmo ver as coisa andar. E aí eles passaram a ser liderança exatamente pelo esforço que eles mostravam em defender o direito de nosso povo. Aí passaram a ser liderança, não foram escolhidos (...). Aí, eu peguei e aceitei. Tanto aceitei porque eu tinha também aquela vontade, sabe, assim, de lutar prá o meu povo, de fazer alguma coisa por ele. Achei que o estudo que eu tinha já dava prá fazer isso, já dava prá me fazer essa luta como liderança. Aí quando foi prá mim assumir já, aí foi feita uma votação" [Piná refere-se à mesma votação indicada por Joca em sua entrevista. Para uma melhor compreensão das relações que se depreendem das argumentações de Piná, ver gráfico em anexo 5]

O CIMI e o "Povo Tembé"

Existe uma estreita conexão entre as práticas de socialização desenvolvidas pelos agentes do **Conselho Indigenista Missionário** (CIMI) na RIARG e o processo de conhecimento das *lideranças* Tembé de Guamá dos "direitos do seu povo". A atuação do CIMI na área Guamá da reserva foi iniciada em 1980, sendo mais sistemática entre 1982 e 1985, ano que foram suspensas suas atividades nas aldeias São Pedro e Tauari, sendo reatadas em 1989 e iniciadas na aldeia P.I. em 1991.

A atuação dos agentes do CIMI, entidade vinculada à **Conferência Nacional dos Bispos do Brasil** (CNBB) desde a sua fundação em 1972, teve como uma de suas principais finalidades "coordenar a Pastoral Indigenista, assessorar os missionários e conscientizar a sociedade brasileira a respeito dos povos indígenas" (Inf. Padre Nello, Belém, 1989). Deve ser analisada, portanto, dentro das ações da Igreja Católica no país e também no seio da pugna entre os diferentes setores "teológico-políticos" dessa instituição. Especialmente entre os denominados setores "conservadores" e "progressistas" (ou da Teologia da Libertação), este último predominante no CIMI. A "causa indígena", como os agentes do CIMI interpretam suas atividades em favor dos *povos indígenas*, pensamos deve ser interpretada como um tipo de obrigação moral, destinada, entre outros aspectos, a reverter os efeitos, vivenciados por estes agentes como negativos para os povos indígenas situados em território brasileiro, da atuação da Igreja Católica como instituição e do Estado durante os períodos colonial, imperial e republicano, e conseguir:

"Ao optar pelos povos indígenas e os desafios da sua causa, ao colocar-se ao lado do índio, mudou a 'constelação missionária da Igreja'. O missionário mediador e pai se tornou, sobretudo, companheiro e irmão (...), provado nas lutas pela demarcação da terra e nos confrontos com o tutor estatal, com os interesses do latifúndio e das mineradoras (...). Desde sua Primeira Assembléia Geral, de 1975, o CIMI se comprometeu a 'procurar, por todos os meios, devolver aos povos indígenas o direito a serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento (...), com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história'" (Suess, 1989: 9, 32).

As representações extraídas da entrevista que realizamos em 1989 com o padre Nello, então coordenador do CIMI Norte-II (Pará-Amapá), pensamos nos ajudarão a entender alguns dos objetivos ou práticas do CIMI com os Tembé de Guamá nos anos anteriores ao processo de *reorganização-revolução*. Segundo Nello Ruffaldi, os Tembé de Guamá *não falam a língua, têm pouca união, falta de lideranças, muita mestiçagem, problemas de terra, uma situação de abandono muito grande, de submissão à FUNAI e de apatia*.

A análise da atuação do CIMI entre os Tembé de Guamá é deslindada em diferentes "projetos" ou estratégias de socialização assim como em diferentes "autoridades". Dirigidas uma à alfabetização de membros do grupo, outra definida como de ajuda à subsistência, outra religiosa e outra explicitamente política (4). Estratégias que não pressupõem que as interpretemos como se existisse uma estrita separação ou oposição entre elas, apenas queremos destacar que cada um dos agentes do CIMI que atua na área ou se relaciona com

os Temb     incumbido pela entidade de priorizar uma ou outra dessas estratégias. Sendo as "políticas", dentro e fora da reserva, as únicas que nunca foram interrompidas.

As práticas de socializa o dos "*remanescentes Temb  *" foram desenvolvidas pelos agentes do  rgo indigenista no P.I. Temb  /Guamá também mediante a cria o de uma escola de alfabetiza o exclusivamente em português. Até 1982, quando o CIMI criou uma escola na aldeia Tauari, somente existia na  rea Guamá da reserva a escola do P.I. Somente em 1985, coincidindo com a fechamento da escola do CIMI, a FUNAI criou outra escola na aldeia São Pedro, porém em diversos períodos deixou de funcionar por falta de professores.

A escola do CIMI transformou-se nesses anos, segundo a primeira professora Noêmia Sales, "num amplo espaço de reunião onde se discutiam, inclusive, os problemas maiores da comunidade" (Noêmia Sales, 1990: 4). A atualmente antropóloga Noêmia vincula também estas práticas às idéias de reforçar a identidade Temb   por meio de músicas e escritos referentes   "cultura" e "tradi es" dos Temb   de Gurupi (5).

A presença dos agentes do CIMI,   exce o do período em que funcionou a escola na aldeia Tauari, limita-se a períodos determinados, geralmente com intervalos aproximados de dois meses, embora poderíamos definir seus contatos com membros do grupo como sendo de caráter permanente. Especialmente no que diz respeito a suas *lideranças* em Belém, seja na sede do CIMI ou exercendo esta entidade um papel de mediadora perante "a sociedade brasileira" (Padre Nello, cit.). Neste sentido, "a causa indígena", ou defesa "dos direitos do povo Temb  ", como projeto específico do CIMI entre os Temb   deve ser vinculada ao contexto maior de rela es e estratégias destes agentes em fazer valer sua "autoridade" e ideologia perante outras entidades, governamentais ou não, particularmente o  rgo indigenista (6).

O padre Nello foi quem iniciou, junto com a irmã Rebeca (Roberta Lee Spires), os trabalhos da "pastoral indigenista" com os Tembé de Guamá (1980). Os Tembé, nas representações que fazem dos diferentes agentes do CIMI, consideram o padre Nello como a máxima autoridade do CIMI no Estado do Pará, sendo que os outros agentes são representados como a ele subordinados. Entretanto, e sem ser contraditório, *lideranças* e outros membros do grupo Tembé vinculam o padre Nello mais propriamente com as atividades "religiosas" do que com as "políticas". As interpretações de Nello Ruffaldi a respeito de seus primeiros trabalhos com o grupo parecem coincidir com a que fazem dele a maioria de Tembé.

"Então o pessoal queria batizado, casamento, missa. Através disso, das celebrações do batismo, era visto desde o ponto de 'Ser Povo', de 'Ser Comunidade', o pessoal parecia que estava bastante unido (...). A resposta não era uniforme em todas as aldeias, uns gostavam, outros nem tanto" (Nello, cit.)

Os contatos diretos do Padre Nello com os Tembé na reserva são intermitentes e vinculados, geralmente, a "dias sagrados" do "calendário católico", como por exemplo Natal, Reis, Semana Santa, e a situações que exigem a autoridade do padre para a sua concretização, como, além das acima mencionadas, a "primeira comunhão".

Em 1995, durante minha última experiência de campo, pude assistir à prática ritual da primeira comunhão, a qual, segundo membros do grupo e agentes do CIMI, era a primeira vez que se realizava na área Guamá da reserva. Anteriormente recebiam a primeira comunhão em atos religiosos realizados em igrejas das localidades próximas à RIARG. Participaram do ritual, entre outros, os agentes do CIMI -padre Nello, como autoridade

legítima do ato, Raimunda de Oliveira Soares (atual coordenadora do CIMI Norte-II) e Claudemir Teodoro Couto (atual responsável da atuação de CIMI na área)-, as catequistas e os 32 meninos e meninas a serem "consagrados" de todas as aldeias, acompanhados da maioria dos membros do grupo. A celebração, iniciada na aldeia São Pedro, finalizou ao dia seguinte na aldeia Tauari.

A participação dos agentes do CIMI nas atividades religiosas nas diversas aldeias incrementou-se a partir de 1989, quando Claudemir assumiu esta responsabilidade. Os agentes missionários participaram da construção de capelas nas aldeias Tauari e São Pedro; Claudemir coordena cursos bíblicos realizados em três aldeias (Tauari, São Pedro e P.I., participando membros do grupo de outras aldeias), dos quais fazem parte também um grupo de oito mulheres catequistas (duas por cada uma das aldeias mencionadas anteriormente e outras duas da aldeia Ituaçu). A eleição de quatro destas oito mulheres, segundo as mesmas, responde ao prévio trabalho das "catequistas" exercido anteriormente, prévia formação e autorização do padre Sebero, responsável de atuação religiosa da Igreja Católica nas áreas próximas da reserva (diocese de Bragança); das quatro restantes, sua eleição está vinculada aos trabalhos de Claudemir. Todas elas coincidem em afirmar a especificidade das práticas de Claudemir com relação às do padre Sebero. Segundo Creuza, catequista Tembê na aldeia São Pedro:

"O padre Sebero era só prá rezar nos domingos, ou quando tinha novena. O Claudemir é mais diferente, a gente também reza, só que a gente também aprende outras coisas que são mais do povo Tembê, da cultura do nosso povo, da união... prá respeitar às lideranças, os mais velhos" (Creuza, aldeia São Pedro, 1995).

O trabalho das "catequistas Tembê", destinado a preparar a primeira comunhão dos meninos e meninas das respectivas aldeias, além de sua importância para que eles aprendam a ler e escrever em português, aparentemente também está contribuindo para conceituar em termos mais fixos e formalizados a objetivação e interpretação da experiência social e cultural como grupo Tembê. Destacamos que, por exemplo, no material didático utilizado pelas catequistas os meninos têm que responder a uma série de perguntas, depois de uma introdução, na qual se lê: "Os povos Indígenas também estão na lista da criação. Ao criar os homens e mulheres, Deus criou os povos e raças. Cada qual com o seu jeito de viver, com suas línguas e tradições. Assim Deus criou os Tembê Tenetehara".

- Procure saber com os Pais ou com os mais velhos,
como foi criado o Povo Tembê.....

- Escreva nos espaços a palavra PECADO quando for:
 - a) Eu trouxe cachaça prá dentro da Comunidade....
 - b) Participei da reunião com atenção (...)
 - d) Vender madeira da nossa terra

- Porque você acha que devemos escutar a
nossas lideranças e aos mais velhos

- Vamos a escrever uma oração para que Deus ajude ao
nosso Povo a lutar contra aqueles que querem roubar
a nossa terra.....

_ Escreva as coisas boas que você pode fazer para ajudar
ao seu Povo

- Responda com suas palavras: Como os Tembé podem
continuar sendo os amigos de Deus?..... (7)

Vários aspectos nos interessa destacar desta situação e prática de socialização iniciada recentemente no grupo. O primeiro está vinculado à tendência do CIMI a reforçar seu "projeto religioso", cujas implicações sobre a forma de vivenciar a realidade social do grupo revelam cada vez mais uma tendência a reforçar a experiência de vida em termos religiosos. Isto significa que a prática missionária acaba também anunciando as virtudes e valores da comunidade, manifestando simbolicamente valores tais como, entre outros, "união" e "fraternidade" por meio da representação de "Deus". A partir desta representação a comunidade se realiza e manifesta como "se fosse uma família só" (Padre Nello, cit.).

A eficácia destas práticas ou trabalhos realizados pelas catequistas sobre a realidade social parece ser maior, não somente por se tratar de interpretações em termos fixos ou escritos (8), senão pelo público a quem vá dirigida a socialização: os meninos e meninas do grupo. As "catequistas", em suas tentativas de fazer-se valer e fazer valer suas idéias relacionadas à união e respeito dos valores do grupo ou "povo Tembé", tiveram, em algumas situações, efeitos políticos, ao criticarem com suas ações as práticas ou atitudes das *lideranças* que "brigam o tempo todo" em lugar de permanecerem unidos.

O trabalho de catequista também criou diferentes expectativas em algumas destas mulheres. Creuza, por exemplo, nos comenta seu interesse em aprender e estudar. Interesse despertado, segundo ela, por causa do seu "novo" trabalho que significou para a mesma

uma surpresa e revelação de suas aptidões como catequista, assim como a idéia de ser útil à sua "comunidade" (cit.).

Claudemir, o agente do CIMI, nos resumia suas práticas políticas com os objetivos de "reforçar a cultura do povo Tembé", e as religiosas, sem ocultar sua intencionalidade política, com as seguintes palavras: "Uma interpretação mais aberta da Bíblia e, ensinando o caminho do Senhor, mostrar como o povo daquela época se organizava e seguia a palavra do Senhor" (Claudemir, aldeia P.I., 1991). As atividades mais propriamente "políticas" foram responsabilizadas, entre 1989 e 1991, ao agente do CIMI Paulo. Destinadas, sobretudo, a organizar reuniões nas aldeias para discutir "formas de representação" e os problemas da RIARG, como pudemos comprovar nas viagens às aldeias Tauari e São Pedro em que ambos ali coincidimos. Ao perguntar a Tatiua se era costume que eles realizassem reuniões, respondeu: "Prá quê?, sem eles [os agentes do CIMI] fica sem graça" (Aldeia São Pedro, 1991).

Entre 1986 e 1988 o CIMI paralisou seus trabalhos nas aldeias: "Foi a época, que mesmo nós tendo acesso, o pessoal do Félix [Félix e seus familiares, ver anexo 1] ficaram fazendo guerra... e a gente ficou um pouco afastada até hoje. Afastada não, porque tinha sempre seguimento disso. Por exemplo, durante um ano pleiteamos a retomada econômica através da criação de coelhos (...). Agora estava querendo retomar esta parte religiosa, porque foi um encontro muito forte prá eles se unir e se motivar para essa luta" (Padre Nello, cit.). Estas interpretações a respeito do conflito coincidem com a argumentação de Kelé e Pedro Teófilo:

"Aconteceu o seguinte: através do chefe de posto que morava aí [refere-se a Antônio "Titinhol", *chefe* entre 1980 e 1982] ele conseguiu com algumas pessoas da comunidade fazer um relatório e mandar prá

FUNAI, prá que a FUNAI proibisse a entrada do padre Nello (...). Eles [refere-se aos agentes do órgão indigenista] se achavam prejudicados porque quando os índios começavam a entender que a FUNAI estava enrolando a gente, aí eles começaram dizer que era o CIMI que tava ensinando... Aí, pronto, deu aquela confusão" (Kelé, aldeia Tauari, 1991).

"O CIMI sempre ajudou a gente. O CIMI ensinou a ver as coisas que a FUNAI fazia com a gente. A FUNAI estava enganando a gente" (Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1989).

Em troca, paraambeua (recordemos que é o filho mais velho de Félix e habita na aldeia do P.I.): "O CIMI falava coisas que não estavam certas" (Cambeua, aldeia P.I., 1991). Referências a este conflito entre algumas famílias, mais concretamente entre os familiares de Félix e os de Tatiua e Teófilo, por causa das atividades do CIMI nas aldeias destas duas últimas famílias, são indicadas também num relatório do substituto de Antônio "Titinhol", Aroldino do Amaral Costa, *chefe de posto* durante o período de 1982 a 1985 (Relatório de atividades do P.I., 1983).

Vale a pena lembrar que as atividades do CIMI centraram-se inicialmente nas aldeias São Pedro e Tauari. Aldeias nas quais a presença dos agentes da FUNAI se reduzia a esporádicas visitas, o qual, supostamente, favoreceu que os agentes do CIMI encontrassem menores obstáculos para a execução de suas práticas. Neste sentido, pensamos que os conflitos criados entre diversas famílias, e entre algumas destas e os agentes do CIMI, são parte constitutiva dos efeitos que tiveram as práticas de socialização e mobilização dos agentes do CIMI e os da FUNAI e suas disputas pela captação dos diferentes membros do

grupo. Disputas que também influenciaram, como acima definia Kelé, na posterior paralisação das atividades do CIMI entre os Tembé.

Suspensão de suas atividades na RIARG que também deve ser vinculada aos conflitos entre os diversos setores da Igreja Católica na "região". Concretamente entre o padre Nello e o bispo da diocese de Guamá, Miguel Giambelli, o qual é considerado pelos setores "progressistas" como o bispo mais "conservador" da Regional Norte-II. Giambelli, argumentando que a reserva é uma área de competência do padre Sebero, proibiu o padre Nello de realizar qualquer atividade religiosa nas aldeias, por exemplo "batizados" ou "casamentos".

Miguel Giambelli, além de discordar da "pastoral indigenista" que o padre Nello levava a cabo entre os Tembé, também argumentou na entrevista que realizamos na sede do bispado, localizada na cidade de Bragança (nordeste do Estado do Pará), que essa decisão esteve motivada por suas idéias acerca dos Tembé de Guamá. Antes de reproduzirmos algumas das interpretações de Giambelli sobre os Tembé, mencionaremos determinados aspectos do contexto da entrevista que pensamos são significativos para compreender suas interpretações. Fez parte das estratégias para conseguirmos a entrevista com Giambelli sistematizar o "objetivo" de nossa pesquisa como estando baseado na história da criação do município de Capitão Poço e assim negociar a realização da entrevista em função de sua experiência como padre com os primeiros *colonos* que ocuparam as terras do atual município de Capitão Poço (lembrar os vínculos entre a criação da RIARG e os planos de colonização nessa área).

Os objetivos da entrevista foram sendo colocados e direcionados no transcurso da conversação que mantivemos durante duas horas, a última delas em forma de entrevista gravada. Este tipo de estratégia criou, em alguns momentos da entrevista, um certo mal-

estar e tensão por parte do bispo. As interpretações que colocamos a continuação se contextualizam em um desses momentos, quando Giambelli, "confundido" com as minhas perguntas que supostamente escapavam ao objetivo explicado inicialmente, me interrogava sobre o meu interesse ou preocupação como antropóloga numa "tribo que já não tem mais índios".

"Mas esses Tembé é uma tribo que não tem, assim, aquela mística indígena, e quem mais sobressai são pessoas que casaram com índios, porque os que casaram com índios entraram a fazer parte das reivindicações dos índios. Como a reserva indígena é uma área grande para eles poder se tornar donos desta área, embora não sejam índios, eles surgem como se fossem índios (...). Eu percebi que tinham idéias de latifundiário. Denunciei isto ao CIMI Nacional, dizendo que de minha parte não ia dar apoio nenhum porque via que estavam com interesses assim de latifundiário" (Inf. Miguel Giambelli, Bragança, 1991).

As últimas palavras de Giambelli estão relacionadas às tentativas de alguns Tembê em procurarem aliados para defender *os direitos da terra*. Segundo Giambelli um membro do grupo, "que era de esperar que não era nem índio", lhe solicitou "ajuda" para "desapropriar terras onde moravam famílias". Esta atitude foi interpretada por Giambelli como uma ofensa à sua experiência religiosa como "pastor":

"Agora eu disse: 'sou pastor, pastor de um todo, então estas pobres famílias sem terra que estão lá, eu devo ter pena deles quanto de vocês. Então vocês são pouquíssimos. Têm terra, só porque querem mais querem expulsá-los?'. É por isso que eu percebi que ele tinha ambições de latifundiário".

O CIMI e as "*Lideranças*"

"Surgiram algumas lideranças (...), participaram de encontros. Intervimos bastante para reavivar um pouco a consciência de raça, de cultura, de povo (...). (Nello, cit.)

As práticas do CIMI dirigidas à formação das "futuras *lideranças* Tembê", iniciadas em 1982, primeiro se caracterizaram pela captação de membros do grupo através dos "cursos de socialização de lideranças", na forma de encontros com outros grupos indígenas

organizados pelo CIMI, ou por outras entidades indígenas contando com a colaboração do CIMI, dos quais participaram Kelé e Israel, entre outros membros do grupo. Das diferentes reuniões das quais participou Kelé destaca um encontro realizado em Oiapoque em 1982, no qual estiveram presentes diferentes grupos indígenas do atual Estado de Amapá, lugar onde o padre Nello desenvolvia naquele tempo uma atividade pastoral com os *povos indígenas*.

Kelé, filho de Manuel Grande, desde que chegou à reserva em inícios dos anos 70 e até finais de 1994 morou com sua família na aldeia Tauari; atualmente habita na aldeia São Pedro (ver anexo 1). Eleito *cacique geral* em 1992, ele vincula seus primeiros *trabalhos* às práticas dos agentes do CIMI dentro e fora da reserva. Suas relações com esta entidade lhe possibilitaram o "aprendizado" e posterior acumulação de capital simbólico enquanto *liderança*, a partir, entre outros aspectos, do "conhecimento dos direitos dos índios" e o reconhecimento do grupo como "pessoa que sabe se defender aí fora e conhece os pobremas [sic] da gente" (Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1991). A continuação reproduzimos as palavras de Kelé nas quais resume o início de sua *caminhada*, um conceito utilizado pelos setores "progressistas" da Igreja Católica para expressar o envolvimento dos católicos na busca de uma sociedade mais justa aqui na Terra, sendo também usado por *lideranças* Tembé socializadas pelo CIMI.

"A minha função sempre foi uma função muito grande. Primeiro pelo conhecimento que eu tinha. Eu comecei a trabalhar em 82 como representando a comunidade lá fora, mas não como liderança, como representante. Foi uma reunião de lideranças em Iapoque (Amapá). Aí o CIMI falou prá ir alguém da comunidade, fomos eu, Oscar, o Raimundo... Então depois a gente teve reuniões por aí (...). Eu consegui participar de uma assembléia que teve em Belém e depois fui a Brasília

e achei que queria fazer uma reunião ou programar uma assembléia aqui na aldeia Tembé (...). Então por aqui as coisas começaram pelo menos a funcionar um pouco mais direitinho (...). Eu não gosto de aparecer muito, as coisas começaram a aparecer mais através de mim, por exemplo a gente também teve oportunidade de colocar as lideranças lá em cima... Quer dizer, foi uma força, uma vontade minha, que tinha que fazer e que achava que o pessoal tinha que participar porque realmente a gente só fazia contar alguma coisa e muita gente não acreditava (...), então eu tentei fazer isso para me mostrar para eles que uma assembléia **(9)** é um peso para quem toma a frente" (Kelé, cit.).

Embora a maioria das *lideranças* Tembé de Guamá reconheçam atualmente nos agentes do CIMI os principais responsáveis do ensino dos *direitos do nosso povo*, suas representações sobre essa socialização e mobilização varia segundo o agente e segundo o contexto, especialmente quando elas pretendem justificar, para fazer-se valer e fazer valer o que dizem, suas "mudanças de relação" com os agentes da FUNAI e do CIMI. Por exemplo, é o caso de Joca,ambeua e Piná, que de relações "privilegiadas" com a FUNAI e conflituosas com o CIMI passaram posteriormente a priorizar a "aliança" com os agentes do CIMI. Ou seja, como se na seleção dos eventos significativos de sua experiência como *representantes* ou *lideranças* pretendessem mostrar sua especificidade pessoal em se desvinculando, como opção pessoal, das interferências da FUNAI. Por sua vez, ao modificarem suas relações com o CIMI, é como se passassem a reconstruir uma "nova história" tentando, assim, dar coerência à sua experiência ordinária. Vejamos, por exemplo, como interpreta atualmenteambeua, quatro anos depois dos comentários que reproduzimos acima, o papel do CIMI...

"Têm pessoas que diz assim: -'Ah! o CIMI atrapalha'. Atrapalha por que? Eu não entendo por que o CIMI atrapalha, porque o CIMI dá apoio em vários sentidos. Dá na educação, dá na instrução, dá apoio quando a gente precisa ir até Belém, não tem dinheiro. A FUNAI também não tem, a gente pede, ajuda a gente resolver o problema da hospedagem na casa do CIMI" (Cambeua, aldeia P.I., 1995).

A inversão de "alianças" na reserva faz parte também dos "novos" desafios do CIMI que tendem a uma maior sistematização de sua atuação no grupo, iniciando também seus trabalhos na aldeia P.I. por primeira vez em 1991. Sem esquecer, para poder compreender estes resultados, o papel da reavaliação das relações CIMI/FUNAI acontecida em inícios da década de 90. Mudança em suas anteriores relações exprimida pelo agente da FUNAI Amauri Azevedo, no momento da entrevista advogado do órgão indigenista em Belém, com as seguintes palavras:

"Tempo atrás havia um choque entre a política desenvolvida pelo CIMI e a FUNAI. Ultimamente não existe muito esse choque, porque a finalidade de ambos é melhorar as condições de vida do índio e proteger o índio (...). Nesse sentido, aqueles que estavam em prol da FUNAI não podiam participar do CIMI, e vice-versa. Isso é uma forma de incentivar a divisão (...). O CIMI também fechava as portas, também é um erro... Era o CIMI querendo entrar e a FUNAI fechava as portas, aí surgia o confronto. Hoje nem tanto, porque a FUNAI está de 'pé aberto' e o CIMI tem condições de ajudar. Hoje as portas estão abertas" (Belém, 1991).

Das interpretações que Joca,ambeua e Piná fazem de sua experiência como *lideranças* queremos destacar que um dos aspectos que as unifica é o interesse em fazer valer sua oposição à FUNAI. Aspecto que está vinculado à idéia de atribuir-se, enquanto "lideranças de base" (10), o papel de "responsáveis do futuro da gente". Neste contexto esses agentes parecem usar o conceito de *representantes* para definir os vínculos de sua experiência com a FUNAI, vínculos que interpretam a partir de idéias de manipulação por parte do órgão indigenista. Vejamos, a esse respeito, algumas interpretações de Joca,ambeua e Piná.

"Era uma reunião, era um trabalho..., mas não era um trabalho da liderança como representante do seu povo fazendo o que o povo queria, era fazendo o que a FUNAI queria. Na verdade era um porta-voz da FUNAI, um membro da comunidade sendo porta-voz da FUNAI (...). Prá mim eu era um porta-voz da FUNAI, estava fazendo o que eles queriam. Aí a gente ficava naquela conversa da FUNAI: 'não, rapaz, deixa aí que a FUNAI resolve'. Ficava esperando nessa enrolação, enganando a gente que, ... até hoje continua fazendo as cabeças dos nossos parentes, nem todos porque a gente vem fazendo um trabalho de base, de conscientizar os nossos parentes que... já basta de tanta discriminação (...). Porque quem tem que resolver os nossos problemas, decidir pelo nosso futuro somos nós, e ninguém de fora seja FUNAI quem for pode dizer. Se der errado somos nós que fizemos, ninguém mandou prá gente fazer. A gente senta, discute..." (Inf. Joca, cit.)

As distinções ou interpretações que Joca, ao igual que os outros *lideranças*, faz sobre as categorias *representante* e *liderança* e os trabalhos a elas atribuídos, devem ser contextualizadas no marco dos esforços ou estratégias destes agentes nos diferentes momentos da sua trajetória. Neste sentido, a categoria *representante* parece estruturar o processo de transição ou período liminar de seu estado de formação como *liderança* reconhecida pelo grupo. Ou seja, um processo compreendido como experiência socialmente significativa que pressupõe o reconhecimento e a crença de sua "autoridade" perante os diferentes membros do grupo, dada pelos atributos culturais de seu "novo" estado ou posição social, ao serem definidas, por exemplo, como *peessoas de enfrente*.

"Na época eu era o representante... Antes de eu, como estou te falando, corre tudo de água baixa só a FUNAI tomava posição. Aí comecei a perceber que a FUNAI escondia coisas. A FUNAI vinha de lá, dizia se tinha invasão, a FUNAI vinha, fazia o que devia se achava que alguém tinha que ser autorizado ou não autorizado (Inf. Cambeua, cit.).

Como assim que a FUNAI escondia coisas?

"Sim, com o processo do Mejer eu comecei a perceber que tinha maracutaia por trás. Ninguém sabia coisa nenhuma a respeito do Mejer, nem a respeito da invasão e eu queria ter o direito de conhecer isso. Aí comecei a abrir o olho, achava que nós devia participar de tudo (...). Então, por isso que eu penso, onde eu queria mexer, minha questão é mexer com a FUNAI prá mostrar prá os meus parentes, prá o índio, quanto a gente foi enganada. Por isso que eu falo que... nunca vou me

separar da minha família, do meu povo. Nunca vou abandonar os meus parentes, a minha sangue. Por isso que eu fico com vontade de aprender prá mostrar a realidade prá o índio, prá os nossos parentes... Eu sinto..., porque a necessidade que eu sinto de defender o meu povo é uma coisa que vem da minha raiz" (idem).

"Ah!, nós fazia, nós representava o nosso povo e defendia, como agora, né? Só que naquela época a gente não tinha nem noção de como trabalhar (...). Mas a gente não tinha bem noção que fazer lá dentro da sociedade do branco (...). Então além disso a gente ia em Belém, só que a gente era mais assim pessoa mandada pela FUNAI. Sempre foi isso, era mandado pela FUNAI, geralmente faz isso o que a FUNAI queria. Apenas nós tava lá prá dizer: 'olha aqui a gente tem um representante Tembé, né?, que a gente estão falando porque eles estão reivindicando'. É aquela questão, era um grupo de pessoas para ir até o mato. Agora chegava lá, a FUNAI na frente dizendo que era prá fazer (...). No meu ponto de vista a gente não apresentou nada exatamente por isso: a união interna era muito pouca, a gente tinha muita pouca força" (Piná, cit.).

Interpretamos a oposição das *lideranças* à FUNAI em seu sentido genérico. Ou seja, esta oposição não pressupõe uma similar avaliação a respeito de todos os agentes do órgão indigenista. Cambeua, por exemplo, considera Solimões como "bom chefe"; Piná também destaca como positivo para "o grupo" as práticas de alguns *chefes de posto* e de outras "pessoas da FUNAI", especialmente na orientação "da questão da terra".

Em 1992 Kelé seria eleito o primeiro *cacique geral* dos Tembé de Guamá, e atualmente desempenha a função de articulador de assuntos fundiários (ou "problema terra"), responsabilizando-se, por exemplo, dos contatos com instituições governamentais federais e estaduais e da "busca de aliados" em entidades não governamentais. Ao ser eleito *cacique geral*, Kelé passa a ser formalmente a "máxima autoridade no grupo". Assim define ele sua nova condição cultural dentro do grupo e suas contradições no desempenho do cargo, vinculadas às relações estabelecidas inicialmente com os agentes do CIMI e posteriormente com os da FUNAI:

"A gente coordenava as outras lideranças e também no debate lá fora na questão fundiária, educação e saúde... Só que se você não for encaminhado pelo CIMI, pela FUNAI, você não tem um recurso... Aí tudo a gente fica dependendo dos outros. Nós queria conseguir um recurso... Trabalhar independente da FUNAI, independente do CIMI (...), e quando nós queria resolver um problema, fazer nossas denúncias, no caso até denunciar a FUNAI, denunciar porque nós tinha ido com nossos recursos. Aí você já indo com recursos da FUNAI, quer dizer... a gente tem direito a denunciar, mas aí eu fico com vergonha de denunciar. Se você acha que a FUNAI está errado, e por outro lado lhe ajudou, fica um coisa complicada, e você fica sem saída e não sabe se denunciar ou apoiar a FUNAI" (Kelé, aldeia São Pedro, 1995)

É necessário contextualizar as palavras de Kelé sobre o relativo deterioro de suas relações com agentes do CIMI e suas atuais "melhores" relações com os da FUNAI.

"O CIMI tem poder de ajudar, ela é uma entidade de apoio. Mas é muitas das vez também ele trabalha com muitos índios. Tem que dar apoio prá um, apoio prá outro e acaba ficando fraco prá todo o mundo. Porque quando uma entidade apoia só uma entidade, a entidade é forte, se torna forte prá comunidade. Mas, quando ela começa a apoiar a todos os povos indígenas, ou qualquer povo, ela se torna fraca (...). O apoio que eu falo é, por exemplo, na questão da divulgação, da denúncia na nossa questão da terra. Por exemplo, também prá conseguir projetos para a gente conseguir recursos, prá gente poder fazer viagens lá fora" (idem).

Suas palavras nos permitem fazer algumas observações que consideramos pertinentes para os objetivos do nosso estudo. Em primeiro lugar, a idéia de conseguir "recursos" para "fazer viagens lá fora". "Viajar", representado aqui como parte constitutiva de sua experiência e dos atributos ou elementos de legitimação das *lideranças*, implica conhecer "o mundo de fora" e buscar "aliados" em defesa da "luta da nossa terra". Segundo Kelé, a falta de recursos econômicos é vivenciada como um dos obstáculos ou limitações de sua experiência como *liderança*, ao considerar que isso cria determinados vínculos de dependência, seja com a FUNAI ou com o CIMI.

Neste sentido, a "necessidade" de recursos faz parte de suas estratégias de mobilização política e da tentativa de conseguir "aliados". Mas conseguir recursos implica também fazer ver ao grupo a importância de seu cargo e função para *a luta do nosso povo*, pretendendo desvincular tais práticas de qualquer interesse pessoal. Em algumas situações a "prática de viajar" é vista por membros do grupo como uma atribuição negativa: "Eles [as *lideranças*] gostam de viajar daqui pr'acólá e não trabalhar". Interpretações que, vinculadas

às próprias condições de "escassa" circulação de dinheiro entre os diferentes membros do grupo, contribuem para que se exerça um maior controle sobre os *lideranças* e suas práticas. É preciso não subestimar, para poder compreender tais representações, os vínculos criados com o CIMI e a FUNAI, pois é destas agências que as *lideranças* dependem, na maioria das situações, para dar viabilidade às estratégias de mobilização de recursos.

Neste contexto, os vínculos de dependência mencionados por Kelé devem ser compreendidos como sendo parte dos efeitos das práticas de socialização e mobilização política do CIMI e FUNAI com estes dirigentes. Contribuindo não somente a um controle das relações entre as *lideranças* e os agentes de mediação, mas também ao próprio controle social do grupo por parte destas agências. Pois as *lideranças* não somente hão de concorrer entre si para fazer-se valer diante do *povo*, senão também perante os agentes mediadores que, às vezes, têm maior credibilidade ou "autoridade" no grupo. Aspectos a serem analisados com maior detalhe no próximo capítulo.

No presente momento, dando continuidade à análise das interpretações de Kelé, salientamos que a definição que ele faz do CIMI como entidade de apoio a outros grupos pressupõe, entre outras coisas, uma não exclusividade para com "o nosso grupo" e uma relação de interesses diferentes e às vezes opostos entre "a luta de apoio do CIMI" e "a nossa luta da terra".

Até inícios dos anos 90 as práticas dos agentes do CIMI Norte II estavam centradas "na luta pela defesa dos direitos dos índios a seu território", tomando como referência os direitos definidos na Constituição de 1988 [cap. 7, art. 231, itens 1 ao 6], divulgados em forma de "panfleto" ou de forma oral nos diversos cursos e práticas desenvolvidas pelo CIMI, tanto entre os Tembé quanto nos outros grupos indígenas da região perante os quais seus agentes se fazem presente. Pensamos que nos últimos anos *a questão indígena* e a

representação dos direitos dos *povos indígenas* sofre algumas modificações: "luta pelos direitos dos índios, mas respeitando os direitos dos outros". Os "outros", neste caso, define concretamente os "posseiros" ou "trabalhadores sem terra" (Inf. Padre Nello, aldeia São Pedro, 1995).

As interpretações de Nello se contextualizam na última visita que ele fez às aldeias com motivo da celebração da "primeira comunhão" (1995). Nessa ocasião, na reunião que manteve com os diferentes dirigentes Tembé de Guamá, o padre Nello referiu-se, entre outras coisas, à "necessidade de respeitar os direitos dos outros na luta pelos direitos dos índios". Numa assembléia dos Tembé de Guamá realizada nesse mesmo dia e na qual estavam presentes os agentes do CIMI, Nello, Raimunda e Claudemir, Kelé aproveitou a ocasião para solicitar deles uma explicação da atual posição do CIMI na *luta pela defesa dos direitos do povo Tembé*. O padre Nello, sistematizando a atuação do CIMI no grupo a partir de representações do tipo "o CIMI sempre esteve e está do lado do povo Tembé", e depois de reconhecer os esforços que "o povo Tembé vem fazendo durante tantos anos de luta sem conseguir os resultados esperados", reitera o interesse em *caminhar unidos, como amigos, parceiros na luta* e tentar procurar outras vias de solução para a defesa "dos direitos do povo Tembé, mas respeitando os direitos dos outros. Aqueles que também sofrem, tanto quanto o povo Tembé, por não ter os seus direitos à terra defendidos" (idem).

As divergências de Kelé em relação a algumas das práticas do CIMI devem ser contextualizadas dentro dos objetivos da entidade de incluir "outros adeptos" em suas práticas *em favor dos povos indígenas*. Prática que pressupõe, pensamos, embora não seja aqui abordado na profundidade que tal afirmação exigiria, uma reformulação pelo CIMI do conceito de direitos dos índios. Neste sentido, a noção de interesses diferentes implícita na argumentação de Kelé reflete-se numa nova situação provocada com motivo da discussão e posta em prática de uma ação dos agentes do CIMI levada a cabo em outubro de 1995.

Naquele momento o CIMI distribuiu entre os "posseiros" localizados na RIARG uma série de "trípticos" informando da necessidade de união entre "posseiros e índios" para buscar uma solução conjunta.

Numa reunião realizada na aldeia São Pedro, na qual se fizeram presentes membros desta aldeia e da aldeia Tauari (e à qual fui convidada a participar), a ação do CIMI foi considerada pela maioria dos participantes como uma provocação do CIMI aos Tembé, gerando, assim, um sentimento de confronto ao não compreender-se, segundo alguns dos presentes, como o CIMI pretendia "prá nós ficar unido com os invasores..."

"Se eles não têm terra, eles que têm que procurar e lutar, nos já temos a nossa terra. Além do mais pensar isso é um absurdo pois ninguém deu permissão prá eles entrar na nossa terra. O que eles tem que fazer... é sair e lutar prá que o governo dê terra prá eles. A gente pode apoiar nas coisas que eles faz, mas... lutar todo mundo junto, isso não dá!" (Kelé, aldeia São Pedro, 1995).

Acumulando Conhecimento

Para concluir, tentaremos recuperar alguns aspectos desenvolvidos ao longo do capítulo e relacionados ao conhecimento acumulado ou "viagem" empreendida pelas *lideranças*. Em primeiro lugar, queremos destacar a conexão existente entre a posta em

prática da categoria *liderança* e as diferentes estratégias dos agentes do órgão indigenista na RIARG a partir dos anos 70. Estratégias que contextualizamos no conjunto das mudanças da política indigenista e do processo de demarcação da reserva iniciado nos anos 70, processo que tem como uma de suas implicações fazer reconhecer e instituir socialmente a RIARG como território dos índios Tembé e dos outros grupos indígenas que habitam nessa área.

Objetivação da RIARG como território por direito que comporta uma "mudança" na percepção da reserva como *favor do chefe*. Processo que está vinculado às idéias que estruturam as representações e práticas que inicialmente tinham os agentes da FUNAI e do CIMI sobre os grupos índios e, concomitantemente, sobre a noção de direito. Pois foram necessários determinados trabalhos de socialização e mobilização por parte destes agentes, principalmente do CIMI, para que as *lideranças* objetivassem os *direitos dos índios Tembé*, desenvolvessem práticas de luta para garanti-los e vinculassem estas práticas à "necessidade" dos Tembé de manifestar pública ou politicamente a sua existência social como grupo "autêntico". Assim, "os direitos dos Tembé a seu território" não devem ser compreendidos como algo dado, mas como fatos sociais cujo grau de eficácia sobre a realidade social faz parte do jogo mais amplo de lutas pela definição e interpretação legítima da realidade social.

Não podemos esquecer, neste sentido, que embora as *lideranças* simbolizam sua experiência e qualidades em termos *da luta pela defesa da nossa terra* ou *conhecimento dos direitos do nosso povo*, estas qualidades ou atributos relacionam-se às suas tentativas de legitimar-se e legitimarem suas práticas perante o grupo e *os de fora* (leia-se também os agentes do CIMI e a FUNAI). Com a intenção de compreender alguns elementos deste processo foi observado como a idéia de "politização das viagens" é um dos aspectos constitutivos da experiência das *lideranças* e de suas práticas para fazer-se valer.

Outros aspectos a serem recapitulados da trajetória das *lideranças* referem ao significado social de sua experiência e às continuidades e rupturas nas relações dos diferentes membros do grupo com os agentes do órgão indigenista, a partir do desempenho na realidade social desta categoria. Por um lado, tentamos mostrar como a trajetória das *lideranças* parece converter-se em uma experiência significativa, não somente por ser vista pelos membros do grupo como *peças de frente* senão também pelas implicações que a mesma tem para a própria constituição e reconhecimento social do grupo como "autenticamente Tembé".

Por outro lado, essa trajetória revela também as continuidades e descontinuidades do campo de relações constituído a partir da criação da RIARG. Vimos, nesse sentido, como as interpretações que fazem as *lideranças* sobre a sua experiência individual e coletiva varia segundo contextos e situações. Porém, ao interpretar-se o conjunto de estratégias que eles usam para justificar seus objetivos é como se a seleção de eventos significativos estruturasse uma idéia de experiência de vida em função de uma história mais ou menos linear e coerente. "Coerência" com a qual parece ocultar-se o emaranhado jogo de relações criado desde os primeiros momentos em que as "futuras *lideranças*" entraram a fazer parte do mesmo.

Observamos que os primeiros "trabalhos" como *lideranças* de Joca, Piná e Cambeua, especialmente estes dois últimos, estão estreitamente vinculados à sua experiência familiar. As expectativas ou opções de vida representadas por Cambeua e Piná, por exemplo sua *vontade de estudar* ou ser *enfermeiro* para *ajudar o nosso povo*, foram favorecidas pelo relacionamento que eles mantinham com os agentes do órgão indigenista, relacionamento influenciado pela função de *trabalhador braçal* que desempenha seu pai -Félix- e pelas

especiais relações que Félix mantinha com os *chefes de posto*, o que também facilitou que Cambeua e Piná iniciassem seus *trabalhos como representantes*.

Relacionamentos que hoje são interpretados por eles, em suas tentativas de se desvincular das práticas do órgão indigenista, com a representação de que "naquele tempo a gente fazia o que a FUNAI queria". Simbolizando também a relação de oposição não somente com os agentes da FUNAI mas também com os "mais velhos", por não questionarem a autoridade dos *chefes de posto* de "mandar e desmandar" na reserva .

As "mudanças de relação" de algumas lideranças com o CIMI e FUNAI as compreendemos como sendo parte das respectivas estratégias de fazer-se valer como *peças de frente*. Por exemplo, as lideranças Cambeua, Piná e Joca, que inicialmente se vinculam à FUNAI e têm uma relação de oposição com o CIMI, posteriormente estabelecem uma relação de "aliança" com os agentes do CIMI e de oposição à FUNAI. De forma diferente, Kelé vincula-se inicialmente ao CIMI e posteriormente reforça seus vínculos com a FUNAI.

CAPÍTULO III

O "CHEFE" DILSON E O PROCESSO DE "REORGANIZAÇÃO-REVOLUÇÃO"

Dilson Marinho, que permaneceu no cargo até meados de 1994, assumiu a administração do P.I. Guamá em abril de 1992, depois de alguns meses sem *chefe de posto* e num momento em que a credibilidade dos agentes do órgão indigenista era posta em questão por diferentes membros do grupo e não apenas por algumas das "novas lideranças".

Consideramos que a análise da atuação de Dilson é de fundamental importância para a compreensão do "processo de *reorganização-revolução*", principalmente por suas práticas direcionadas ao "resgate" da "cultura tradicional índia Tembé" e sua influência na definição de uma "nova" forma de organização política para o grupo. Sua atuação e figura nos parecem também de grande importância para compreendermos os efeitos do processo de *reorganização-revolução* sobre a realidade social dos Tembé de Guamá.

Contextualizando as continuidades e discontinuidades do campo de relações que se estabelece entre os agentes do órgão indigenista e as "famílias tuteladas" desde a criação da RIARG (1945), pretendemos compreender a contribuição da figura e atuação deste *chefe de posto* para a crença e reconhecimento social da "unidade Tembé" ou "unidade de parentes", representada fundamentalmente através das idéias de "sangue índio", aspecto que será analisado no próximo capítulo.

A influência de Dilson na eleição do *cacique geral* e dos *caciques locais* contribuiu para legitimar as "novas lideranças", mas as práticas deste *chefe de posto* aumentaram também, por paradoxo, as expectativas de membros do grupo diante da atuação da FUNAI, debilitando o "papel" das *lideranças Tembé* como representantes dos "interesses do nosso povo". "Em continuidade", deste modo, com as representações que os "mais velhos" atribuíam aos *chefes de posto* (recordar que o *chefe de posto* era representado por estes, e por oposição às *lideranças*, como autoridade legítima para "mandar" e "desmandar").

Depois de analisar as condições sociais que influenciaram para que Dilson fosse designado *chefe de posto* do P. I. Guamá, tentando ver como a "revelação de suas qualidades carismáticas" se nutre de atributos culturais que lhe correspondem por ser agente do órgão indigenista e pelas qualidades pessoais que lhe são atribuídas por diferentes membros do grupo, procederemos a refletir sobre alguns dos efeitos do processo de *reorganização-revolução* e como o mesmo foi vivenciado segundo expectativas, projetos ou interesses por alguns dos atores que participam do campo de relações sociais estabelecido na área de Guamá da RIARG. Assim sendo, centraremos a análise, principalmente, na atuação de Dilson Marinho e das *lideranças Tembé*, o que nos ajudará, talvez, nas últimas páginas do capítulo, a compreender por que alguns destes agentes consideram que a saída de Dilson favorece suas expectativas e a constituição do que eles denominam *o nosso regime*, por oposição "aos tempos de Dilson".

A designação de Dilson para *chefiar o posto* de Guamá e a execução de suas práticas na RIARG devem ser vinculadas às mudanças ocorridas na Administração Regional da FUNAI em Belém a partir de 1990, principalmente desde 1991 quando Frederico Miranda assumiu o cargo de Superintendente da 4ª SUER (1). Administrador regional do órgão indigenista que incentivou a adoção pelos agentes do órgão no Estado do Pará de novas estratégias e práticas, especialmente a respeito da política sobre as "terras indígenas" levada

a cabo pelo **Departamento Fundiário** (DFU), ou "equipe técnica de assuntos fundiários" (2), abrindo espaço aos grupos indígenas para eles obterem as informações ou a documentação administrativa necessárias para os processos de regulação fundiária. Miranda assim argumentava, no seu intento de fazer-nos compreender a atuação do órgão indigenista com os Tembé nos anos transcorridos na década de 90 (época em que passou a ser funcionário da FUNAI):

"O meu trabalho como indigenista desde que eu entrei, em 1971, sempre foi nessa direção de capacitação e assessoria. Quer dizer, eu sempre fui a favor da autodeterminação do índio, o índio tem a identidade dele e tem que sentir orgulho de ser, reconhecer que é diferenciado de forma positiva. Só que na época quando eu comecei a trabalhar fui considerado como subversivo e hoje não, hoje é tomado como um mérito" (Belém, 1995).

Uma das prioridades da nova administração regional da FUNAI foi solucionar "o problema dos Tembé". Os Tembé, sobretudo os Tembé de Guamá, são definidos pelos agentes da FUNAI como incapazes de "se organizar" (3), vivendo sempre em conflito e em "brigas" entre famílias, com problemas de "bebida por causa da cachaça" e falta de união entre seus membros (lembrar que o padre Nello definia os Tembé em termos semelhantes, ver capítulo II, apartado "O CIMI e o "Povo Tembé""). Problemas definidos como "internos" e estimulados, em parte, pela ação de agentes da FUNAI, os quais, como nos diz Carmen Soares Affonso, antropóloga e no momento da entrevista funcionária do órgão indigenista em Belém, em vez de "potenciar a união, estimulam a desunião, com o seu comportamento de priorizar a uns mais do que aos outros" (Carmen Soares Affonso, Belém, 1992) (4).

Sem esquecermos dos problemas "externos" como consequência das limitações do órgão, depois das constantes tentativas ou ações frustradas para viabilizar uma solução dos problemas fundiários ("posseiros", "madeireiros, Mejer, etc.) e do processo de demarcação da reserva. Ações da FUNAI que se pautaram por seu caráter pontual e intermitente, contribuindo, como vimos anteriormente, para a crescente perda de legitimidade do órgão indigenista entre os Tembé (5). Perda motivada também pelo "assistencialismo da FUNAI e manipulações que os índios são objeto pelas pessoas da sociedade envolvente e pelos próprios funcionários do órgão" (Frederico Miranda, cit.).

A ação da FUNAI com os Tembé, depois de Miranda ter assumido o cargo e, mais concretamente, ao ser Dilson Marinho nomeado *chefe de posto*, orientou-se a "dar força à organização interna do grupo", mostrando "que os índios são capazes, sim, de orientar o seu próprio destino, de resolver os problemas (...) e despertar neles essas coisas" (idem). "Necessidade do grupo se organizar", como foi defendida pelos agentes da FUNAI que participaram de uma reunião dos Tembé de Guamá realizada em 1991 na aldeia Tauari (ver nota 9, cap.II) , na qual pretendiam fazer ver aos membros do grupo, não sem antes mostrar o interesse do órgão em "ajudar vocês", as limitações que tem a FUNAI para viabilizar uma solução para os seus problemas. Miranda reconheceu que "Eles [o grupo] já tinham feito e avançado alguma coisa na luta pelos seus direitos, mas a FUNAI não dava espaço e não iam prá frente. A FUNAI [refere-se concretamente à administração de Belém] teve que fazer algumas mudanças" (idem).

"O índio tem que conhecer, tem que estar informado do que acontece com os problemas dele. Foi por isso que com os Tembé a equipe da FUNAI pensou que o passo mais importante era abrir o espaço para eles. Neste sentido a equipe do DFU procurou colocar a

informação para fora, para eles conhecer o que estava acontecendo com o problema da terra deles... fornecer meios necessários, ou capacitar os índios, de forma a conhecer os mecanismos de funcionamento da sociedade envolvente" (idem).

Para Frederico Miranda é obrigação da FUNAI "dar esse apoio, assessorando, fazendo que conheçam as questões como educação, saúde, território. Os problemas que a FUNAI escondia deles, principalmente nas questões do território". Necessidade de informação e de formação que também pressupõe para Miranda a necessidade de "ter um grupo de pessoas deles prá ir na linha de frente, tinham que se organizar, permanecer unidos, eles tinham que fazer as coisas, resolver os problemas e a equipe da FUNAI ajudando" (idem). Enfim, resumindo as idéias ou palavras do administrador regional: "fazer alguma coisa por aquele grupo", os Tembé de Guamá. Grupo que, segundo o mesmo informante, é um exemplo típico do caráter continuado das "práticas assistencialistas" do órgão indigenista e suas tentativas de integração fundamentadas numa "idéia que procura legitimar a perda de identidade". Aspecto que critica ao considerar que identidade é...

"... se reconhecer como índio, reconhecer que é diferenciado de forma positiva, se sentir orgulho de ser índio. Guamá é um caso típico: perderam o dialeto, perderam os valores, as coisas da cultura... Eles têm uma descaraterização brutal. Uma coisa importante é recuperar a identidade a partir da luta pela terra, buscar valores que tinham perdido, buscar no Canindé [refere-se aos Tembé de Gurupi] para reaprender valores rituais, festas de produção, cantigas. Mas, muitos dos valores comunitários Guamá ainda guardam, a solidariedade ela ainda é mantida, como por exemplo as pessoas da aldeia São Pedro..." (idem).

A nomeação de Dilson Marinho para *chefiar* o P.I. Guamá e a de Chico Potiguara para o P.I. Canindé (Gurupi) (6) manifestam a preocupação do novo administrador regional da FUNAI em conseguir agentes de acordo com os "valores indigenistas" (ver anexo 6). Para Frederico Miranda, Dilson, além de ser uma "pessoa dedicada à comunidade, na

saúde, no território..., ele é esforçado (...), honesto e tem determinação e sensibilidade prá questão indígena. Porque você tem que gostar e acreditar no índio, na capacidade dele, que pode resolver os problemas (...). O indigenista tem que despertar essas coisas (...). Tem funcionários que pensam ainda naquelas idéias de que o índio é incapaz, quer dizer aquele assistencialismo que eu falei prá você. Então por isso, para acabar com essas idéias, comecei primeiro por mudar chefias indígenas". A confiança que depositou Frederico Miranda nas "qualidades" de Dilson provém da experiência comum que tiveram em Macapá, quando Dilson trabalhou como professor e depois como *chefe de posto* no grupo Waiãpi (Estado de Amapá) e Miranda exercia a direção da "Ajudância" da FUNAI de Amapá (7).

FUNAI/CIMI: "Tempos de União"

A mudança de relações entre a FUNAI e o CIMI ocorrida no Estado do Pará em inícios da década de 90 é outro dos fatores a ser analisado para compreendermos os efeitos das práticas dos agentes do órgão indigenista entre os Tembé assim como as práticas daqueles agentes vinculados à Pastoral Indígena no período de *reorganização-revolução*. Fator importante também para interpretarmos, nesse processo, a atuação diferenciada das diversas *lideranças* Tembé de Guamá. Novas relações inseridas na "política de boa vizinhança" (Inf. Amauri Azevedo, Belém, 1991; ver capítulo II, apartado **O CIMI e as "Lideranças"**) experimentada nesses momentos entre a FUNAI e o CIMI, as quais foram

facilitadas pelos vínculos de amizade e bom relacionamento entre o padre Nello e administrador Frederico.

Vínculos iniciados na década de 80, quando ambos agentes atuavam com grupos indígenas localizados no atual Estado de Amapá, e estreitados, segundo Miranda, por sua experiência comum de "desenvolver um trabalho com aqueles grupos tentando despertar sua credibilidade e capacidade para resolver seus problemas e estimulando as práticas de mutirão". Práticas destinadas, segundo o mesmo informante, a desenvolver atividades em conjunto por parte dos membros das aldeias e grupos indígenas da região, como por exemplo atividades agrícolas ou construção de casas, denominadas por agentes do CIMI como "trabalho comunitário".

O CIMI e a FUNAI tentaram desenvolver nestes anos trabalhos conjuntos direcionados, principalmente, à "busca de aliados para apoiar a causa indígena" (Inf. Claudemir, agente do CIMI, Belém, 1991). Por exemplo, entre os deputados estaduais e federais paraenses, contando, para isso, com o apoio dos dois deputados federais e os quatro membros da Assembléia Legislativa que o PT elegeu no Estado de Pará em 1990. Também contavam com os meios de comunicação de massas existentes na capital paraense e, entre outros, com setores "progressistas" da Universidade Federal do Pará. Além disso, se priorizaram os contatos com as Secretarias de Educação e de Saúde do governo estadual e das prefeituras cujas sedes estão mais próximas das aldeias da área Guamá da reserva (Capitão Poço e Ourém).

Entre alguns dos resultados práticos atingidos nesta "busca de aliados" ou de "ajudas" para o grupo, destacamos a contratação pela Secretaria Estadual de Educação de sete professores, quatro de Ourém e três de Capitão Poço, assim como o acordo estabelecido entre a FUNAI e um hospital privado de Capitão Poço para dar assistência aos Tembé.

Todos estes acordos foram realizados em 1992 por intermediação de Dilson Marinho. Não queremos dizer que estes "trabalhos" em favor dos Tembé tenham sido iniciados apenas nos anos 90, nem sequer pretendemos afirmar que o CIMI e agentes da FUNAI não tenham desenvolvido práticas iguais ou similares com anterioridade, no entanto, o que queremos destacar é que essas práticas se intensificaram, e muito, a partir de 1991 e, especialmente, desde 1992.

Dentro do contexto de alianças se destacam também as relações com prefeitos, vereadores ou órgãos das administrações municipais às quais está vinculada a RIARG, particularmente com aqueles políticos com os quais mantinham vínculos durante a campanha eleitoral. "O tempo da política", como diria, por exemplo, o antropólogo Moacir Palmeira, quando alguns Tembé utilizam seus votos como dádivas a serem retribuídas pelo candidato ao mandato eleitoral (8).

"O tempo da política", definido também por membros do grupo como "tempo de eleições", está vinculado aos momentos de maior tensão e questionamento dos limites da RIARG como "seu território". Parafraseando Palmeira & Heredia (1993), quando a campanha eleitoral transforma a "geografia social" em lugares de manifestação política através de encontros ou **meetings** organizados pelos diferentes partidos ou facções em concorrência por seus "clientes" ou potenciais "clientes", "os eleitores". Revelando, entre outros aspectos, os indicadores de eficácia da atividade política e construindo relações sociais que contribuem, em função das expectativas que criam nos diferentes atores, ao grau de garantia e legitimidade da atividade política.

Segundo interpreta Joca, o "tempo de eleições" corresponde aos momentos de maior risco para a "nossa luta da terra" porque "os políticos prometem prá o invasor que vai liberar a terra (RIARG) se votar neles. Aí que acontece, o pessoal começa a entrar. Olha

que aconteceu com esse prefeito de Garrafão [Garrafão do Norte], ele foi eleito por causa da política [contextualizado na eleições municipais de 1992]" (Joca, Aldeia P.I., 1995). Neste contexto, "o tempo da política" pensamos pode ser compreendido como um momento de "clímax" ou de "ruptura" com a vida cotidiana que contribui para a manifestação social e o fazer-se valer das identidades sociais.

Piná nos comentava, por citar outro exemplo, que antes das eleições ele faz uma "estatística em Capitão Poço prá conhecer o candidato com mais chances no município" (Piná, aldeia P.I., 1991). A partir de sua "*pesquisa*" Piná tenta negociar seu voto e o de seus parentes e aliados com o candidato que "está na frente", em "troca" de presentes e ajudas para seus familiares e para os membros do grupo. Relação que, em caso da sua "escolha" dar certo, facilita também, nos diz Piná, posteriores vínculos com a prefeitura.

Durante o período de "boa vizinhança" continuou a disputa entre agentes do CIMI e da FUNAI, embora em um plano de menor conflitividade. Oposição vinculada, em parte, aos diferentes métodos utilizados na "captação de aliados" dentro e fora da RIARG, e por suas diferentes concepções a respeito da "causa indígena" e das estratégias e práticas a serem desenvolvidas para resolver os "problemas dos índios Tembé" (assim como do espaço onde eles habitam). Por exemplo, enquanto os agentes da FUNAI que assumem a direção dos trabalhos com os Tembé nesses anos (seja na administração regional ou diretamente na reserva) objetivam como prioritário defender "os direitos dos índios" (o qual implica uma noção de oposição entre "índios" e "não índios", os "invasores"), a estratégia desenvolvida pelo CIMI nos últimos anos, como foi mencionado no capítulo anterior, tem-se dirigido a "defender os direitos dos Tembé, mas respeitando os direitos dos outros".

Dilson Marinho: "O melhor Chefe que já Passou por Aqui"

"Veio a reorganização na época do Dilson prá cá. Então nessa reorganização foi que nasceu a liderança, que foi escolhido por ele, que ele diz: 'olha vocês têm que mudar o jeito, esse sistema de trabalho, têm que trabalhar como índio, vocês têm que viver a vida do índio'. Aí começou mostrar a coisa como devia ser feito e a gente começou a trabalhar" (Inf.ambeua, aldeia P.I., 1995).

Entre os fatores que maior influência exerceram sobre as novas práticas e contribuíram para a objetivação da cultura e tradição Tembé durante o processo de *reorganização-revolução*, cabe destacar as idéias de Dilson Marinho a respeito de "tradição" e "cultura autêntica" das "sociedades" ou "grupos indígenas do Brasil". Suas idéias sobre "autenticidade" tiveram maior efeito a partir das práticas que se iniciaram com a sua chegada. Práticas, que interpretadas pelo grupo como sendo a "nossa cultura" ou "a nossa tradição", contribuíram a dar feições à "cultura dos antepassados" e aos pressupostos de unidade e solidariedade a ela vinculada.

O período *reorganização-revolução* é vivenciado pela maioria dos membros do grupo como sendo "um tempo de luta e união". O que implica, entre outras coisas, "esquecer os antigos problemas", "não brigar parente com parente", "lembrar" ou "buscar nossas origens", "as nossas raízes", "a cultura dos antepassados", necessário "prá nossa questão da terra" (Kelé, aldeia São Pedro, 1995), leia-se defender os direitos sobre o território. Um momento que, parafraseando Durkheim, podemos definir como de alta intensidade ou de

"força religiosa" (Durkheim, 1982: 201), o qual, ao permear todas as esferas da vida social, contribui a uma maior eficácia das práticas de socialização e das idéias que as estruturam, desenvolvidas pelos agentes interessados, principalmente o *chefe de posto* e as *lideranças*.

A denominação de *reorganização-revolução* para representar esse período está estreitamente vinculada aos comentários anteriores. Trata-se de um momento em que se priorizam as alianças sociais e se reafirmam os "novos" vínculos primordiais enquanto "unidade Tembé" ou "grupo autêntico". Neste sentido, a interpretação que diferentes membros do grupo fazem sobre a noção de "revolução" estrutura idéias de "ruptura" em relação à experiência de vida anterior. Por exemplo, Fausta faz um comentário com referência à representação de "revolução" como um momento em que é necessário "ficar todo mundo unido prá resolver os problemas contra os invasor" (Inf. Fausta, aldeia Tauari, 1992; ver a genealogia da família Teófilo no anexo 1).

Dirigentes Tembé vinculam a tentativa de priorizar a "união" e esquecer os "antigos problemas" à idéia de construir uma "organização" ou "reorganização" e, sobretudo, à idéia de "procurar" as bases "culturalmente autênticas do grupo" com o fim de garantir os direitos sobre o território. Neste contexto, uma das implicações do processo é a conceituação da realidade social do grupo e a definição da identidade de forma mais rígida, formulando a partir de leis ou normas os critérios culturais sobre a inclusão e exclusão dos membros do grupo (ver capítulo IV).

Para Dilson, a recuperação das tradições, o "resgate cultural", tem o significado de marcar a particularidade dos Tembé a respeito dos "brancos". Na entrevista realizada a este *chefe de posto* em 1992, ele comentava que quando chegou em Guamá começou a provocar os índios com argumentos similares aos que reproduzimos a continuação:

"Me falaram que aqui tinha índio Tembé. Mas acho que vocês não são, pois vocês não querem se comportar como índio: índio não bebe cachaça, ele não briga, ele usa pintura, usa borduna e tem a organização dele" (Aldeia P.I.).

Entre as práticas ou "ensinamentos" de Dilson cabe destacar a criação do "Conselho de Anciãos", do "Grupo dos Guerreiros", a construção de instrumentos de guerra "tipicamente índios" -"bordunas", "flechas", uso de pinturas corporais dos "guerreiros"-, entre outras. Todas elas, estruturando idéias de "autenticidade", parecem ter exercido uma grande influência na noção de historicidade, a idéia de elaborar o significado da "história Tembé" que se depreende do processo de *reorganização-revolução* (9). Reproduzimos algumas de suas palavras:

"Era preciso fazer alguma coisa antes, já que os Tembé são um grupo que estava muito descaracterizado (...). Precisava de dar alguma força para eles se sentir como índios. Foi por isso que achei necessário primeiro fazer alguma coisa para eles se unirem, mostrar para eles como é a vida e cultura do índio, como o índio se organiza. Eu estava acostumado a tratar com os Waiãpi, que tem uma cultura muito forte, eles me ensinaram muita coisa. Aí, quando cheguei no Guamá, a situação era totalmente diferente. Eu sei que cometi muitos erros. Quer dizer, eu tive às vezes que parecer autoritário (...). Mas não tinha outro jeito, do contrário iam perder tudo (...). Os Tembé já não tinham mais nada da cultura deles. Aí eu ensinei a eles a se pintar. Como é também um grupo Tupi, comecei a dizer prá botar nas crianças nome na língua indígena, nas aldeias a mesma coisa. Depois também estavam os

Tembé do Canindé, eles podiam ir buscar lá essa cultura, como de fato foi. Alguns deles vieram prá o Guamá prá ensinar prá eles as cantigas, as danças" (Dilson, Belém, 1996).

Fazem parte do "Conselho de Anciãos" os homens e mulheres "mais velhos" das respectivas aldeias, sendo sua função a de "conselheiros dos valores da tradição". O "Grupo dos Guerreiros", do qual participam os membros mais jovens do grupo, foi criado com a finalidade de executar "missões" relacionadas com a defesa do território, sobretudo para "retirar os invasores". Com essa finalidade, a partir de 1992 foram realizadas diversas ações, nos roçados dos "posseiros" localizados na reserva, e nas proximidades das aldeias a fim de expulsar os madeireiros. Pensamos que estas ações de "guerra", ao serem lembradas como elemento simbólico e significativo da "nova tradição", reforçaram os sentimentos de pertencimento a uma "comunidade de sangue", a uma "mesma cultura" e a um lugar comum (território), assim como marcaram a própria vivência dos tempos de Dilson como sendo um "tempo de luta".

Entretanto, para alguns membros do grupo estas mobilizações também são lembradas pelos riscos que elas supuseram para a sua sobrevivência, ao dificultarem, como dizem, suas saídas às cidades próximas pelo temor de serem agredidos: "Depois veio esse Dilson e até colocou em risco a vida da gente" (Inf. Velho Moreira, aldeia P.I., 1995).

Os comentários do Velho Moreira nos permitem destacar agora como alguns Tembé vivenciam também estas mobilizações como um fracasso, atribuindo-o ao próprio Dilson e ao *cacique geral*, Kelé, por serem os principais instigadores destas "ações de guerra". Pedro, por exemplo, nos diz que Dilson "prometeu libertar a terra, e nada, tanto esforço prá

quê? Depois de tanto papo no final não deu em nada, cadê os invasores? Ainda estão lá. Ele prometeu que ia resolver, e nada" (Pedro, aldeia Ituaçu, 1995).

Cambeua, avaliando as dificuldades em resolver o problema das "invasões", nos comenta: "A situação de hoje não é do passado. De primeiro a gente entrava lá dentro, tinha quatro, cinco invasor, agora tem dois mil e pouco só que mora aqui, família, agora imagina população, quantas pessoas? [ver anexo 3]" (cit.). Joca, analisando o fracasso das ações dirigidas à expulsão dos "invasores", e depois de criticar o Dilson por incentivá-las, também nos ajuda a interpretar a disputa entre algumas *lideranças* Tembé. Joca diz:

"Kelé fracassou... houve muitas mudanças e também a gente fracassou, por exemplo, o trabalho das missão ficou fracassado, né? Então quando fracassou os trabalho das missão aí os guerreiros começaram ficar empolgados [refere-se ao incentivo por parte de alguns "guerreiros" a continuar realizando "missões"]. Começaram fazer uma coisa que não era prá fazer e eles começaram fazer. Então o fracasso não foi por causa da gente querer, que o pessoal vivia só na missão, vivia todo mundo preocupado. E a gente parou com as missão porque a gente não tinha mais como fazer essa missão..., porque se tivesse uma missão hoje aqui, outra amanhã ali, o pessoal [refere-se aos "invasores" ou "posseiros"] já estava ameaçando de vir aqui que nós era pouco, e a gente não tinha mais nem como sair prá Capitão Poço prá comprar nada... Aí tivemos que parar com as missão" (aldeia P.I., 1995).

Vejamos agora algumas das interpretações de Kelé a respeito do período em que ele exerceu o cargo de *cacique geral* e também a respeito das ações para "limpar a área":

"Na época que o Dilson chegou, porque a gente já trabalhava, mas não tinha orientação nenhuma. Quando Dilson tava, porque Dilson era muito interessado pela questão indígena e principalmente pela cultura indígena (...), a gente começou a trabalhar no sentido de fazer um trabalho contra os invasores. Então a reorganização-organização começou depois que a gente começou lutar, começamos prender madeireiros, começamos a prender invasor. Aí começamos juntar o povo (...). A gente prendia madeireiro e aí todo mundo ficava junto, tinha que ficar junto. Então como a gente ficava junto tinha que fazer qualquer coisa, por exemplo, tinha que caçar, tinha que dançar e aí começou a se juntar. E então a organização começou assim. Quer dizer, foi um trabalho, fazer missão, começar participar de encontros em Belém maiores, porque encontros sempre tinha tido, mas, por exemplo, depois que a gente começou fazer o trabalho, aí não faltou mais trabalho prá gente em Belém, era quase toda semana tinha. Dentro desse espaço, por exemplo nós conseguimos o quê? Nesse espaço nós conseguimos tirar o processo de demarcação da terra que havia em Brasília (...). Aí nós conseguimos os cadernos de campo quando foi a demarcação da terra. E em seguida nós conseguimos a homologação da terra (...). Com esse trabalho todo, a gente começou uma organização que deu prá fazer alguma coisa (Kelé, cit.).

As "Novas Lideranças"

Uma das preocupações de Dilson ao assumir o P.I. Guamá era, segundo suas palavras, acabar com o domínio e o controle da FUNAI sobre os Tembé, "distribuindo as funções e trabalhos para os índios fazer eles mesmos, para organizar a luta deles" (Inf. Dilson, aldeia P.I., 1992).

"Então foi aí que ele [Dilson] começou. Aí depois ele mostrou o esquema, ele mostrou o modo como era o procedimento, que nós tinha que formar um grupo de liderança, aí mostrou a liderança com o exemplo da vida do branco, existia o judicial, jurídico e legislativo. Então isso deu o quê? Que aqui devia existir a liderança que é o tuxaua geral **(10)**, no caso o presidente; o tuxaua local, no caso o governo do Estado; é o conselho, no caso o prefeito (...) o conselho de base. A gente aceitou sim. De primeiro foi tudo bom, ninguém queria saber mais do que ninguém, mas depois uns queriam saber mais do que os outros. Aí começou essa confusão toda, até hoje" (Cambeua, cit.).

A eleição do *cacique geral*, como dissemos acima, foi incentivada por Dilson Marinho argumentando que "todos os grupos tem que ter um responsável, quer dizer um líder ou tuxaua do grupo" (Dilson, aldeia P.I., 1992). Ele nos comentava:

"Aí junto com algumas *lideranças* pensamos que seria bom ter um cacique geral, mas também outros cargos, ou caciques locais, para evitar problemas de brigas entre as famílias. Eu achei importante que cada aldeia tivesse um cacique ou um responsável daquele lugar" (Dilson, aldeia P.I., 1992).

A eleição do primeiro *cacique geral* recaiu em Kelé, o que supôs o reconhecimento público de seus prévios "trabalhos" e qualidades pessoais para, por exemplo, poder "lidar com o pessoal de fora" e "saber conversar com as autoridades". Qualidades e "trabalhos" que eram reconhecidos também em outras *lideranças*, por exemplo,ambeua, Joca e Piná, mas que não derivaram nesse momento em uma mesma aceitação, ao menos por parte dos membros das aldeias São Pedro e Tauari e pelo próprio *chefe de posto*. A eleição de Kelé foi vivenciada, especialmente por estes três dirigentes (lembramos que todos eles habitavam a aldeia P.I.), como uma imposição de Dilson. Entretanto, aquele justifica sua própria eleição por seu "melhor capital social e simbólico": "Era mais eu, porque eu tinha mais conhecimento com as autoridades e sabia mais me virar. Então eu fui escolhido como liderança geral" (Kelé, cit.).

Membros do grupo nos informam que Dilson também exerceu uma grande influência na eleição dos *caciques locais*. Esses *caciques* foram responsabilizados por criar e verificar o cumprimento das normas e leis acordadas pelo grupo. Embora alguns dos *caciques* não tivessem nenhuma experiência como *representantes* ou *lideranças*, aparentemente o principal critério para a eleição dos *caciques* ou *tuxauas locais*, sem desconsiderar a influência de Dilson, foi, segundo Joca e Kelé, determinado pela necessidade de "reforçar a luta" e "unir todas as famílias". Foram treze os *caciques locais* eleitos em representação das nove aldeias (ver mapa das aldeias).

Aldeia São Pedro: Israel, George e Atrope.

Aldeia Frasqueira: Zequinha.

Aldeia Itaputire: João e Pedro.

Aldeia Tauari: Zé Grande.

Aldeia Sede: Naldo, Piná (substituído posteriormente por Joca).

Aldeia Ituaçu :ambeua.

Aldeia Pirá: Alexandre.

Aldeia Ipijon: Ezequiel.

Aldeia Jacaré: Félix.

Os Temb  Analisando os "Tempos de Dilson"

"A fun o do chefe de posto   assessorar, mostrar os caminhos, conscientizar sobre a necessidade do grupo se organizar, se unir e lutar unidos" (Dilson, aldeia P.I., 1992).

Dilson reuniria atributos para ser qualificado como o "melhor chefe que já passou por aqui", qualifica o que sintetiza o pensamento da maioria dos Temb . As críticas   sua figura e práticas prov m, especialmente, de algumas das *lideranças*, as quais argumentam, por exemplo, que Dilson teve um comportamento "autoritário". Segundo Pel , filho de Félix: "Ele queria mandar na comunidade (...), comportamento que não corresponde ao papel do funcionário, que   de orientar (...). Ele nos discriminou também, não na cultura, como eu lhe falei, mas na impunidade dele, ele queria mandar em todos nós" (Aldeia Ituaçu, 1995). Na mesma linha de argumenta o, vejamos a continua o as palavras de Joca:

"Dilson foi o único chefe que deu força até pr  os mais velhos que estavam envergonhados. Só que ele exagerava, não esperava a gente fazer, ele mesmo chegava e dizia: 'Vocês têm que fazer'. Foi imposi o dele. No momento a gente aceitou porque a juventude estava muito acostumada no brega, aquilo que era nosso estava guardado (...). [Depois de criticar Dilson por "jogar a gente contra os lavradores", leia-se "posseiros" na reserva, Joca continua.] Mas ele mandava pr  poder fazer o relatório, bonitos relatórios. Era uma coisa assim incrível demais

(...). Quando alguém questionava, aí ele dizia: 'Tira ele que está atrapalhando a organização'. Acho por isso que nós fomos excluídos da liderança (...). Depois que ele saiu a gente começou a conversar: 'Olha, vocês viram como é que foi? Que foi que ele fez? Mentiu prá nós, ele prometeu e não cumpriu nada. Aqui ele não fez nada'. Começamos mostrar, mas algum dizia: 'Mas o tempo que ele tava aqui as coisa andou, expulsemos invasor'. 'Mas rapaz, agora não estamos expulsando?'. Ele mandava em nós, por isso ele conseguiu colocar na cabeça de muitos companheiros, muitos parentes. Mas com tudo isso ainda tem muitos que estão com toda cabeça pensando que ele ajudou bastante" (Joca, aldeia P.I., 1995).

As últimas interpretações de Joca nos ajudam a compreender parte das contradições da atuação de Dilson e a continuidade de comportamentos dos *chefes de posto*, assim como as diferentes representações que deles têm diversos membros do grupo. Sem esquecer que as afirmações de Joca devem ser entendidas no contexto da atual relação de oposição que existe entre ele e os agentes da FUNAI em sua tentativa de fazer-se valer e transformar as relações de força, aspecto que destacaremos mais adiante.

Podemos deduzir das interpretações mencionadas nestes parágrafos que a argumentação de Dilson sobre seus objetivos de diminuir a influência dos agentes da FUNAI nos destinos do grupo, ao contribuir para a criação de uma nova forma de organização política para os Tembé de Guamá, não foi desse modo vivenciada por algumas *lideranças*. Especialmente por Joca e os filhos de Félix, coincidindo, nesse sentido, com similares avaliações que realizam agentes da FUNAI e do CIMI. Por exemplo, ao perguntar à responsável do Departamento Fundiário da Administração Regional de Belém (ADR),

Regina Célia Silva, e às outras integrantes da "equipe", Edna Miranda Ferreira e Carmen Soares Affonso sobre as atividades de Dilson na RIARG, todas elas destacam que as práticas de Dilson devem interpretar-se dentro do "trabalho em equipe" dos agentes da FUNAI durante a gestão de Frederico Miranda e no marco do "apoio garantido" que Dilson teve do responsável do órgão indigenista na "região".

De todos modos, depois de coincidir também em algumas das qualidades atribuídas por Miranda a Dilson e valorando positivamente os esforços realizados por este *chefe de posto* para recuperar a cultura Tembé ("eles já não conservavam nada de sua tradição"), elas consideram que "o trabalho de Dilson, por ser muito agitado e impulsivo, ele é mais de ir na frente e o grupo acompanhando, prejudica a conscientização do grupo e a própria organização, ao ficar dependendo das atitudes impulsivas de Dilson" (Inf. Regina, Belém, 1996).

Para Claudemir, agente do CIMI, as práticas de Dilson, por exemplo as "missões" organizadas pelo "Grupo de Guerreiros" contra os "invasores", além de colocar em risco a vida das pessoas, ao tratar-se de uma oposição em desigualdade de forças "físicas", impossibilita outras vias mais adequadas para solucionar o "confronto" entre os Tembé e os "posseiros" que habitam a reserva, pois "a FUNAI continua incentivando os Tembé ao confronto além de criar divisão no grupo" (Aldeia P.I., 1995). Vale dizer que as interpretações de Claudemir se contextualizam em momentos de oposição à FUNAI. Para Claudemir, Dilson dificultou o "trabalho do grupo", não só por seu comportamento "impulsivo", mas também por utilizar-se de algumas *lideranças*, destacando entre elas Kelé, na época *cacique geral*, "prá fazer o que a FUNAI queria e incentivando a desunião" (idem).

Outros membros do grupo contestam estas representações acerca do Dilson e do próprio papel atribuído aos *chefes de posto*. Para Dona Luisa, por exemplo, Dilson ajudou

os Tembé ao exercer seu papel de *chefe*, ao educar e formar "o pessoal prá que no futuro os índios tomar conta". Idéia que é reforçada por Dona Luisa com sua avaliação dos efeitos que teve para o grupo a saída de Dilson da RIARG: "Depois ninguém mais se interessou (...). O chefe tem que mandar sim, e não os outros mandar nele, que nem agora com esse chefe aí [refere-se ao atual *chefe de posto* Dilson II, como os Tembé o denominam para diferenciá-lo de Dilson Marinho]. O chefe está prá mandar, se não prá que está aí?" (Dona Luisa, Ituaçu, 1995, ver genealogia família Félix no anexo 1).

Neste contexto, e observado o fenômeno em suas rupturas e continuidades, vemos também que enquanto o *chefe* Dilson mantinha uma relação privilegiada com algumas *lideranças*, os filhos da família Félix (nos referimos apenas a Cambeua e Piná, não aos restantes membros da família, pois, como acabamos de ver, Dona Luisa considera Dilson um excelente *chefe de posto*) perderam nesses anos a relação "privilegiada" que mantiveram com outros agentes do órgão indigenista, como por exemplo Cambeua com o *chefe de posto* Solimões.

Relação de Cambeua com Solimões que teve um momento marcante para a trajetória deste dirigente em outubro de 1992, quando se negou, numa assembléia de *caciques*, junto com Dinaldo, seu sobrinho e cunhado de Solimões, a assinar um documento no qual Solimões era denunciado por vender madeira da reserva sem autorização do grupo. Cambeua justificou sua negativa em assinar o documento argumentando que isso pressupunha uma ruptura do processo de unidade com o qual, segundo ele, se pretendia esquecer os "problemas" do passado, além de acusar o resto dos *caciques* de "bestas", por "acreditar mais em alguém que é de fora [Dilson]", segundo ele próprio nos explicara poucos dias depois de ser realizada esta assembléia.

A explicação que fizemos no capítulo anterior a respeito da "mudança de aliados" de algumas *lideranças*, concretamente de Kelé e dos filhos de Félix, talvez tenha sido agora melhor compreendida. A atitude de Dilson de não priorizar seus trabalhos em nenhuma das aldeias, segundo próprias interpretações que são compartilhadas por vários membros do grupo, marcou uma diferenciação com a atuação da maioria dos *chefes de posto* que assumiram a *chefia* do P.I.Tembé/Guamá, especialmente até a saída de Solimões. Esses *chefes de posto*, como já destacamos, priorizaram suas práticas de "favor" entre as famílias do P.I., embora isso não pressuponha que assim fosse vivenciado por outros membros do grupo, concretamente os filhos de Félix, Piná eambeua.

As críticas de algumas das *lideranças* às práticas de Dilson devem ser interpretadas, portanto, como um acúmulo de fatores. Entre estes podemos destacar, além dos já mencionados, a disputa entre algumas delas para fazer-se valer e fazer valer o que dizem, assim como a necessidade, de acordo a esse objetivo, de "busca de aliados" dentro e fora da RIARG, para legitimar-se e legitimar a contradição vivenciada por algumas destas *lideranças* durante o processo de *reorganização-revolução*. Processo que favoreceu, por um lado, a emergência de "novas *lideranças*" com maior "autenticidade"; mas por outro também contribuiu, pelas qualidades carismáticas e práticas de Dilson, para que a figura do *chefe de posto*, naquele momento muito desacreditada entre os Tembé, retomasse sua autoridade perante o grupo para mandar e desmandar, dificultando assim os "trabalhos" das *lideranças* e sua vontade de aparecer como "os responsáveis do futuro da gente".

Neste sentido, observamos que o reconhecimento da autoridade de Dilson por parte de muitos membros do grupo provocou certa tensão e oposição entre ele e algumas *lideranças* Tembé de Guamá. De todos modos, a percepção que algumas delas têm sobre a atribuição de qualidades que certos membros do grupo fazem a Dilson - "tudo que ele colocava achava que era bom" (Inf. Joca, cit.)- diminui a possibilidade das *lideranças*

pretenderem aumentar sua legitimidade opondo-se às suas práticas. Isto, levando-se em conta os riscos que poderia envolver para esses agentes semelhante atitude. Segundo alguns deles, pela "manipulação nas cabeças de nossos parentes", nessa disputa o líder Tembé "pode não se dar bem" (idem). Nesse contexto, um confronto com Dilson poderia supor um confronto com a comunidade e, portanto, uma desautorização ou possível perda de legitimidade. Sobretudo porque o processo de *reorganização-revolução* era vivenciado, repetimos, como *tempo de união, não brigar parente com parente*, priorizando o consenso e não a disputa interna entre membros do grupo, *lideranças*, famílias ou aldeias.

Certas qualidades associadas a Dilson são interpretadas por muitos Tembé com representações de *corajoso, com pulso, gostar do índio, não deixava brigar, os parentes era tudo unido, incentivar a união, gosto de falar, interessado com problema de doentes, interessado com a terra, se interessou do tempo dos antigos*, qualidades carismáticas que eram reforçadas pelo reconhecimento da autoridade do cargo que Dilson ocupa. O que talvez nos mostra que a desqualificação de um agente, por exemplo de alguns dos anteriores *chefes de posto*, não pressupunha a desqualificação dos atributos concedidos ao cargo. Como nos diria Mauss (1974), a desqualificação do mago não afeta a crença na magia. Pois enquanto técnica de uma arte que pode ser transmitida ou herdada, também supõe o aprendizado das fórmulas, os lugares e momentos onde essas técnicas conseguem sua maior eficácia. Não obstante, o *chefe de posto*, por exemplo, enquanto figura investida de poder legítimo que concentra um capital simbólico em sua forma jurídica, não por isso terá previamente garantido seu reconhecimento e legitimidade. Seu reconhecimento também depende daqueles nos quais se atualizam essas práticas. Vejamos agora, para finalizar estas reflexões sobre as qualidades carismáticas de Dilson, outras representações veiculadas por membros do grupo.

"Ele tinha uma coisa, sei lá... tinha muita coragem, andava por todo canto, daqui pr'acolé, sozinho pela mata percorrendo toda a área, de uma ponta à outra, fazia visitas pro todo canto...era muito alegre, todo mundo gostava dele (Inf. Ilda, aldeia Pirá, 1995) **(11)**.

"Até ele sozinho ia onde estão os posseiros e nada acontecia com ele" (Inf. Velha Casturina, Tauari, 1995; ver anexo 1, família Manuel Grande).

"Ele conseguiu conquistar a comunidade, ele ia nos cantos, ele era manero, andava na aldeia toda, de uma ponta a outra, e prometia dizendo que ele tinha vindo prá cá com o propósito de 'limpar' a área (...). Aí discutia muito, falava prá ele: 'Olha, nós temos 15 anos de luta, estamos com 15 anos de luta e não conseguimos ainda isso. Prá você fazer dentro de dois anos só milagre'. Mas ele incentivava: 'Só falta vocês querer, eu vim prá cá prá trabalhar, aqui tá fácil gente, só falta vocês querer, se organizem'. E pela maneira dele ter um discurso (...), falava mesmo, tinha um gosto de falar (...). Eu acredito que falava pela vontade que a comunidade espera de ver esse problema resolvido, então disse: (a comunidade) este homem com certeza vai fazer alguma coisa e deposita toda confiança nele. Acreditou, acredita na pessoa dele. Era assim, tudo que ele colocava, achavam bom. Quando a gente se posicionava contra, achavam: 'Não, não é isso'. Mas ele se posicionava e a gente, prá evitar brigar com parente, cedia e se deixava levar..." (Inf. Joca, cit.).

"Depois que Dilson chegou era uma coisa que foi muito bom. Nossa vida mudou. Eu achei que foi muito bom, eu não sei para outros. Foi o melhor chefe que a gente teve por aqui e acho que dificilmente vamos ter outro como ele. Ele se interessou por tudo, incentivou a gente a voltar ao mundo do índio" (Inf. Félix, *cacique dos guerreiros*, aldeia Jacaré, 1995 - ver nota 11).

As interpretações dos membros do grupo sobre a saída de Dilson da *chefia* do P.I. variam, em geral, e sem incluir aqui os que dizem não conhecer os motivos, segundo avaliam positiva ou negativamente sua atuação durante os dois anos em que permaneceu encarregado do P.I. Guamá. Resumindo suas idéias, para os primeiros Dilson saiu porque seus objetivos ou "trabalhos" com os Tembé já tinham concluído e agora era necessário "ajudar a outros índios mais desorganizados" (Félix, *idem*). Dilson nunca prometeu ficar, ele sempre disse que sua estadia entre os Tembé seria por pouco tempo e algum dia iria para o seu "lugar" (Dona Ilda, aldeia Pirá, 1995). Pelo contrário, para alguns membros da aldeia P.I. Dilson deixou o cargo de *chefe de posto* em Guamá pelos problemas que começou a ter com os responsáveis da FUNAI em Belém, como consequência de algumas de suas práticas desenvolvidas na RIARG. Porém, tanto Frederico Miranda, Kelé e o próprio Dilson nos informam que o motivo principal foram as ameaças de morte que estava recebendo como consequência de suas atividades entre os Tembé. Fosse por um destes motivos, por todos eles ou outros, parece ser que o reconhecimento de suas qualidades por parte de membros do grupo, sintetizadas na idéia do "melhor chefe que já passou por aqui", aumentou depois de sua saída, apoiado em argumentações semelhantes à seguinte: "Desde que ele foi embora ninguém toma conta de nada, tudo ficou parado" (Xica, Ituaçu, 1995, ver anexo 1, família Félix).

"O Nosso Regime": As *Lideranças* depois da "Revolução"

Para concluir este capítulo, e vinculado às anteriores reflexões, pensamos que é importante deter-nos brevemente nos tempos posteriores a Dilson, denominados por algumas *lideranças* como o "nosso regime", com a intenção não camuflada, ao contrário, de diferenciar-se do denominado processo de *reorganização-revolução*. "Nosso regime" que não implicou um questionamento das normas aprovadas e geralmente postas em prática durante o período de atuação de Dilson. Ao contrário, a legitimidade das normas e proibições permitiu, segundo situações e circunstâncias, como veremos nos próximos capítulos, o fazer-se valer destas *lideranças*.

Algumas das *lideranças* Tembé pretendem legitimar-se e legitimar o "novo regime" reforçando a oposição "nós-Tembé" e "os de fora", classificação na qual incluem os agentes do órgão indigenista e, portanto, os *chefes de posto*. Passando a ser representados com suas características próprias enquanto funcionários do governo federal, com algumas similitudes com aquilo que determinadas *lideranças* esperam de outras entidades ou agentes. Por exemplo, assessorar, informar tecnicamente sobre "as questões de fora", "mostrar os caminhos para defender os direitos do índio". Palavras de Piná que prosseguem assim:

"Não participar de decisão, é apenas orientar porque é um papel dele. Eu acho que a decisão, o que a gente quer, o que a gente vai fazer somos nós, coletivo. Pois é, no meu ponto de vista, é assim: qualquer representante da FUNAI aqui dentro eu vejo por esse lado, não só da FUNAI mas qualquer representante, seja da FUNAI, seja do CIMI, seja de onde ele for, ele não participa de decisão" (cit.).

Durante o período de Dilson, como vimos, as tensões entre membros do grupo e entre as *lideranças* não se manifestaram com muita intensidade ao priorizar-se o consenso e a união do grupo: "não brigar parente com parente", "tempos de luta", de "resgate das nossas tradições", defender "a nossa terra", expulsar "os invasores".

"A reorganização que a gente fala, foi mais no termo de união. De união assim em questão de briga, em questão de todos se unir prá discutir o problema em acordo com todo mundo. Não tinha aquelas decisão particulares, começou a ser decisão conjunta, uma reorganização só no sentido de se unir, se unir assim prá lutar, né? Prá lutar todo mundo discutindo sem problemas. Mais nesse sentido, mas no sentido de dizer assim reorganização indígena, retomando aquilo que era nosso mesmo, foram em poucos sentidos. Quer dizer, a maneira de se organizar não foi uma maneira assim... que fosse uma reorganização do povo Tembé, porque a gente viu, a gente notou que não era, assim, uma coisa 'de base', não era uma coisa mesmo dos Tembé de dizer: 'agora nós vamos chegar e fazer isso'. Foi uma coisa que veio de cima par baixo, uma coisa que o branco trouxe de fora prá dentro" (Piná, cit.).

Estas representações opõem-se com as de alguns membros do grupo, para os quais "o chefe é quem manda, se não prá que está?" (Inf. Luisa, cit.). Ou, referindo-se às *lideranças*, "só fazem brigar e querer mandar no chefe" (idem). Continuando com os "esforços" das *lideranças* para distinguir um e outro "regime", Joca nos comenta:

"O regime do Dilson foi criado por ele. Ele não foi muito adotado (...), ele foi assegurado assim enquanto ele estava, que era obrigado a

pessoa ceder prá livrar de conflito e atrito entre parente (...). Por isso que a liderança ficou fraca (...). O outro [regime] foi criado por nós sem a participação dele. A gente senta e a liderança cria junto com a comunidade (...). A gente criou o novo regime porque a gente viu que o nosso povo vem sofrendo discriminação, sendo discriminado. O povo da sociedade, no caso o SPI, a FUNAI, era quem definia o que devia fazer aqui dentro. Isso vem acontecendo de longos anos, desde 45 ele fazem. Quando chegou um fulano de tal SPI, aqui na área, prá completar chegou agora em 92 o senhor Dilson e ainda posicionando mais, e a gente refletiu: 'Gente que coisa, será que nós vamos ficar velho coroa sendo... só viver, só caminhar mandado? A gente tem que parar, tem que começar a pensar. A gente é um povo diferenciado, não pode viver só fazendo o que os outros mandam, tem que ter iniciativa'. E nós, alguns que não concordava com esse tipo de discriminação, a gente fez. Quê nós vamos fazer?, vamos conscientizar nosso povo prá que nós faça um documento, um regimento interno, nós cria, sem ninguém da sociedade, só nós mesmo, porque se aí der errado, somos nós que fizemos" (Joca, cit.).

Una vez "criada" e reconhecida a "unidade Tembé", as disputas entre as *lideranças* depois da saída de Dilson Marinho centram-se na redefinição dos critérios e formas de organização ou "representação política" do grupo. O que hoje é denominado por algumas *lideranças* como "nosso regime" tem como uma de suas marcas acabar com o cargo de *cacique geral* e distribuir as "funções" anteriormente centralizadas na figura de Kelé entre diferentes *caciques*. Por exemplo, as denominadas "questões externas", educação, saúde e fundiária (lembremos também que estas práticas sobre "assistência" antes da atuação de Dilson eram centralizadas nos agentes do órgão indigenista) (12). Além de ser definido que

antes de tomar qualquer decisão sobre tais questões ou outras que afetarem a toda a "comunidade", estas devem ser previamente discutidas entre todos os *caciques* ou *lideranças*.

A anulação do cargo de *cacique geral*, defendida, entre outros, por Cambeua, Piná e Joca, implicou numa série de estratégias por parte das *lideranças* da aldeia P.I. direcionadas a conseguir parentes aliados de "lá prá cima", principalmente da aldeia Tauari, para tentar evitar uma possível oposição de algumas famílias à "destituição" de Kelé. Argumentando, entre outras coisas, que "a gente foi manipulada por Dilson" e outros agentes da administração regional da FUNAI, assim como também, segundo os mesmos *lideranças*, pelas relações de dependência que se estabeleceram entre Kelé e os agentes do órgão indigenista.

"Chegava [Dilson] e dizia, chamava, se grudava encima de liderança geral Kelé, que era o tuxaua geral, e chegava a acolher o Kelé: 'Tem que fazer isso, isso'. Aí só fazia passar prá nós. A gente viu que nós estava sendo levado, não estava andando junto, mas estava sendo empurrado pela costa. Então vamos sentar e fizemos isso, fizemos esse regime" (Joca, cit.).

"Como você definiria esse regime?"

"Nosso regime é só como vai trabalhar a liderança, vai trabalhar com o seu povo, com a sociedade. Reunir assim prá discutir problema. No nosso regimento é o seguinte: se o problema foi pequenininho, que a gente acha que tem condições de resolver, ele [refere-se aos *caciques locais*] resolve o problema interno, né? Agora, se o problema

ele acha que é grave, ele pode se precipitar a resolver sozinho, ele convoca uma reunião, uma reunião extra. Aí as liderança reúne e chama prá resolver esse problema, prá conversar. Agora, com relação à sociedade, nenhuma liderança tem essa chance, tem esse poder de decisão dele decidir só. De fora prá cá, prá dentro, o assunto de lá prá dentro tem que ser com todos discutir (...), se ela (a decisão) pode ser prejudicial, cabe chamar todos os índios, todos os parentesco, da família, todo o povo, prá você falar prá todo mundo ouvir, prá que o povo veja se dá ou não dá, prá que a liderança não tome uma atitude precipitada com o grupo" (idem).

Em 1994, no marco da luta pela institucionalização e reconhecimento social do grupo, iniciaram-se as discussões para a constituição da **Associação do Grupo Tembê do Alto Rio Guamá** (AGTARGMA), sendo aprovados seus estatutos em inícios de 1995. Um dos principais fatores que contribuiu para a posterior paralisação do processo de legalização da associação foram as acusações realizadas por algumas *lideranças* contra Piná, concretamente de servir-se do cargo de representante dos Tembê de Guamá no *Conselho de Articulação dos Povos Tupi* (ANTAPAMA) para conseguir recursos em benefício próprio.

Estas denúncias e o temor de que estas supostas práticas fossem repetidas na associação por parte de Aderval, seu secretário e por sua vez filho deambeua e sobrinho de Piná -as *lideranças* de "lá de cima"- (segundo Joca, estas denúncias e argumentações foram realizadas por membros de aldeia São Pedro), influenciaram, ao reavivar ou reviver os "antigos problemas" e conflitos entre algumas famílias e *lideranças*, na paralisação dos trabalhos finais para a constituição formal da associação que representaria todos os Tembê

de Guamá. No "novo" conflito apareceram, mais uma vez, os diferentes vínculos que cada liderança mantinha, ou mantém, com o CIMI e a FUNAI.

Segundo familiares de Piná estas denúncias surgiram inicialmente em Gurupi. Uns dizem que a "fofoca" foi iniciada por *lideranças* Tembé dessa área, outros responsabilizam por isso ao *chefe de posto* do P.I. Canindé, Francisco Potiguara. Seja como for, e sem pretender entrar no mérito dessas denúncias, o que agora pretendemos salientar é que tais acusações determinaram também o próprio questionamento da ANTAPAMA e, indiretamente, do CIMI, ao estar vinculada aquela organização criada em 1992 aos esforços de socialização e mobilização do CIMI com alguns dos grupos indígenas que eles denominam "povos Tupi" de "quatro regiões": Maranhão, Tocantins, Xingu e Araguaia" (13).

Com essa preocupação, e também para defender Piná, o padre Nello e outros agentes do CIMI reuniram-se com os funcionários responsáveis da FUNAI de Belém, os quais também não desejavam, desmentindo as "fofocas", que o órgão indigenista fosse envolvido nessa "nova disputa" entre os Tembé. O CIMI elaborou também uma carta endereçada aos Tembé na qual, além de desmentir as acusações contra Piná, enfatizava que o trabalho do CIMI é com o "povo Tembé" e não com umas ou outras *lideranças*, ou com certos membros do grupo ou aldeias.

Está previsto que em agosto de 1996 se realize uma assembléia em Guamá para relançar os trabalhos "legais" a fim de constituir a **Associação do Grupo Tembé do Alto Rio Guamá**. Na organização dos preparativos desta assembléia se destacam *lideranças* da aldeia P.I. (os quais, para fazer-se valer entre seus "parentes" -os Tembé de Guamá- estão fazendo um grande esforço para conseguir a participação nessa associação), além de membros de todas as aldeias e de membros dos Tembé de Gurupi, de representantes da **Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira** (COIAB), agentes

do CIMI e da FUNAI, representantes de outras entidades não governamentais e "as nossas antropólogas", Noêmia e Sara.

Reiteramos, para concluir este capítulo, que as tentativas realizadas por estas *lideranças* para a legalização da associação se contextualizam nas atuais relações de oposição entre forças que foram reveladas com maior intensidade depois da saída de Dilson. Pensamos que a "unidade Tembé", no contexto da luta pela institucionalização, expressa socialmente e de forma mais aberta a diversidade de facções que, "pulverizadas" numa multiplicidade de redes sociais, evidenciam cada vez mais uma tendência a criar formas de manifestação socialmente instituídas. Sem pretender afirmar que o processo de *reorganização-revolução*, como manifestação e reconhecimento social da "unidade Tembé", tenha tido como parte e resultado constitutivo a disputa pelos limites e o conteúdo da "unidade", podemos concluir que esses limites e conteúdos, "diluídos" com as idéias de solidariedade e união, se revelam sob a linguagem do "faccionalismo" e na luta pela institucionalização e legitimidade do grupo. Disputa que, por outro lado, não parece pressupor afirmar ou negar o reconhecimento da existência social da unidade por parte das "facções" ou dos diferentes atores do jogo que, ao disputar entre si pela maneira de defini-la ou interpretá-la, pretendem fazer-se valer e fazer valer socialmente suas práticas culturais sobre "integração" social. Analisamos no próximo capítulo a eficácia social do processo de construção cultural das idéias de "sangue" para o reconhecimento e crença da "autenticidade Tembé" e outros efeitos do processo de *reorganização-revolução*.

CAPÍTULO IV

A DISPUTA PELO SANGUE

Neste capítulo pretendemos analisar a controvérsia que aparece na "unidade tutelada" em torno da simbologia do sangue, cujas idéias são usadas como instrumentos úteis na disputa pela definição dos critérios de inclusão e exclusão das diferentes famílias. Disputa que revela a necessidade da construção de um discurso cultural cuja eficácia simbólica, ao naturalizar o "sangue índio", contribui para criar e legitimar a existência "natural" da identidade Tembé", ou "unidade Tembé", que se manifesta politicamente no processo de *reorganização-revolução*.

"Unidade Tembé" definida em termos de alianças culturais que permite aos diferentes membros vincular-se a uma "unidade maior" ou "unidade de parentes", ou *do mesmo sangue*. Entendida como processo de construção cultural, a "unidade Tembé" implica também uma noção de historicidade, com idéias de "antigo" e "novo" como aspectos constitutivos da mesma, possíveis de ser compreendidas pelo paradoxo da *"miscigenação"*, ou o reconhecimento de ser "índio" mas *"misturado"*.

Pensamos que o uso das metáforas do sangue para legitimar a "unidade Tembé" revela, entre outras coisas, a conexão entre sangue e política. Procurando tomar distância de interpretações instrumentalistas que assumem a etnicidade enquanto articulação informal de interesses políticos dos grupos, e os símbolos ou identificações a eles vinculados como instrumentos úteis para a luta política dentro de um "sistema global" (Cohen, 1969: 3;

1974: XV; Glazer & Moynihan, 1975), postulamos que o "sangue" não é apenas instrumento para a luta política, senão que, pelo efeito simbólico da unificação "sangue/cultura", revela a própria manifestação cultural da unidade política. Contribuindo assim para a "captação de parentes" em termos culturais ao veicular as alianças sociais por meio de sentimentos de pertencimento culturais (1).

Essa perspectiva também coloca em questão as idéias acerca da retórica do sangue como possuindo um significado político uniforme, o qual é fornecido, segundo Herzfeld, pelo senso comum que permeia essas idéias e pela definição, parte integrante da visão antropológica, que insiste na distinção entre herança biológica e cultural. Coincidindo com as argumentações de Herzfeld, pensamos que a questão importante nos símbolos de "sangue" é visualizar quem eles incluem e excluem (Herzfeld, 1992: 26 e 11).

Desnaturalizar o "sangue índio" (2) como critério essencial da identidade Tembé implica também pôr em questão uma das oposições tópicas e controvertidas na antropologia, aquela que faz referência à oposição sociedade/cultura. A mencionada oposição também se reflete na tendência a pensar o parentesco com "o social" mais do que com "o cultural". Essa tendência, pensamos, pode dificultar a compreensão das "persistências simbólicas" com diferentes significados políticos.

Schneider, em seu trabalho **A Critique of the Study of Kinship** (1984:175-176,189), sustenta que uma das dificuldades dos estudos de parentesco são os pressupostos "essencialistas do sangue", os quais derivam em última instância da experiência analítica de sua própria cultura européia, que induz o antropólogo a definir e separar parentesco biológico do social, inclusive aqueles que perceberam o parentesco biológico como construção cultural.

Ao pretender superar as oposições sociedade/cultura e biologia/cultura, Schneider tenta analiticamente distinguir entre um tipo de relação social e os significados mediante os quais aquelas relações se manifestam através de símbolos, ou os significados atribuídos àquelas relações como símbolos que podem ser apresentados em ícones ou outras formas, que podem também referir à expressão de alguma mais fundamental relação social possível de ser colocada em termos abstratos (idem: 194).

Embora pensamos que seu enfoque pressupõe uma noção de cultura que em última instância faz referência a uma visão "normativista" de símbolos e significados (idem: 196), suas colocações nos abrem espaço para pensarmos as implicações sociais e culturais da simbologia do parentesco e, principalmente, para compreendermos como certas continuidades simbólicas podem permitir explicar a transformação de relações sociais em suas continuidades e descontinuidades. Neste sentido o autor tenta romper com a oposição biologia/cultura em sua formulação sobre o sangue, ou "blood ties" (idem:194), e aponta para a idéia de ambigüidade simbólica desenvolvida por Herzfeld, segundo a qual os símbolos podem tomar uma ampla variedade de significados e servir a diferentes ideologias (Herzfeld, 1992: 26-27): "... parentesco é um símbolo com muitos significados, desde relações interpessoais a ideologias de estado, isso pode ser igualmente para incluir ou excluir (...), não só os burocratas tipificam, com o fim de justificar suas ações, todos os atores o fazem" (idem: 80).

Neste contexto, pensamos que os "laços de sangue" ou vínculos de parentesco são tão "objetivos" quanto a crença no "sangue índio", que é "subjetiva". Como argumenta Mauss em sua análise sociológica sobre a crença da magia, a mesma se fundamenta em atributos culturais vivenciados subjetivamente. Entendemos que em última instância não existe unidade social criada de forma artificial, pois ela precisa de princípios de legitimidade que são também construídos, sejam estes impostos desde o "alto" ("objetivos") ou reconhecidos

e manifestados socialmente desde o "baixo" ("subjetivos"). Por exemplo, as "unidades" vinculadas a campos de concentração (Pollak, 1990) ou, como pretendemos mostrar nesta investigação, as "unidades" que referem ao deslocamento de comunidades indígenas, as quais se apresentando como "criações artificiais" ou "impostas de fora" pretendem legitimar-se a partir de critérios socialmente instituídos. Critérios que contribuem ao processo de objetivação ou construção cultural que estas "unidades" fazem sobre sua experiência social.

As idéias do sangue e sua eficácia performativa

Os Tembé são definidos pelos agentes do SPI como "*índios remanescentes*" e "*aculturados*". Idéia que pressupõe a perda de traços "culturais Tembé", entre eles língua (o grupo tem como língua o português), rituais, músicas e também sinais diacríticos como o vestuário, que inclui, entre outros paramentos, pinturas corporais. Pressupõe também a conceituação de "grupo miscigenado", resultado da "mistura racial de índio Tembé, negro e branco". Com formulações similares ou diferentes, estas noções perduram no pensamento de muitos dos agentes da FUNAI que trabalham com os Tembé (3).

Desde minhas primeiras experiências de trabalho de campo me defrontei, em diferentes situações de entrevistas formais e informais, com esse tipo de classificações realizadas por agentes do órgão indigenista que trabalham ou trabalharam com os Tembé de Guamá. Por exemplo, numa entrevista realizada em 1990 a Expedito Arnaud, ex-

funcionário do SPI e então pesquisador do Museu Goeldi, ao expor que os motivos da entrevista estavam vinculados à minha pesquisa com os Tembé de Guamá, sua primeira reação foi mostrar sua surpresa por meu interesse em "um grupo que não é mais índio. Lá somente tem quatro ou cinco remanescentes, o resto é todo civilizado. Já na época [criação da reserva], boa parte do SPI achava que aqueles índios já não eram mais índios" (4).

Na entrevista realizada a Expedito Arnaud (a quem nos referimos no capítulo I com o fim de tentar mostrar as práticas de socialização do SPI destinadas a "criarem" *trabalhadores agrícolas*) ele justifica a criação da RIARG e o P.I. Tembé com as seguintes palavras: "O SPI queria dar condições de subsistência a esses índios que viviam numa situação precaríssima e apresentando traços evidentes de mestiçagem. A língua não era mais falada, só alguns mais velhos. Então quer dizer, já tinham elementos que não eram mais índios" (Arnaud, Belém, 1991).

Em outros contextos de entrevistas formais com funcionários ou ex-funcionários da FUNAI, por exemplo o advogado Amauri Azevedo, Harocildo, (5) *chefe de posto* e membro da equipe destinada a realizar o levantamento fundiário e a retirada de invasores em 1987, e Lauro Menescal, *chefe de posto* entre 1979 e 1980, eles explicavam que uma das dificuldades para o sucesso das ações dirigidas ao processo de regulação fundiária e retirada dos invasores da reserva era que os Tembé de Guamá são "um grupo com muita miscigenação" e "muito aculturados". Nos diz Harocildo:

"Nós já tínhamos a idéia dos Tembé como um grupo integrado, bastante integrado. E realmente é, porque praticamente nós funcionários, nós e a Polícia Federal, era quem mantinha aquele negócio. Porque se você olhava para lá você não via índio. Não lembro..., mais eu lembro que eu cheguei fazer um trabalho em Guamá

e o número de índios puros era um treze por cento, era um número bem restrito, e isso ajudava inclusive a agitar o ambiente" (Belém, 1992).

Frederico Miranda critica as práticas assistencialistas de agentes do SPI e da FUNAI destinadas a conseguir a "homogeneização e integração dos índios com a sociedade envolvente", o que implica em "uma perda da sua identidade ou especificidade". Num momento posterior da entrevista, para justificar as práticas da Administração Regional da FUNAI de Belém durante sua gestão (1991-1995) classifica os Tembé de Guamá como "um grupo tipicamente descaracterizado" (Miranda, Belém, 1995).

Nas diferentes práticas de **Registro Administrativo de Nascimentos de Índios da FUNAI** pudemos apreciar que nas *certidões de nascimento* dos membros do grupo consultadas eles são registrados como *pertencentes à tribo Tembé* e, entre parênteses, *descendentes*. Os *chefes de posto*, nas observações da *certidão de nascimento*, pressupondo idéias de "autenticidade" ou de "pureza", classificam o registrado como "filho de pai ou mãe mestiço ou civilizado", indistintamente ou em ambos casos - pai/mãe. Em nenhum dos documentos observados aparece o sobrenome Tembé ou nome *na língua*, somente a partir do processo de *reorganização-revolução* é que membros do grupo começam a ser registrados com nome e sobrenome *na língua* Tembé (6).

Sirvam estes exemplos para salientar que um dos principais fatores que contribuíram, desde a criação da reserva, para a emergência na realidade social das "idéias de sangue" enquanto elementos de definição da identidade Tembé foram as práticas de socialização dos agentes do órgão indigenista na RIARG. Agentes que, atuando como autoridade legítima para definir e interpretar a realidade social do grupo, impõem categorias, como por exemplo a de "*índios remanescentes*", às famílias que estão sob sua tutela. Ato de domínio

colonial que cria, como tentaremos mostrar, condições para a construção da cultura e identidade Tembé e contribui, com seus princípios de objetivação "instituídos", para definir os critérios de definição e limites culturais, o qual importa uma maneira determinada de vivenciar a realidade social (7).

"Lugar do Homem", "Lugar da Mulher"

Na "unidade tutelada" as estratégias matrimoniais e de residência não parecem responder, aparentemente, a uma norma expressa. Normalmente o lugar de residência preferencial era a RIARG, indistintamente fosse homem ou mulher quem casasse com uma pessoa de *fora*, existindo entretanto certa mobilidade para as áreas ou lugares de procedência do cônjuge, onde viviam seus parentes (8). Casar com *não índios* não era motivo de sanção para homens e mulheres do grupo, como por exemplo impedir o *chefe de posto* ao novo casal de viver na reserva. Pelo contrário, alguns *chefes de posto*, preocupados em evitar a saída da RIARG de membros do grupo que resolviam casar com pessoas de *fora* e argumentando que "o índio/a tem que morar não lugar dele" (a reserva), estimulavam o novo matrimônio a viver na reserva. Estratégia dos *chefes de posto* que responde também aos objetivos de socialização desenvolvidos pelo órgão indigenista de "criar trabalhadores agrícolas", ao ser o chefe da família (o homem) o responsável pela subsistência familiar.

Segundo alguns de nossos informantes, em alguns casos em que mulheres "*remanescentes*" casaram com homens de *fora*, o matrimônio foi obrigado pelo *chefe de posto* a viver na reserva. Por exemplo, quando Ferré casou com Zé Loca e foi morar no *lugar dele*, o *chefe de posto* ameaçou com enviar a Polícia Federal prender Zé Loca se este não aceitasse viver com a sua mulher no "*lugar dela*", a reserva. Vejamos a explicação do marido:

"Depois de eu casar, o chefe de posto Álvaro apareceu na minha casa falando que era o chefe dos índios e que vinha prá me levar prá aldeia, porque eu tinha casado com uma índia e o lugar dela é lá dentro. Eu falei prá ele que não gostava, que eu não me acostumava, porque não era o meu lugar. Então o Álvaro me falou que se eu não me acostumar porque não era o meu lugar a minha mulher Ferré não se acostumava no lugar que não era o dela. Aí não teve mais jeito, pois ele falou se a gente não se mudar prá lá ele ia levar a Ferré e não adiantava não deixar porque ia mandar a Polícia Federal e não tinha mais jeito que aceitar" (Inf. Zé Loca, aldeia Tauari, 1991).

Este tipo de estratégias matrimoniais contribuiu para ampliar a rede de relações sociais das famílias extrapolando os limites da reserva, e por sua vez facilitou a entrada e permanência na RIARG de parentes do cônjuge de *fora*. *Pessoal de fora* que é interpretado por Xica (filha de Félix), como...

"... esse pessoal não é que seja parente assim, às vezes era parente mas às vezes não é parente nenhum não. Por exemplo, se o índio casou com não índio, aí o índio vem e traz a mulher dele. Mas aí

acontece o seguinte, ele já acha, a mulher já acha, que tem o direito de buscar o irmão que está lá fora. Quer dizer, ele vem por conta de quem fez o convite, ele não tem autorização da comunidade" (Xica, aldeia P.I., 1991).

A simbologia do parentesco e as práticas culturais não parecem possuir elementos ou sinais diacríticos que os distingam dos "seus vizinhos". Nos discursos dos informantes percebemos que alguns deles se consideram mais próximos dos parentes que vivem fora da RIARG que de algumas das famílias com as quais se vinculam por sua comum experiência de viverem na reserva. Neste sentido, as práticas de afirmação de laços sociais, tais como a permissão para pescar, emprestar o forno para fazer farinha ou outras atividades de troca, como as *festas de parentes*, consolida o capital das famílias. Isto também permite avaliar as estratégias matrimoniais. A este respeito, é pertinente lembrar as relações estabelecidas no capítulo I acerca da experiência das "famílias tuteladas" e das "famílias camponesas" cujas experiências de vida mantinham algumas práticas comuns de comportamento.

A disputa pelo sangue

"De primeiro era bem melhor e também não tinha esse pobrema [sic] de índio e não índio com esse pessoal que mora por perto. Hoje em dia já tem por causa da invasão da terra. Nesse tempo não, eles viviam tão bem que nem a gente, tão bom como se fossem índios. Quer

dizer que eles não tinham precisão de invadir as terras" (Inf. Pedro Teófilo, aldeia Tauari, 1990).

Mencionamos nos capítulos anteriores a conexão entre a interpretação que os Tembé fazem da invasão de seu "território" e as novas condições sociais que aparecem nos anos 70 na RIARG (planos de colonização, processo de demarcação, etc.). A problematização dos vínculos e sentimentos primordiais das diferentes famílias, ou seja, de quem são os incluídos e excluídos como *parentes*, ou quem são os "amigos" ou "inimigos", está relacionada com essas novas condições. Fatores que contribuem, pensamos, para a objetivação da reserva como *nossa terra*, o qual pressupõe definir culturalmente quem têm ou não os direitos sobre o território. Isto implica que previamente a este processo de objetivação a oposição "índio" e "não índio" não parece ser usada como critério de classificação e de definição na experiência social dos "índios tutelados", enquanto que no decorrer desse processo vem a se manifestar em termos de disputa socialmente significativa.

É nesse contexto, especialmente em situações de conflito entre as diferentes famílias, que as relações de parentesco são por eles problematizadas. Pensamos que as idéias de sangue usadas pelos diferentes agentes da FUNAI se revelam então eficazes como instrumentos de mobilização ao colocarem em jogo as diferentes famílias, na disputa pelo critério "essencial", isto é, quem tem ou não "sangue índio". Assim, manifestam-se na realidade social como elemento potencial de disputa para os diferentes atores que usam essas idéias para justificarem suas práticas (9).

Desde a criação da reserva o *favor de deixar abrir lugar* na RIARG aparentemente esteve vinculado à condição de ser "descendente de índio". Isto é, embora a separação

índio/branco não parece manifestar-se de forma explícita na "unidade tutelada", os agentes do órgão indigenista fazem uso da simbologia do sangue como princípio de inclusão e/ou exclusão, para decidir quem pode ou não *abrir lugar* na reserva. Os *chefes de posto* também fazem uso de seus critérios de definição de índio para justificar, segundo situações, a retribuição ou não de outros "favores" (por exemplo, medicamentos, material escolar, ou outras "ajudas") às diferentes famílias (Inf. *chefe de posto* Solimões, aldeia P.I., 1989).

Os censos realizados na reserva como uma das etapas do processo de regulação fundiária, acreditamos se converteram num método bastante eficaz de socialização. Um dos critérios utilizados nos censos é tomar a filiação do pai e/ou a mãe segundo a classificação de *índio* ou *civilizado*, para definir o "grau" maior ou menor de "sangue índio". Quanto mais distante a pessoa estiver do "grau de pureza índia", maiores possibilidades terá de ser potencialmente representado como pessoal de *fora* ou *não parente*.

A eficácia simbólica deste tipo de técnica era mais visível, como nos indicaria Mauss (Mauss, 1974), em situações de conflito entre membros do grupo e agentes da FUNAI. Nessas situações, uns ou outros, fazendo uso das "idéias do sangue", colocavam em questão a "identidade índia" e, com isso, os vínculos com o território. Por exemplo, o agente da FUNAI Harocildo (ver nota 5), com a intenção de justificar-se das críticas que membros do grupo fazem à atuação dos agentes do órgão indigenista a respeito dos problemas de "*invasão*", nos diz:

"Aí chegam alguns falando que a FUNAI faz isso, faz aquilo, que a FUNAI não faz nada, culpando a FUNAI do problema da invasão. Falam coisas que no final das contas é por causa deles. É o que eu lhe falei, o problema mais grave é que você olhava prá lá e você não via índios, era um grupo bem misturado e isso prejudicou porque eles

mesmos moravam junto com esse pessoal. Aí ninguém sabia quem era índio e quem era invasor, era tudo a mesma coisa. Aí ficava difícil, porque os posseiros não queriam sair" (cit.).

No mesmo contexto, vejamos agora a interpretação que faz uma das *lideranças* Tembé com relação à utilização pelos agentes da FUNAI das idéias de sangue, concretamente ao serem questionados pelo não cumprimento de suas obrigações como *chefes*:

"Aí, por causa de um desentendimento que havia muito naquela época e já começaram com essa discriminação. Diz: 'Rapaz, vocês... querem dizer tanta coisa e na verdade vocês não são nem índios, vocês são descendente de índio (...)'. Foi quando a gente começou a pressionar a FUNAI prá querer o direito da gente. Então eles achavam que não. Foi aí que chegou a oportunidade de eu pedir para o chefe de posto [refere-se a Solimões] de pedir prá FUNAI um antropólogo **(10)** prá fazer um levantamento por dentro da área, que é prá mostrar prá o povo que não acredita que aqui tinha índio Tembé, que eles falavam que não existia índio no Guamá. Aí deu prá ver em que nível a gente tava. Porque têm pessoas aqui que falam que são índios, mas eu sei que não é verdade. Aí deu índios de 1º grau, de 2º grau, até de 4º e 5º grau (...). Porque, sabe, conhecer uma coisa não é só falando, é também vendo, observando. Foi isso que eu pensei" (Cambeua, aldeia P.I., 1995) **(11)**.

Outro destes contextos, vivenciado por Joca como uma ruptura nas relações entre o órgão indigenista e os Tembé, faz referência à sua denúncia contra um *chefe de posto* por beber e introduzir bebida alcoólica na reserva. Quando chegou o advogado da FUNAI na área para apurar os fatos, quem acabou sendo "acusado" foi Joca e o "grupo".

"Uma vez eu questionei com a FUNAI, brigando mesmo assim por causa da impunidade do próprio funcionário, né? A gente comprou uma briga, de repente o funcionário inventou beber cachaça, ele trouxe cachaça, a gente apoiado pelos companheiros, denunciei que estava trazendo cachaça prá dentro da reserva. E por isso foi feito uma sindicância. Aí o advogado quando veio fazer a sindicância, ele veio com outro propósito. Ele não veio fazer sindicância, veio intimidar a comunidade, prá dizer que o chefe não tava bebendo nem trazendo cachaça. Mas eu como questionei, eu tentando defender o povo, o advogado começou dizer que a gente não é mais índio: - 'Rapaz, vocês são índios?, vocês andam nu?, caçam com flecha?, vocês andam de flecha?, matam com flecha?, vocês falam, falam e vocês não são índios, vocês o que são é um bando de misturados... Por que não pode usar cachaça aqui? Vocês não bebem?, não são civilizado?, não vão prá cidade?, não bebem cachaça? Então!'. Nós índios até pode fazer isso, mas é nós! O funcionário tem que respeitar a lei. Não é proibido pelo branco oferecer cachaça prá o índio, não foi vocês que fizeram essa lei? **(12)** Aí, conforme a gente começava a exigir, mais humilhava: -'É, mas vocês são descendentes, já são aculturados'... Quer dizer, tudo isso aconteceu, a gente foi muito humilhada, muito... envergonhada" (Joca, aldeia P.I., 1995).

Outros informantes também se referem a este sentimento de "vergonha" quando são classificados, por exemplo, como "*misturados*" ou "*aculturados*". Pensamos que os agentes do órgão indigenista usam nestes contextos de conflito as idéias de sangue para excluir segundo um critério de classificação que estrutura "idéias de poluição" ou de "pureza" (13), neutralizando assim, mediante a dominação simbólica, a ameaça ou contra-dom do Tembé diante de sua autoridade.

As "disputas pelo sangue" entre as diferentes famílias da reserva, como vimos anteriormente na disputa pelos *favores do chefe*, concentram-se entre as que residem na aldeia P.I. e as das aldeias São Pedro e Tauari. Estas disputas referem-se, principalmente, a contextos relacionados aos *problemas de invasão*, quando uns e outros se acusam de ser ou não ser índio, ou de ter ou não "sangue índio", para justificarem, por exemplo, a possibilidade de deixar entrar na reserva pessoas de "fora":

"Aí que começou a desunião, porque, por exemplo, se uma pessoa de São Pedro traz uma pessoa prá vir morar que não é índio, que não é nada; aí outro, por exemplo, lá no posto: - 'Ah, o pessoal de São Pedro botou gente prá morar de fora, eu boto também, não pediram autorização, eu boto também'" (Inf. Kelé, aldeia Tauari, 1991).

Lembrando que esta situação se vincula à idéia de que os *chefes de posto* eram os que tinham a autoridade para decidir quem podia "abrir lugar na reserva", as palavras de Kelé nos permitem complementar também as representações das *lideranças* sobre "a luta pela defesa da nossa terra" e as disputas por fazer-se valer.

Em diversas situações de entrevista, formais ou informais, e observações de campo, membros do grupo que eram definidos como "não tendo nem o cheiro de índio" faziam referência àqueles que os questionavam sobre sua "autenticidade" usando outras metáforas de pureza, tais como: "esse pessoal de aí fala que é índio, mas ele é de longe...". Por exemplo, referindo-se aos membros da aldeia de São Pedro (Tatiua e seus familiares), membros da aldeia P.I. questionavam a sua "autenticidade Tembé" e os criticavam por "comportar-se como civilizados": participarem das "festas de branco", irem aos "botecos" e participarem de outras atividades realizadas fora da reserva (futebol, etc.), e também de "fazer festas com cachaça" na aldeia. Estas representações revelam um determinado comportamento ou maneira de ser que, como veremos à continuação com outros exemplos e no próximo capítulo, são sancionadas e legitimadas com o reconhecimento e com a crença da "autenticidade índia".

"Os Tembé: "a mesma parenteça ou mesmo sangue"

A disputa de quem tem ou não "sangue índio" tem seus efeitos essencializadores e naturalizadores, leia-se legitimadores, na "unidade Tembé". Os prévios trabalhos de socialização e de mobilização de agentes do órgão indigenista, do CIMI e das *lideranças* Tembé têm, durante o processo de *reorganização-revolução*, um efeito performativo eficaz, ao contribuir, entre outras coisas, para veicular as alianças entre as diferentes aldeias por meio de idéias de solidariedade que definem a "unificação cultural".

Na "unidade tutelada" os vínculos de parentesco e sentimentos de pertencimento eram definidos em termos de "unidades familiares". Porém, na "unidade Tembé" as relações de parentesco conceituam-se dentro de uma "unidade maior" -"unidade de parentes" ou *nós Tembé*- que unifica as diferentes famílias por meio de "laços de sangue índio", onde o sangue é o que permite captar os diferentes membros (parentes) por cultura e veicular as relações sociais em termos de compreensões culturais.

Em geral nossos informantes, seja em entrevistas formais ou informais, evocam de maneira espontânea o "sangue índio" como elemento "essencial" para definir o significado de ser índio Tembé. Interpretações que revelam, entre outros aspectos, os efeitos constitutivos das práticas de socialização dos agentes do órgão indigenista, assim como do processo de relações constituído desde a criação da reserva (14). Estas respostas podem ser sintetizadas na representação de Socorro, filha de Kelé, que veremos a continuação. Respostas que nos ajudam também a compreender como as práticas de socialização ("*índios misturados/trabalhadores agrícolas*") dos agentes do órgão indigenista, sem conseguirem os resultados esperados, são no entanto parte constitutiva dos critérios de definição da "unidade Tembé".

"Ser índio Tembé é ter sangue de índio, a fala não tem nada a ver. Tendo sangue de índio, é índio. O importante é ser. Todos nós aqui é índio, embora seja misturado. A gente não é mais aquele índio puro natural de raiz, como era quando os antigos, mas é filho de índio, o pai é índio [ou] a mãe é índia, então ele é índio" (Socorro, Aldeia São Pedro, 1995).

O reconhecimento de ser "índio" mas "*misturado*", sendo este um dos elementos que dão sentido à sua experiência social e histórica, permite estabelecer um vínculo com "o tempo dos antigos" que supõe a criação do "natural" -"a origem", "a raiz"- e do "novo". Aparente contradição ou paradoxo que é resolvido com a proposta de unificação cultural, definida pela idéia de que todos "somos do mesmo sangue" ou "da mesma parenteça", "naturalizando" assim a existência social do grupo. Noção de continuidade histórica que pressupõe uma atribuição de limite temporal e espacial à "unidade Tembé". É aqui que o território anteriormente vivenciado como "favor" perde significado social. Pois ser "índio Tembé", ou ter "sangue de índio", é o principal atributo e a essência maior que subordina as outras, neste caso o "território" (que é também "naturalizado").

Se a representação de pertencer a um mesmo lugar (reserva) passa pelo sentimento de que todas as pessoas que o habitam são consideradas como parentes que compartilham uma mesma cultura, a definição e limite de quem pode ser incluído como parente, isto é, Tembé, e quem são os não parentes, ou seja, *o pessoal de fora*, é precisamente o que se trata de definir na "unidade Tembé". Isso não quer dizer que exista uma unidade de critérios ou limites de grupo de maneira uniforme e homogênea, mas sim que a crença acerca da existência "do nosso povo" -*nós Tembé*- é inquestionável. O conteúdo é o que continua sendo objeto de disputa. Neste sentido, como indica Douglas, só é possível definir o que se exclui -regrar o conteúdo a respeito da *mistura* ou acabar com ela- quando os "moldes da estrutura estão fixados" (Douglas, 1966: 113, In Handler, 1988: 47). Ao perguntar a uma das *lideranças* sobre os "*problemas da mistura*", nos diz:

"Esses problemas eram difícil de resolver. A gente só foi ver depois que os mais velhos começaram a orientar a gente nessa questão porque, na verdade, em 1945, quando o SPI fez esse posto, os índios foram transferidos prá cá, o SPI trouxe muitas pessoas de fora.

Então os mais velhos achavam que aqueles brancos que vieram prá cá, vieram ajudar e não atrapalhar. Ajudar, por exemplo, aprender, ensinar eles fazerem as roças, cultivar, como colher. Olhavam mais desse lado de ajuda, não olhavam pelo lado da mistura, do tempo que ia prejudicar e depois havia tanta consideração, mamãe e FUNAI, papai e chefe de posto, achava que toda aquela responsabilidade do futuro da gente estava nas mãos da FUNAI, na mão do chefe de posto (...). Então nós, como *lideranças* novas, a gente não percebia isso até porque estava enraizado essa questão. Então a gente viu que a mistura do branco com o índio era mais perigosa do que com o índio só. Aí começamos a ver essa questão com muita orientação do CIMI (...). Inclusive não só o CIMI (...), como estava lhe falando prá você, certos funcionários da FUNAI (...). Aí a gente começou a se ligar mais no trabalho, porque a situação estava tão difícil. Se continuar assim não ia ter mais índio (...). Nós, *lideranças* novas, nós começamos a perceber que a gente tinha prejuízo na cultura" (Piná, aldeia P.I., 1995).

A *mistura*, assim entendida, não implica perda do original, nem assimilação ou síntese, senão "continuidade de origem" dada pela herança cultural do "sangue índio" que, ao ser projetada no *branco*, as qualidades ou "atributos naturais" a ele vinculados permanecem em sua "essência" mas *acostumados* ao "novo", à *cultura branca*, "consomem" principalmente os elementos desta. Em termos de experiência social do grupo, trata-se de uma oposição constitutiva do "índio" como "puro", "original", "estático", e o "branco" como "*mistura*", "novo" e "mudança". Colocar em questão um ou outro implica pôr em questão a própria existência social. Dentro deste contexto, o paradoxo da "*mistura*" não significa metade branco e metade índio, sua existência passa pelo reconhecimento de ser cem por cento índio. Assim argumenta, em outra situação, o anterior informante:

"Mas como vou dizer que aquele não é índio, não dá prá dizer, quer dizer a minha mãe é branca, então eu também tenho parentes brancos... Dizer que aqueles [refere-se aos membros da aldeia São Pedro] não são índios porque tem muito branco, é a mesma coisa que dizer que eu também não sou mais índio porque a minha mãe é branca" (Piná, aldeia P.I., 1995).

Estas últimas interpretações de Piná consideramos que nos podem ajudar a esclarecer o paradoxo constitutivo do *nós Tembé* e suas implicações no comportamento e experiência social dos Tembé, vivenciada como "índios" mas "*misturados*", ou seja, *da mesma parenteça*.

"O Lugar do Homem"

Numa assembléia realizada o dia 15 de maio de 1992, os Tembé de Guamá aprovaram uma série de normas, propostas formalmente por *lideranças* do grupo, destinadas a definir alguns dos critérios de "unidade de parentes" e práticas culturais com o fim de conseguir a solidariedade e legitimar o "nós-Tembé", excluindo o "não autêntico".

Estas normas relacionadas com a política de unificação cultural pressupõem o reconhecimento e a crença do sangue índio como princípio essencial de direito da "unidade Tembé". As quais, ao fixarem por escrito **(15)** critérios culturais que anteriormente se prestavam a maior ambigüidade ou flexibilidade, têm um efeito performativo mais eficaz na demonstração das "verdades". Pensamos que norma e prática são fenômenos que respondem a processos sociais e políticos e são elementos da disputa entre atores sociais com interesses diferenciados, sejam ou não antagônicos. A oposição entre norma e prática fica desprovida de sentido, pois nem norma nem prática existem substancialmente ou são auto-explicáveis em si mesmas.

Textualmente nesse documento podemos ler:

"Foi determinado que:

1º É proibido a venda de bebida alcolica dentro da reserva por índio ou não índio.

2º É proibido índios e não índios ou parentes que mora Aria, traírem o grupo passando informação das aldeias p/c sociedade involvente.

3° Os não índios existentes neste grupo que: cometer crimes mortal dentro do mesmo deve ser espuço e presos pela justiça Federal de acordo com as normas do mesmo grupo.

4° O índio ou não índio que mora na nossa Aria que fabricam canoas etc. deverá ser controlado pelos capitões e pelo grupo.

5° É proibido os índios desaldeiados usufruírem dos recursos naturais e dos bens. E se os índios desaldeiados pretenderem visitar os parentes na área, têm por obrigação solicitar a autorização dos capitões e do grupo para poderem engressarem na Aria, da mesma forma será com os brancos.

6° O índio desaldeiado ou aldeiado que usarem o nome do grupo Tembé na sociedade involvente com fins lucrativos ou sem beneficios, deve ser processado e punido pelo grupo.

7° O índio ou não índio que não se entregassem e ajudar o grupo deverá ser punido pelas normas do grupo.

8° Fofocas de índios com índios terá uma punição. Esta punição vai ser feita de acordo com as fofocas.

9° Índia que casar com branco vai embora porque o branco tem terra.

10° O branco que casar com branca vai embora"(16).

Consideramos que as normas "*índia que casar com branco vai embora*" e "*branco que casar com branca vai embora*" são exemplos paradigmáticos para observar o que está em jogo na constituição da "unidade de parentes", com suas continuidades e descontinuidades em relação à "unidade tutelada". Quer dizer, pensamos que elas nos ajudam a compreender parte da transformação da experiência das famílias Tembé na "unidade tutelada" naquela "unidade Tembé" ou "unidade familiar que assimila os parentes pelo 'sangue índio'".

O código cultural que subjaz nas normas de "não casar com pessoas de fora" com as quais se pretende fixar alguns dos limites das estratégias matrimoniais, consideramos ser relevante para compreendermos os critérios de legitimidade nos quais se fundamenta a "continuidade" das diferenças sociais. Essas diferenças sociais são vivenciadas contraditoriamente por alguns membros do grupo quando tentam fazer valer suas representações sobre a "unidade Tembê" (*nós Tembê*).

Pois estas normas destinadas, segundo dizem algumas *lideranças*, a *parar com a mistura*, apenas fazem referência a *mulheres e brancos* que vivem na reserva. No caso das mulheres, a norma pretende legitimar-se pela "continuidade" dos atributos culturais de parentesco, estruturados nas representações de que a "mulher tem que ir ao lugar do homem". Pois é o pai aquele que transmite o capital cultural e concentra o patrimônio familiar, isto é, quem "determina" a transmissão da herança e as diferenças culturais.

De todos modos, como vimos acima, alguns *chefes de posto*, com o objetivo de impedir a saída da reserva das "*índias remanescentes*" ou captar membros que viviam fora da RIARG, aceitaram (ou obrigaram a) *abrir lugar* na reserva a matrimônios estabelecidos entre "índias" e "civilizados". Vimos também como essas práticas vinculadas aos trabalhos de socialização facilitaram a entrada de outros parentes de *fora*, cujo estatuto fora colocado em questão em situações de disputa.

A norma "*branco que casar com branca vai embora*" pretende legitimar-se mediante as idéias de sangue dadas pela conceituação da *mistura*, idéias portadoras de implicações de "poluição". Apesar daqueles considerados *brancos* serem incluídos na mesma identidade com a proposta de "unificação cultural", para eles a norma, justificada em idéias de sangue, institui uma diferença social que determina, como para as "mulheres índias", desiguais direitos com referência ao "lugar". Em palavras do Kelé: "Eles moram aqui, se enquadrou.

Então têm o direito do índio desde que eles estejam fazendo as coisas corretamente, ajudando o povo..." (Kelé, cit.). As interpretações de Kelé nos remetem aos aspectos vinculados ao comportamento do *nós Tembé* e às tentativas das *lideranças* para legitimar suas práticas e fazer-se valer enquanto tais. Vejamos, para finalizar o capítulo, um exemplo dos efeitos da aplicação da norma "índia que casar com branco vai embora porque o branco tem terra".

Em novembro de 1995, Ferré, que estava separada de seu marido desde 1992, expôs aos *caciques* sua intenção de *morar* na aldeia com um *homem de fora*, argumentando que a "mulher também é índia, e tem o seu direito à terra" (Ferré, Aldeia Tauari, 1995). Sua proposta foi recusada pelos *caciques*, inclusive pelo irmão de Ferré, José, da aldeia Tauari, baseando-se na norma "índia que casar com branco vai embora porque o branco tem terra". Lembremos que Ferré foi uma das mulheres que, ao casar com *branco* que vivia *fora da reserva*, foi obrigada pelo *chefe de posto* Álvaro a morar na RIARG.

Os *caciques*, para evitar um possível conflito entre eles e os membros da família do Velho Rufino, depois de tomarem essa decisão desenvolveram uma série de estratégias destinadas a convencer o Velho Rufino, pai de Ferré, dos riscos que poderia acarretar para toda a sua família a aceitação da proposta de sua filha. Os *caciques*, preocupados com que o Velho Rufino usasse a simbologia do "sangue índio" para apoiar os direitos de sua filha ao território, pretenderam justificar sua decisão não tanto na necessidade de "cumprir o regime" -ou seja, neste caso, a norma-, senão no fato de que Ferré, separada de seu anterior marido, "já estava velha prá arrumar homem" e que o interesse do *branco* eram "as netas e não a mãe". As filhas de Ferré viviam com ela na mesma casa e, segundo os *caciques*, "elas já estavam em idade de arrumar homem". Ao perguntar a Joca sobre as interpretações de Ferré, nos diz:

"A gente sabe que não está certo, porque a índia também tem direito à terra. Mas a gente tem que fazer isso prá perceber que isso é importante prá gente; senão, daqui a pouco não ia ter mais nada, e ia ficar tudo prá branco" (Joca, cit.).

Resposta que poderia ser complementada com as palavras de Félix, relacionadas com a idéia de que a mulher tem que ir ao "lugar do homem":

"A idéia é que não aconteça [ou seja, nem homens nem mulheres casarem com branco], mas se acontecer, mulher que casar com branco vai embora ao lugar do homem, porque o homem tem terra" (Félix, aldeia Jacaré, 1995).

Pensamos que foram as contradições inerentes às propostas de "unificação cultural" o que permitiu tanto às *lideranças* quanto à mulher de justificarem as suas ações. Pois é através das lutas de classificação, mediante as quais os atores tentam fazer-se valer e fazer valer aquilo que dizem, que podemos compreender o que está em jogo nas lutas por impor e controlar a "interpretação legítima" da "unidade Tembé".

Embora tanto Ferré quanto os *caciques* pretendessem fazer-se valer fundamentando-se em idéias de sangue, essas tentativas não tiveram eficácia equivalente. As *lideranças*, usando atributos dados ao parentesco (os quais, reiteramos, pretendem determinar a herança cultural pela filiação paterna), fazem valer as "novas" diferenças sociais utilizando idéias com as quais definem a unificação cultural do grupo: "todos parentes" ou "do mesmo

sangue". Ou seja, unificando a simbologia do sangue e o código de parentesco pretendem legitimar "institucionalmente" a transmissão das diferenças culturais.

Ferré, poucas semanas depois da decisão dos *caciques* (novembro de 1995), saiu da aldeia para ir ao "lugar do homem", permanecendo na reserva todos os filhos (cinco homens e três mulheres) que teve com seu anterior marido. Neste contexto, pensamos que as ações das *lideranças* de fazer-se valer e fazer valer o que dizem foram eficazes. A aplicação da norma, na medida em que expressa os possíveis riscos da infração, contribuiu também para a socialização interna, para estabelecer segundo diversos membros do grupo formas de comportamento e expectativas, assim como, reiteramos, para efetivar as tentativas de legitimar as diferenças sociais. Vejamos, para concluir o capítulo, o que nos diz Zeca, mulher que reside em aldeia Pirá, numa conversação informal:

"Eu já falo prá minha filha prá não arrumar homem de fora, que a gente aqui, pelo menos, temos lugar prá prantar as nossas rocinhas. Não é muito, mas dá prá ir levando. Mas se arrumar marido de lá fora, só dá trabalho de peão, aí como é que vai te sustentar?" (Zeca, aldeia Pirá, 1995).

CONCLUSÃO

O PARADOXO DA "MISCIGENAÇÃO" E A CRIAÇÃO DA CULTURA TEMBÉ: "O ANTIGO E O NOVO"

"A vida do índio ele [o *chefe de posto* Dilson Marinho] se referia à cultura, né? Referia à cultura porque a gente já tinha esquecido a cultura, a vida tradicional da gente. A gente não tinha mais a festa, a gente não dançava, já não cantava, não falava a língua" (Inf. Cambeua, aldeia P.I., 1995).

Como vimos no capítulo anterior, a simbologia do sangue é usada como imaginário "essencial" e constitutivo da existência social da "unidade Tembé". Tal simbolismo estrutura idéias de comum substância que não só contribuem para criar sentimentos de identidade, senão que fundamentam as bases da diferenciação. Também vimos como o *nós Tembé* pressupõe uma construção do "antigo" e do "novo", do "branco" e do "índio", o "estático" e o "movimento", possível de compreender pelas implicações de "autenticidade" nas idéias de "*mistura*" ou o reconhecimento de *ser índio mas misturado*.

Idéias que contribuem à crença e ao reconhecimento da existência de uma cultura original, "natural" -*o tempo dos antigos*-, a qual foi "quebrada" pelas "forças externas" e,

portanto, é necessário "*resgatar*". Noção que pressupõe uma seleção e ordenação da memória, a partir da qual determinados agentes pretendem dar sentido à experiência social e individual com o fim de justificar as práticas do presente com uma direção de futuro. Com base em idéias de *resgate cultural das nossas origens, das nossas raízes, lembrar os materiais que estavam guardados dos antepassados*, a maioria das *lideranças* Tembé definem a "unidade Tembé" como "autêntica" (1).

Pensamos que sua proposta de "*resgate cultural*" estrutura uma determinada idéia de objetivar a "cultura" e a "tradição índia", que tem como parte constitutiva uma representação da "ideologia da nacionalidade brasileira" fundamentada na mistura das "três raças" -negro, branco e índio- e dos traços culturais a ela vinculados (2), à qual contribuem com suas objetivações, a respeito dessa cultura, entre outros, o *chefe de posto* Dilson, o CIMI e as *lideranças* Tembé.

Sem pretender fazer uma análise simbólica das práticas culturais ou "traços culturais" efetivados durante o processo de *reorganização-revolução*, neste capítulo nos centraremos em salientar como elas contribuem à constituição e união do grupo ao se transformarem em eventos constitutivos da "solidariedade social" e das idéias que a definem, manifestando culturalmente a "unidade familiar" ou "unidade Tembé" (3). Neste sentido, tratamos de desvendar quais são os atributos que os diferentes atores dão às categoria nativas de, por exemplo, *cultura, tradição, costume, festa do índio*. Também tratamos de ver como as práticas do processo de *reorganização-revolução* foram ou não representações eficazes para a objetivação e crença da "cultura autêntica Tembé" e para a interpretação de sua história e tradição.

Na introdução à nossa pesquisa mencionamos o uso que fazemos do conceito de objetivação para a compreensão do processo de construção cultural durante o denominado

período de *reorganização-revolução*. Baseando-nos especialmente nas interpretações que faz Handler (1984;1988) sobre a objetivação, retomamos nestas últimas páginas do nosso trabalho sua idéia de que a cultura se expressa em objetos (leia-se "traços culturais") e contextos. Reiteramos que é na prática, com suas objetivações estereotipadas e socialmente construídas, que a cultura se faz e atualiza, pois na realidade social também existe uma determinada maneira ("instituída") de percebê-la que contribui com suas objetivações para lhe dar conteúdo cultural. Nesses termos pensamos que devem ser compreendidas as idéias de objetivação cultural índia ou de "*resgate cultural*", sem esquecer as próprias lutas de classificação a partir da qual os diferentes atores pretendem impor as suas verdades.

Neste contexto, a colocação na pauta da realidade social do "*resgate cultural*" (com seus atributos implícitos de "autenticidade") está estreitamente relacionada, com as suas discontinuidades e continuidades no tempo, ao campo político de ação indigenista no qual se desenvolve a ação tanto dos agentes do órgão indigenista e do CIMI quanto dos "*remanescentes Tembé*" (Guamá) e dos Tembé de Gurupi, assim como de outros atores que influenciam com seus diferentes projetos, interesses e práticas, desde a criação da RIARG, na legitimidade ou não da "autenticidade Tembé". Onde, por exemplo, as implicações de "autenticidade" na simbologia do sangue não só contribui para criar a cultura, mas também para alimentá-la. Isto é, o reconhecimento dos membros do grupo Tembé da "essência" do "sangue índio" permite a "busca" de critérios culturais para mostrarem sua "autenticidade de índios Tembé" aos fins de defender o território, o qual pressupõe também uma projeção para o exterior da identidade comum. Assim, compreendemos que as práticas culturais contribuem não apenas na objetivação da *cultura dos antigos*, mas também para a sua criação nos diferentes contextos e situações onde ela se "realiza".

Práticas Culturais e "Resgate Cultural"

Geralmente, ao pedir a membros do grupo uma explicação sobre os elementos culturais que eles definem como "da nossa tradição" ou, em outras palavras, "quais são essas coisas que vocês falam que é a cultura de vocês?", eles referem de forma espontânea, não necessariamente nessa ordem, ao *kaé-kaé* e à *língua*, enumerando a continuação outros "traços culturais" como *jogo de flecha*, *as canturias*, *as pinturas*. Estes são elementos que constituem especialmente os atributos de interpretação da *cultura dos antepassados* ou *cultura autêntica Tembé*. Arraigados na realidade social de maneira sistemática durante o processo de *reorganização-revolução* contribuíram, como veremos, a criar e objetivar a "tradição".

A nossa língua é interpretada, por exemplo, por Kelé, como "aquelas coisas do índio mesmo de natureza (...). Aquilo que usavam os nossos mais velhos antigamente" (Kelé, aldeia Tauari, 1991). Perguntados pela língua que falam, o português, geralmente respondem, por oposição à *nossa língua*, com *a língua do branco*. Xica nos comentava que ela se "lembra" que "os velhos sabiam alguma coisa", mas, por causa "da vergonha deixaram de falar", ou porque "os mais novos não se interessavam (...). Às vezes meu pai falava na língua prá nós [refere-se a todos os irmãos]. Mas eu não me interessei, já tava mais acostumada com as coisa do branco" (Xica, aldeia P.I., 1991). A "necessidade" de aprender *a língua* manifesta-se, dentro da proposta de "*resgate cultural*", como um dos critérios fundamentais de "autenticidade" para "voltar ao tempo dos antigos", pois, segundo Félix:

"Falando a língua ninguém pode dizer que não é índio. O rosto dele pode não parecer com índio, mas falando ninguém pode dizer que não é índio e fazer vergonha por não saber. Porque o 'caraiu' [branco em Tembé] sempre fala que a gente não é mais índio porque a gente não fala mais a língua. Tudo bom, a gente não fala mais a língua, os costumes, mas nós é índio sempre, nós têm sangue de índio".

A prática do *kaé-kaé* é interpretada pela maioria de nossos informantes como *festa da nossa tradição* ou *festa da nossa origem*, por oposição à *festa do brega* ou *festa do branco*. A *festa do brega* e outras práticas consideradas dos "*brancos*", como jogos de futebol e consumo de bebidas alcoólicas, foram proibidas durante o processo de *reorganização-revolução*. O argumento principal foi, além de não ser *coisas de índio*, que todas elas provocam "muita confusão" ou "brigas", obstaculizando o processo de *união* ou *tempo de luta*.

O *kaé-kaé* começou a ser realizado pelos Tembé de Guamá em junho de 1992, coincidindo com a viagem de alguns Tembé de Gurupi à área de Guamá, depois de serem convidados por alguns *caciques* de Guamá que se deslocaram à área de Gurupi a fim de negociar a sua contribuição para *ensinar* a "cultura Tembé". Conhecida primeiro como *brincadeira do índio* ou como *festa do índio*, denominações incorporadas dos Tembé de Gurupi que realizam estas práticas geralmente em homenagem a parentes que visitam a aldeia (Inf. Lorival, *cacique da Aldeia Nova-Gurupi*, 1995), em Guamá o ritual do *kaé-kaé* consiste em *canturias* e *danças* realizadas de dois em dois, ou de três em três, ao compasso da música, em sentido circular, "pulando", homens e mulheres, para voltar ao início sem nunca chegar a fechar o círculo. Semanalmente se realizavam concursos, ao igual que com

o *jogo de flecha*, entre os membros das diferentes aldeias, sendo ganhadores aqueles que permanecessem mais tempo na *brincadeira*.

Segundo a interpretação de alguns Tembé, entre estes Aderval, o cantor com maior reconhecimento no grupo, o nome *kaé-kaé* tem sua origem num dos sons das "canturias" mais usadas nesse ritual. Quando membros do grupo chamam outros para participarem da *brincadeira* utilizam a expressão "embora prá o kaé-kaé". As *canturias* são na *língua* (Tembé). Cabe dizer que o significado atribuído a estas músicas não é interpretado tomando como base o conhecimento "formal" da *língua*, pois, é bom lembrar, os Tembé de Guamá têm como língua o português.

A prática do *kaé-kaé*, que expressa outro dos critérios vinculados a "buscar os materiais que estavam guardados", está relacionada também com a maneira como os Tembé de Guamá imaginam os Tembé de Gurupi: os *guardiães* ou *verdadeiros intérpretes* da *tradição*. Com posterioridade àquela visita dos Tembé de Gurupi, Nelson Tembé (Gurupi) permaneceu durante 6 meses nas aldeias de Guamá ensinando a *brincadeira* e a *língua* (4).

Em colaboração com o CIMI, a antropóloga Noêmia (5) "contrata" Nelson Tembé para ensinar essas práticas culturais. O aprendizado da língua foi realizado principalmente na aldeia P.I. através de práticas de comunicação oral em diferentes momentos da vida cotidiana. Depois do retorno a Gurupi de Nelson, por decisão própria, paralisaram-se estas práticas educativas em Guamá, o que está levando alguns Tembé a procurarem outras vias de aprendizado.

O que nos interessou destacar sobre a língua como critério para a definição da *nossa cultura* dentro do processo de objetivação cultural é a sua vinculação com a "imposição" dos critérios culturais de "autenticidade índia". É de "senso comum" entre os diferentes

atores que fazem parte do campo político indigenista no Brasil que a "língua" das "sociedades tradicionais indígenas" seja um dos pressupostos "naturais" de classificação e definição (6). Para os Tembé, este critério, ao igual que outros "traços culturais", pode ser interpretado como sendo socialmente significativo (lembrar as palavras anteriores de Félix, relacionadas às idéias de senso comum) ou vivenciado contraditoriamente, como por exemplo em palavras de Piná: "Por que falar essa língua que a gente não entende? Melhor falar a língua que a gente entende [português]" (Piná, aldeia P.I., 1995).

A unidade com base na crença na existência de uma "tradição índia autêntica" parece também apresentar-se na nova distribuição do espaço acontecida com a criação de onze aldeias, todas elas, segundo os Tembé, com nomes *na língua* e reguladas cada uma delas por um *cacique*. Com essa nova distribuição se pretendia modificar a anterior regulação das relações entre as famílias ou aldeias. Em geral, as novas aldeias são o resultado da fragmentação das unidades familiares unificadas anteriormente em três aldeias: Aldeia P.I. Guamá (ou aldeia Posto), aldeia Tauari e aldeia São Pedro (ver mapa das aldeias incluído no capítulo I, assim como as observações realizadas no capítulo III sobre o processo de *reorganização-revolução* e a posterior criação do *nosso regime*. Ver também anexo 4).

"Foram criadas mais aldeias, porque ele [Dilson] achava que onde existia uma casa, vamos supor, tem o posto, Sede, se tiver uma outra casa ali em cima, lá retirada, aí não pode ser o posto sede, ali é uma aldeia, embora que seja um pequeno grupo de duas, três famílias (...). Então por isso eles criaram mais lideranças, porque eu achava que nem precisava isso" (Cambeua, cit.).

A interpretação dos Tembé em relação aos nomes das aldeias *na língua*, isto é, em língua Tembé, deve contextualizar-se no marco dos exemplos ou pressupostos de objetivação cultural relacionados, por um lado, com a prática lingüística como critério de "autenticidade" e, por outro, com a socialização de Dilson. Para este *chefe de posto* a denominação atribuída às aldeias e a alguns membros do grupo era em língua Waiãpi e, portanto, similar aos supostamente Tembé por tratar-se do mesmo tronco lingüístico Tupi (Dilson, cit.). Similares interpretações são realizadas por outros agentes do órgão indigenista. Regina, por exemplo, numa situação de crítica diante da atitude impulsiva de Dilson, nos comenta: "Os nomes das aldeias são Waiãpi e foram colocados por Dilson. Não são nomes Tembé, embora agora eles [os Tembé] falem que são Tembé" (Regina, Belém, 1995).

Neste contexto de ambigüidades ou oposições sobre o aprendizado e a interpretação da cultura Tembé, vemos também que alguns Tembé coincidem em afirmar que as pinturas usadas inicialmente por eles eram "pinturas da cultura Waiãpi" e impostas por Dilson. Segundo Joca:

"Olha, a cultura indígena ela tem que ser muito respeitada. Ela não pode ser assim como você [referindo-se a Dilson] quer, não. Nós estamos roubando isso do povo Waiãpi. Prá nós é roubado. É um desrespeito, prá mim é um desrespeito você exigir que a gente use a cultura de outro povo. Apesar de ser parente, nós temos a eles como irmãos, mas nós temos que usar a nossa cultura. Mas não se conformava. Ele dizia: 'Não!, tudo é Tupi'. Por isso que eu digo que ele nos discriminou também" (Joca, aldeia P.I., 1995).

O reconhecimento da pintura como "traço cultural" específico e diferenciador em relação aos Waiãpi ou outros grupos se contextualiza nas práticas de socialização de Nelson, quem "ensinou as pinturas da cultura Tembé" (idem). Mas a compreensão das reflexões de Joca implica retomar também alguns aspectos de sua experiência e trajetória como dirigente Tembé, que analisáramos no capítulo III. Quer dizer, relacionar suas interpretações à "viagem" empreendida como líder, que tem como parte e resultado constitutivo o maior contato com outros grupos indígenas. Nesses encontros ou reuniões com outros grupos, os diferentes participantes usam, geralmente, como sinais diacríticos as pinturas ou outros enfeites de vestimenta. Assim, estas reuniões revelam-se como eficazes contextos de criação cultural ou manifestações de disputa sobre a hierarquia e as diferenças sociais entre os grupos que delas participam.

A proibição da venda e consumo de bebidas alcoólicas na reserva também foi vivenciada por membros do grupo como um "voltar ao tempo dos antigos". Vejamos os comentários de Pedro Teófilo:

"No tempo dos velhos não existia esse negócio da cachaça. Eles bebiam... não lembro, o meu pai falava mas eu esqueci, era uma bebida feita com mandioca. Aí quando o Dilson chegou ensinou prá fazer também, só que não é com mandioca, é com a cana-de-açúcar. Ele falou que a bebida do índio era essa aí, só que não é a mesma coisa daquele tempo dos velhos (7)" (Aldeia Tauari, 1990).

Segundo interpretação de Dilson: "Eu ensinei a fazer porque o povo Tupi faz, e os Tembé são um povo Tupi que nem os Waiãpi, onde eu aprendi a fazer com eles" (Aldeia P.I., 1992).

"Identidade para fora"

Os Temb  interpretam a necessidade de projetar a identidade para fora com vistas a "mostrar ao pessoal de fora que os Temb  tem cultura". Por exemplo, numa conversa o informal com diferentes membros da família Félix, um de seus filhos, Pel , nos comentava que "o pessoal de Capitão-Poço" (lembrar que   uma das cidades mais próximas das aldeias onde os Temb  mant m maior contato), dizia que "nós não tínhamos cultura, quer dizer sem costumes  ndias. Mas a gente mostrou pr  eles que os Temb  também têm cultura, a gente fazia a festa do *ka -ka *" (Aldeia P.I., 1995). A importância do "resgate cultural" para defender a "nossa terra"   destacada por Pin :

"Principalmente em questão de terra era a maneira daquelas conversas que falavam que já não existe mais  ndio. Porque geralmente o branco ele considera o  ndio aquele que anda pintado, aquele que fala sua língua, aquele que usa flecha, não  ? E nós se considera e somos  ndio Temb , e pr  nós mostrar pr  eles que nós era  ndio Temb , que nós somos  ndio Temb , nós achamos importante dentro da nossa luta, a dança, a fala, o lançamento de flecha, jogar flecha. A gente achou importante porque a gente ia mostrar pr  eles que nós somos  ndio Temb  (...). A gente viu que isso era importante pr  gente. Foi uma representa o que a gente fez, que a gente mostrou que na verdade a gente era  ndio -que eles diziam: 'olha, vocês não são mais  ndio porque não fala mais língua, porque não dança, como e que vocês querem ocupar um monte de terra?'" (Pin , aldeia P.I., 1995).

Esta relação entre "autenticidade cultural" e defesa do território exige levar em conta as representações, simbolizadas como "*o problema Tembé*", que diferentes agentes do "campo de ação indigenista" tinham ou têm sobre os Tembé, entre estes, como vimos, a FUNAI, o CIMI ou outros setores da Igreja Católica (lembrar as interpretações do bispo Giambelli). Mas também a "opinião pública", que inclui os *posseiros*, os "invasores da reserva" e a "população regional" das proximidades da RIARG. Para estes últimos, a falta de sinais diacríticos ou de "traços culturais" dos Tembé de Guamá faz com que eles os incluam mais propriamente dentro da classificação "população regional". Vejamos as interpretações de um habitante de Capitão Poço que pensamos resume de modo geral a percepção que a maioria dos habitantes dessa "região" tem dos Tembé de Guamá.

"Esse pessoal daí ele não é índio. Isso aí é uma colônia de pequenos produtores agrícolas protegidos pela 'funaia' que está querendo ocupar um monte de terra. Às vezes eu pergunto prá eles: 'mas como vocês falam que são índios e não sabem falar a língua do índio?'. Inclusive, até o rosto deles nem parece com índio. Eles são todo misturado (...). Eu não sei não, mas prá mim são impostores querendo parecer como índio. Num tempo desses foram aí com o prefeito, tudinho pintados, com flecha... Olha, até conseguiram enganar a gente. O pessoal ficou com medo falando que ainda tinha índio bravo nessas matas de por aí". (Inf. Zeca, comerciante do município de Capitão Poço, Capitão Poço, 1995).

Lembrando a relação existente entre a política indigenista e os planos de colonização, e suas conexões com a "mudança" de percepção acerca da RIARG como "*favor do chefe*",

com a qual passou a ser vista como território por direito, reiteramos que a mudança de percepção está estreitamente vinculada ao processo de construção da "unidade Tembé" e às idéias de "sangue índio". Idéias usadas para definir e alimentar essa unidade com base na "proposta" de *"resgate cultural"* ou objetivação da *"cultura dos antigos"*, aos fins de garantir o território. Neste contexto, as anteriores interpretações de Piná sobre a "necessidade" de mostrar para "os de fora" a "autenticidade Tembé" passam pela idéia de que a defesa do território, que implica uma relação especial dos habitantes com um determinado lugar, tem como condição mostrar que aqueles que o habitam compartilham uma mesma cultura.

Uma das práticas que teve maior repercussão para mostrar a "autenticidade Tembé lá fora" foi realizada em 1993 com motivo das atividades programadas pela FUNAI em Belém para celebrar **O Dia do Índio**, dedicado esse ano ao grupo Tembé. Entre as diversas entidades e pessoas que colaboraram e participaram dos atos realizados nesses dias cabe destacar representantes da UFPa, o CIMI e a antropóloga Noêmia Pires de Sales. Para Kelé, **O Dia do Índio** serviu "prá mostrar prá sociedade, pros governos, pras autoridades, que a gente ainda existia (...). As leis era quem tinha se esquecido da gente" (Kelé, cit.). Os Tembé de Gurupi também participaram das diferentes atividades realizadas nesses dias:

"Aí nós também participamos da festa do índio em Belém, da semana do índio. Nós fomos para lá, junto com o pessoal de Canindé [P.I., área de Gurupi]. Passamos uma semana lá, fez o dia grande fazendo várias representações, e aí a gente começou a se juntar mais, se unir mais, aí a coisa começou a funcionar" (idem).

"Quais foram as coisas mais importantes que você destacaria do Dia do Índio de 1993?"

"Bem, a coisa mais importante que houve nessa festa foi porque, por exemplo, os índios Tembé, eles foram discriminados, chegou até denunciar, por exemplo através do jornal, a própria FUNAI, a própria instituição que dizia que não tinha Tembé, que os Tembé não existiam, tinham se acabado, quer dizer não existia mais índio no Guamá e nem no Canindé. Então prá gente levar ao conhecimento da sociedade que a gente não tinha se acabado, que a gente estava sempre viva, sempre lutando" (idem).

"Por que falavam que aqui não tinha mais índio, que tinham se acabado?"

"Porque o interesse era muito grande, a questão deles era destruir tudo que tinha e ficar com a terra. Quer dizer, as denúncia sempre era feita essa, porque a questão de dizer que não tivesse mais índio, porque já não existia mais índio aí qualquer um podia entrar, o governo podia liberar a terra, fazer todo mundo que quisesse, queria até lotear a terra. Então ficou mal visto, e houve também alguma entrevista através da Rádio Cultura que os Tembé já tinham chegado ao fim. Então não era nada disso. Então a gente foi fazer prá mostrar que a gente existia" (idem).

Neste contexto de criação cultural e tentativa de legitimidade perante os de "fora", é de destacar o papel da antropóloga Sales (8), que contribuiu para fazer valer as práticas de "*resgate cultural*" e fazer-se valer como autoridade legítima para falar da cultura e o "problema dos Tembé". Em outras situações ou eventos em que os Tembé são foco de

atenção da imprensa, por exemplo em diversas situações de conflito entre "invasores" e Tembé registradas nos últimos anos por diferentes setores da imprensa de Belém, Noêmia é convidada como antropóloga que trabalha e conhece a vida do grupo para responder e "informar" à "opinião pública" sobre a "problemática dos Tembé". Destacamos também entre suas contribuições a elaboração de materiais sobre "parentesco", ou construção de genealogias dos "antepassados". Complementando estas informações, Pedro nos comenta surpreendido pelo conhecimento de Noêmia sobre "a nossa parenteça melhor do que a gente" (Pedro, aldeia Tatiua, 1995).

As práticas de "resgate cultural" introduzidas, entre outros por Dilson, agentes do CIMI e antropólogos, como processo de criação e invenção da "autenticidade", acreditamos foram certamente eficazes. Mas o que esta procura também nos revela é a contradição constitutiva do processo de construção da "cultura Tembé": *as coisas do branco* e *as coisas do índio*. Segundo interpretações de uma de suas *lideranças*, foi...

"... a discriminação do SPI, da FUNAI, que tinha muito naquela época, fez que os nossos parentes, os nossos mais velhos foram incapazes de guardar o que era deles e começaram a usar o que era do branco e nós acompanhamos... Foi a discriminação que a gente sofreu que deu força prá a gente ir buscar os nossos materiais que estavam guardados" (Inf. Joca, aldeia P.I., 1995).

Entretanto, como conciliar a crença de uma "cultura índia" (leia-se "autêntica") que implica a idéia de equilíbrio, no amplo sentido da palavra, com a crença de "*índio desacostumado*" (leia-se com "*costumes de branco*"), que pressupõe o "desajuste". Contradição que Dilson e *lideranças* pretenderam o pretendem resolver com a sua proposta

de "*resgate cultural*" estruturado por idéias de "autenticidade", com base na noção de "traços culturais" para pôr fim aos riscos da *mistura* e às *coisas do branco*. Assim justifica Joca a "busca da cultura":

"Os mais novos estava muito acostumado nas coisa do branco, no brega, tinha muita mistura e a gente estava quase acabando. Aquilo que eu lhe falei: o que era nosso estava guardado e a partir do momento que nós tivemos prá usar, tinha que fazer a eles usarem também... Nós tivemos que botar a eles naquele uso que era para eles sentirem, fazer um trabalho de conscientização, principalmente na juventude, nós já conhecia alguma coisa, mas eles não. Então precisava que alguém contasse prá eles alguma coisa. Então foi adotado por nós [refere-se às lideranças] o paradeiro do brega, e fazer as nossa canturias, o 'kaé-kaé', trazer de volta esses materiais que estavam guardados. Então a gente tinha que fazer primeiro um trabalho de conscientização, mostrar prá eles o importante, prá que eles adotassem, e o brega surgir novamente" (Joca, cit.).

Se bem os efeitos destas práticas e idéias que estruturam tiveram um efeito performativo eficaz para o reconhecimento e a crença na *nossa cultura*, assim como nos atributos a ela vinculados, os mais jovens, por exemplo, colocam em questão por que "o tempo todo a gente só pode ir prá o *kaé-kaé*, e não pode ir prá o brega, a gente também gosta do brega, além do mais sempre teve brega, nós tá acostumado com o brega" (Edmilson, aldeia P.I., 1995). Ao perguntar a Kelé sobre *as coisas dos antigos* e *as coisas dos brancos*, nos responde:

"As coisas dos antigos que eu falo é a tradição, a festa do índio, que nós chama 'kaé-kaé', a nossa cultura, as pinturas, o jogo de flecha,

a língua. A língua é o mais importante, porque não adianta você ser brasileiro e não falar a língua brasileira, né? Nós fala português porque fomos desacostumados, mas a nossa língua, a nossa língua é o Tembê (...). Aí, por essa influência, aí o pessoal não querem participar da dança do índio, das coisa que são dele mesmo, gosta do brega, da cachaça, jogar bola, vai prá cidade porque a gente tá acostumado com a sociedade. Agora não é uma coisa tão mal vista porque ela veio de fora prá dentro da aldeia... Mas, é aquilo que eu falei ainda agora porque o pessoal aprenderam, não é que eles façam porque tiraram da cabeça deles prá fazer, porque eles aprenderam. Por exemplo se eles foram lá fora, e acham que dançar lá fora é bom, então eles fazem aqui. De qualquer maneira a gente tem que é usar é um pouquinho de cada coisa, pegando um pouquinho de cada coisa daqui, dali, agora o que não pode esquecer nunca é do que é seu. Só que nós tá numa luta, a gente tava numa luta [refere-se ao período *reorganização-revolução*] e todo esse assunto foi tratado, porque não havia outra saída, a gente tinha que parar de beber, de casar com branco, de fazer brega, nós colocamos uma ordem, se a pessoa bebesse, saísse sem autorização também a gente daria um castigo prá eles... Tudo isso tinha que parar porque a gente tava muito desacostumada, a gente tinha que lembrar as costumes dos antigos, a dança do índio, jogo de flecha, a gente começou a fazer o 'kaé-kaé'... a coisa foi indo, foi indo, foi indo.... Eu acho que foi bem feito o trabalho que a gente tinha de fazer. E agora as coisa melhorou um pouco mais, apesar da área estar invadida, a gente também não pode ficar tudo numa coisa só, por exemplo a gente tem que manear a mão mais um pouco, aí o pessoal começou mais se divertir, porque nós também não podia fazer uma coisa que depois a

gente poderia ser prejudicado. Porque era uma coisa que nós estava fazendo, o antigo costume é fazer voltar novamente uma coisa que a gente já tinha um povo, uma comunidade de um povo jovem, de um povo novo que tinha se desacostumado, então seria difícil de chegar e colocar uma coisa rapidamente. Mas pelo menos a gente começou a fazer um trabalho e funcionou, e mudou um pouco agora porque a coisa fracassou um pouco mais, mas de qualquer maneira está dando prá gente se entender (Kelé, aldeia São Pedro, 1995).

Além das contribuições já mencionadas nas anteriores páginas a respeito do "*resgate cultural*" ou objetivação da "*cultura dos antigos*", cabe lembrar algumas das indicadas nos anteriores capítulos e os trabalhos de socialização desempenhados pelos agentes do CIMI, cujas práticas, por escrito, fixam conceituações relacionadas à "história e vida do grupo". Vejamos as interpretações de Joca sobre estas práticas do CIMI, as quais pensamos podem ajudar a compreender melhor não só parte dos efeitos do papel de Dilson, mas também o dos agentes do CIMI no processo de "*resgate cultural*".

"Porque o CIMI sempre procura fazer, ensinar o índio sempre a cultura, por exemplo agora com esse trabalho das crianças [refere-se ao trabalho das catequistas para a preparação da primeira comunhão], o CIMI fez uma cartilha do povo Tembé, quer dizer, prá ensinar direitinho como é a cultura Tembé (...). A gente reconhece que Dilson ensinou muita coisa da cultura do índio. Naquele tempo, como eu lhe falei, foi importante porque precisava que alguém contasse prá os mais novos como era a cultura dos antigos. Só que ele exagerava. Aí teve que parar. Agora não, agora a gente tá tentando fazer do nosso jeito.

Com o apoio do CIMI, a gente tá tentando fazer as nossa programação. Dentro da nossa programação tamos pensando fazer um calendário nosso, diferente do branco, quer dizer, ele vai ter os dias feriados, mas também vai ter festa da nossa cultura. Por exemplo, tamos pensando colocar os dias prá fazer a brincadeira do 'kaé-kaé' (Joca, aldeia P.I., 1995).

Vimos também que parte dos efeitos do *tempo de união* ou de "*resgate cultural*", com posterioridade à saída de Dilson, foram reveladores para a manifestação do faccionalismo. Pois, embora, por um lado, a oposição dos diferentes agentes se manifestasse de forma latente durante esse período, por outro lado a eficácia da busca da cultura comum trouxe de volta alguns dos antigos problemas ou disputas. Manifestando-se as mesmas, por exemplo, no atraso -segundo a previsão inicial de algumas *lideranças*- na criação da associação e nas relações mantidas pelos Tembé de Guamá com os de Gurupi, assim como também nas contradições ou oposições das diferentes facções, aspectos aos quais nos referiremos com maior detalhe mais adiante.

A Paradoxal Experiência das "*Lideranças*"

Quando anteriormente indicamos que o processo de *reorganização-revolução* revela a objetivação da contradição como sendo constitutiva da cultura e identidade Tembé, é porque o reconhecimento social e a existência da "unidade Tembé" manifestados nesse

processo têm como condição de existência o próprio paradoxo. Paradoxo ao qual contribuiu, entre outros fatores, a experiência das *lideranças* e as práticas de socialização e mobilização das quais são parte e resultado. São precisamente as *lideranças* Tembé que pretendem legitimar-se em se valendo de sua experiência com a *sociedade*, ou *lá fora*, e por conhecerem *a realidade do povo* ou a "autenticidade Tembé", assim como os males que o *não-índio* exerce.

Ou seja, pensamos que o paradoxo está vinculado às diferentes condições de existência de algumas *lideranças* com relação ao grupo. As quais se manifestam neles de forma contraditória quando sentem a necessidade de "*resgate cultural*", pois "no final das contas a cultura é que diz que povo nós somos" e as dificuldades dadas pelos "costumes do branco" (Piná, cit.). Objetivação da *cultura dos antigos* e da *cultura do branco* que é vivenciada, repetimos, como contradição, por exemplo, quando se reconhecem como "índios" mas *misturados*. Contradição que, por sua vez, não resulta fácil de ser explicada, segundo Piná:

"Eu como branco e como índio eu tenho duas culturas e é muito difícil você servir dois deuses, ou você serve um ou outro. E aí quando você está perdendo dos dois [refere-se às "duas culturas"] você não sabe o que faz, termina não sabendo mesmo" (cit.).

O paradoxo da *mistura* revela-se com diferentes atributos em outras interpretações que fazem as *lideranças*. Agora em palavras de Piná: "Hoje, embora a gente queira preservar, a gente não pode esquecer tudo. A gente tem que preservar um pouco da gente e não esquecer aquilo que é do branco" (cit.).

A *mistura*, o *branco* e o *não-índio* também evoca uma mentalidade, uma maneira de ser e pensar adquirida pela herança de "pai" ou "mãe branca" que, apesar das *lideranças* evocarem como uma perda de "força do índio natural" ou "puro" (avaliação negativa), por outro lado ela também se avalia de maneira positiva, ao evocar um tipo de conhecimento ("da sociedade do branco" ou "lá fora") e maneira de pensar, que não implica em perda das qualidades naturais de índio, senão, ao contrário, as reforça pelo fato de que "ele [o *índio típico* ou *verdadeiro*] tem que saber de índio", o qual tem como condição "pensar em fazer alguma coisa prá ajudar o seu povo" (Inf. Kelé, cit.). As representações de *ajudar o seu povo* e *saber de índio* pressupõem uma função e posição diferenciada no grupo dada pelo reconhecimento e a crença, por parte dos membros do grupo, das qualidades atribuídas a Kelé como dirigente. Ou seja, estão em jogo os princípios que definem tanto posições sociais diferenciadas no grupo quanto critérios de "autoridade legítima", a qual vincula um tipo de conhecimento do "original", "o puro", e o conhecimento do "novo" ou "branco". Pressupostos vinculados com a dimensão política da "autoridade", fundamentados numa direção de futuro que implica uma conexão com o passado ou tradição.

Pensamos que as representações de "*resgate cultural*", ou "lembrar o que estava guardado dos antepassados", implicam uma temporalidade ou historicidade, uma idéia de origem histórica, possível de ser criada pelo paradoxo de ser "índio" mas *misturado*. Oposições que são constitutivas da experiência social e individual dos Tembé, principalmente no que diz respeito às *lideranças*, as quais, opondo-se às *coisas do branco*, pretendem definir *que povo somos* aos fins de garantir o território. Neste sentido a *cultura original* é representada como continuidade e a *cultura do branco*, na qual se projeta a primeira, como "descontinuidade". Como de fato o mostram as diferentes práticas do processo de *reorganização-revolução* destinadas a "*resgatar os materiais dos antepassados*".

Isto possibilita que as normas ou práticas realizadas de maneira sistemática entre 1992 e 1994 possam ser atualmente interpretadas por membros do grupo como eventos significativos da "continuidade cultural autenticamente Tembé". O qual, por sua vez, como "hoje está tudo parado: nunca mais teve *kaé-kaé*, tudo vai se esquecer, voltar como era antigamente [antes de Dilson], desde que Dilson foi embora praticamente parou tudo" (Xica, Ituaçu, 1995), deste modo a "existência" de tais práticas permite introduzir um "novo" critério de diferenciação entre os membros do grupo ou famílias: "Os meus parentes de lá prá cima não gostam das coisas do índio, eles não gostam de falar na língua, não gostam de fazer o 'kaé-kaé', só gostam das coisas do 'caraiu'" (Félix, aldeia Jacaré, 1995). A conceituação de "parentes de lá prá cima" inclui os membros das aldeias São Pedro, Tauari, Itaputire e Frásqueira, anteriormente incluídos na classificação da aldeia Tauari e São Pedro (ver anexo 4).

Por exemplo, o *kaé-kaé* se realiza atualmente apenas em ocasiões esporádicas e nunca reunindo todas as aldeias. Os membros da aldeia P.I. e das aldeias Pirá e Jacaré são aqueles que mais fazem questão de fazer valer a "tradição". Estas situações devem também ser vinculadas a outras "determinações" sociais do processo de objetivação da *cultura dos antigos*. Por exemplo, *a nossa tradição* pode pressupor, para algumas das famílias e em determinados contextos, um "retorno" aos valores familiares e um maior controle por parte dos pais com os seus filhos. Pois "fazer o *kaé-kaé*" ou outras práticas culturais pode contribuir para os seus filhos não irem ao *brega* ou *festa do branco*, onde "só dá confusão". Em palavras de Raimunda:

"É importante o resgate da nossa tradição porque os jovens deixam de ir ao brega, sair lá prá rua [fora da reserva ou fora do âmbito de residência familiar]. Aí ninguém sabe o que pode acontecer com eles. Às vez dá confusão, briga (...). Com a brincadeira nossa já é

melhor. Eles [os filhos e jovens] ficam com a gente. Às noites, muitas das vezes nós faz a brincadeira, só nós [refere-se à unidade familiar, pais e filhos]. Aí o Aderval [seu filho] canta as canturias" (Raimunda, aldeia P.I., 1995).

Durante minha última experiência de campo nas diferentes aldeias (outubro-novembro de 1995) tive a oportunidade de participar deste ritual nas aldeias P.I. e Pirá. Ao chegar a esta última aldeia, Dona Ilda reuniu seus parentes ("os meus") para cantar o "kaé-kaé prá Sara ver". Neste contexto, eu sou representada tanto como uma "pessoa de fora que gosta dos índios", quanto, também, como "alguém que está conhecendo a vida deles".

No dia seguinte, Dona Ilda, além de me transmitir o sentimento de emoção que ela teve por haver realizado o *kaé-kaé* (através do qual ela sente que "os meus" reafirmam seus sentimentos e vínculos com ela), também se mostrou interessada em saber se durante a minha permanência nas outras aldeias, "lá prá cima", cantaram o *kaé-kaé* ou se "interessavam pela nossa cultura". Ao responder que somente presenciei o *kaé-kaé* no P.I. e nas outras aldeias não, Dona Ilda mostrava uma mistura de sentimentos, por um lado preocupação e por outro alegria, por que "os meus fazem o que é nosso" (ver anexo 7).

**A autenticidade dos "Tembé de Gurupi"
como a "verdadeira autenticidade"**

Se bem cabe destacar que os Temb  de Gurupi parecem ter atuado como referência nas práticas de "resgate" ou "autenticidade cultural" no imaginário (9) dos Temb  de Guamá, pensamos que essas práticas criaram suas próprias particularidades que correspondem   consolida o do contexto em que se desenvolvem. Além disso, entre os fatores que contribuem para a *busca da cultura comum*, destacam-se as práticas diferenciadas de diversos agentes de *fora*, no caso de Guamá, e como exemplos fundamentais destas práticas, as de Dilson e os agentes do CIMI (10).

Consideramos que a atua o dos agentes do  rgo indigenista no P.I. Pedro Dantas (hoje Canindé) contribuiu e contribui na disputa pela "autenticidade" da "cultura Temb " entre os Temb  de Gurupi e de Guamá. Embora as inten es do  rgo indigenista ao criar a reserva pudessem ser as mesmas ("civilizar"), supostamente suas práticas tiveram que se adaptar a "realidades diferentes".

As pretensas inten es de se criarem "trabalhadores agrícolas" talvez se apresentaram mais favoráveis para a administra o do P.I. Temb  (Guamá) e não tanto no P.I. Pedro Dantas, cuja "popula o  ndia", segundo as representa es oficiais, reunia maiores graus de "autenticidade" (mantinham a *língua*, entre outros critérios de defini o cultural). Enquanto os "Temb  de Guamá" eram considerados como "*aculturados*" e "*remanescentes*", ou seja, com a quase total perda dos traços raciais e culturais representativos de "autenticidade" ou "pureza".   assim como são percebidos em geral ambos grupos, tanto pelos agentes do  rgo e outros atores quanto pelos próprios Temb  de Gurupi e de Guamá, reforçando a "legitimidade das tradi es culturais" dos primeiros, ao serem reconhecidos como os "verdadeiros intérpretes e guardi es da tradi o".

No contexto da "reorientação" das práticas indigenistas acontecida durante a administração de Frederico Miranda destacamos que existiu uma política direcionada a unificar ambos grupos Tembé, fundamentalmente para "solucionar os problemas da terra". Porém, por regra geral, e não apenas por responsabilidade ou influência dos agentes da FUNAI, esta unidade era procurada mais em termos formais do que efetivamente se desenvolviam práticas de ação ou de mobilização conjunta destinadas à unificação dos grupos Tembé.

Neste sentido, também queremos destacar que durante os últimos anos, especialmente durante o denominado processo de *reorganização-revolução*, os Tembé de Guamá, sobretudo algumas das suas *lideranças*, dedicaram esforços para conseguir a *união com os parentes de Gurupi*. Isto, com o propósito de unificar esforços para resolver os problemas da reserva, especialmente das "*invasões*" e, como vimos acima, conseguir sua participação para que aqueles lhes ensinassem as práticas culturais "autênticas".

É especialmente nestas situações de "invasão do território" que as alianças entre os diferentes membros Tembé de Gurupi e de Guamá se processam em termos de linguagem de parentesco, unificando os dois grupos com as idéias de solidariedade. O qual, entre outros aspectos, revela como as pessoas se movem do social ao cultural. Não queremos dizer com isto que o reconhecimento pelos "Tembé de Guamá" dos "Tembé de Gurupi" como *parentes* signifique considerá-los dentro de seu sentimento "de unidade familiar". Posto que, pensamos, a simultaneidade de sentimentos pode variar segundo as situações, principalmente quando referem ao "dever" solidário de defesa do "seu território" ou "seus territórios".

O aprendizado tem, supostamente, seus efeitos particulares, e o que foi iniciado como uma tentativa de unificação cultural particular não sabemos que trajeto deverá seguir. Pois a "autenticidade", uma vez reconhecida pelos diversos agentes em jogo, pode possibilitar a "criação" de mais "autenticidades culturais ou sociais". Neste contexto os Tembé de Gurupi não só não reconhecem os de "Guamá" como fazendo parte da fronteira do grupo, senão que inclusive lhes atribuem os estereótipos e estigmas que estruturam as representações de "misturados" ou "aculturados".

As estratégias da luta pela institucionalização e o reconhecimento político não pressupõem uma tendência à unificação formal dos dois grupos Tembé. Isto se manifestou recentemente, por exemplo, com a criação de diferentes entidades jurídicas de representação. Enquanto os Tembé de Gurupi, junto aos Timbira e algumas aldeias Kaapor (11), criaram uma única "associação indígena", os Tembé de Guamá iniciaram, em 1994, a constituição da **Associação do Grupo Tembé do Alto Rio Guamá (AGTARGMA)**. A inclusão das iniciais finais **-GMA-**, responde, segundo o coordenador financeiro da associação, à sua vontade de reafirmarem sua especificidade, isto é, para não serem confundidos com os Tembé de Gurupi **-G-** (Inf. Geja, aldeia Tauari, 1995).

A tentativa de marcar as fronteiras por meio de uma representação social institucionalizada revela também parte das oposições constitutivas do processo de relações diferenciadas criado em torno dos Tembé de Guamá e os Tembé de Gurupi. A criação da associação dos Tembé de Gurupi parece estar vinculada às relações com os agentes do órgão. O processo para a formalização da mesma é posterior ao dos Tembé de Guamá e se contextualiza no marco das especificidades culturais postas em relação com os Tembé de Guamá. Igualmente, inclui estratégias dirigidas a conseguir recursos para a solução do "problema da terra" e outros aspectos da realidade social do grupo. Segundo agentes da FUNAI, assessores neste processo, as limitações de competência do órgão em relação ao

apoio aos grupos indígenas leva os mesmos a buscarem outras vias de solução para os seus problemas (Inf. Chico Potiguara, chefe do P.I. Canindé, Belém, 1995).

Complementando estas interpretações, Joca nos comenta que as intenções de criar uma associação diferenciada responde à percepção das diferenças culturais de um e outro grupo e, especialmente, porque "a cabeça dos nossos parentes do Gurupi está muito influenciada pela FUNAI".

Mencionamos acima que em algumas situações de conflito relacionadas às "invasões" a tendência dos dois grupos é a de manifestarem socialmente sua "unificação cultural". À continuação salientamos dois acontecimentos que fazem referência às práticas de aliança que se manifestaram nos últimos meses, o primeiro em janeiro de 1996 e o segundo em junho do mesmo ano. Embora com estratégias de ação e resultados diferentes, seu objetivo parecia ser o mesmo: "retirar os invasores". O primeiro deles, contextualizado na aldeia P.I. Canindé, contou com a participação de outros grupos indígenas (Kaapor, Guajajara e Timbira), e teve como objetivo pressionar as autoridades, especialmente o presidente da FUNAI, para encontrar uma solução a este problema. Foram tomados como reféns agentes da FUNAI de Belém e, como condição para a sua libertação, exigiu-se a presença e negociação direta com o presidente da FUNAI. Como resultado das posteriores negociações entre *lideranças* indígenas e agentes do órgão indigenista foi instituída uma seção especial na FUNAI de Belém, em conexão direta com Brasília, para viabilizar as possíveis estratégias a serem levadas a cabo a fim de expulsar os "invasores da reserva".

Ao persistir o problema sem que se vislumbrasse sua solução, em junho foi realizada uma nova ação para expulsar os "invasores" situados nas proximidades das aldeias de Guamá, realizando-se uma "missão conjunta" da qual participaram alguns Tembé de Guamá e de Gurupi, assim como alguns Kaapor, contando com a colaboração dos atuais *chefes* dos dois *postos*, Chico Potiguara e Dilson Cavalcante. A ação acabou com a retenção

no *povoado* Pau de Remo, situado dentro da reserva, pelos "invasores", dos índios e agentes do órgão indigenista que participaram da mesma. Índios e agentes foram utilizados como reféns pelos *colonos* para estes pressionarem nas negociações. Efetuadas em Belém, participaram delas agentes da FUNAI e da Polícia Federal, representantes do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) e dos *colonos*. Entre os acordos alcançados nessas negociações que concluíram com a libertação dos reféns destacamos o "direito" dos *colonos* a permanecerem na RIARG enquanto se conseguir terra para o seu "deslocamento", sendo também aprovado que os *colonos* fiscalizariam e impediriam a entrada na reserva de outros "invasores", sejam estes *posseiros* ou *madeireiros*. Cabe mencionar também que durante esses dias em que os índios estavam retidos no *povoado*, os meios de comunicação de massas de Belém deram ampla cobertura a estes acontecimentos, entre eles **O Liberal**, jornal que numa de suas notas questionava a "autenticidade índia dos Tembé", valendo-se das fotos publicadas dos reféns, através das idéias de mistura racial.

Nosso interesse em destacar estes eventos responde ao objetivo de observar algumas das implicações da luta pelos "direitos" sobre a construção cultural. Por um lado, a luta pelos direitos favoreceu a criação de vínculos de solidariedade entre os Tembé de Gurupi e de Guamá. A particular relação entre cultura e política que se depreende das idéias de solidariedade estimulou também um papel mais ativo por parte de diferentes *lideranças* em fazerem valer socialmente a delimitação de suas fronteiras e critérios culturais, mas também ensejou uma disputa entre estes agentes pela definição desses limites e critérios. Vemos assim que intenções e efeitos tendem a não coincidir, pois o que pretende ser um projeto comum nos revela também novas fragmentações da realidade social e uma tendência à formalização e institucionalização das práticas mediante as quais pretendem fazer-se valer socialmente.

Para concluir nosso trabalho decidimos reproduzir parte das entrevistas realizadas com duas dos *lideranças* Tembé de Guamá: Kelé e Piná. Consideramos suas palavras como

exemplos paradigmáticos do processo de "construção cultural", ao refletirem, entre outras coisas, a contradição da *cultura dos antigos* e a *cultura dos brancos*, que se manifesta como oposição constitutiva no reconhecimento do fato de ser "índio" mas *misturado*, refletindo também a criação da "tradição" e do "novo" enquanto representações da "autenticidade dos Tembé de Guamá". Sem pretender afirmar que tais idéias de "autenticidade" não sejam questionadas "internamente" ou pelos de "fora", seja durante o processo de *reorganização-revolução* ou no atualmente denominado, por algumas *lideranças* do grupo, "nosso regime".

Entrevista a Kelé

P: O que quer dizer quando você fala que o Tembê é índio misturado?

R: Bem, o Tembê ele é misturado, é mestiço, porque já teve muita mistura, porque no tempo do SPI a mistura não foi, quer dizer, os próprios índios que fizeram, quem fez a mistura dos índios com os brancos foi o SPI, na época que 1945 que trouxe o pessoal de fora prá trabalhar, quer dizer colocou gente de fora prá trabalhar no meio dos índio, aí já começou casar com os índios.

P: Mas o que significa essa mistura?

R: Quer dizer que ele é índio agora que ele já fica, por exemplo ele já não é o índio puro, ele já perdeu a força, ele já não tem aquela força como se fosse o índio mesmo natural. O índio misturado ele já muda o pensamento do índio puro.

P: Como assim?

R: Bem, quando às vezes ele pensa para o bem é bom, mas às vezes quando ele pensa só prá fazer errado, aí a coisa muda porque ele já tinha outro pensamento, ele já tem mais conhecimento com a sociedade, já é mais envolvente com a sociedade e esquece o povo dele. Agora, quando ele pensa realmente que ele vive numa comunidade indígena, ele tem que saber de índio. E outra coisa porque de acordo com a sociedade as coisas mudam. O

peçoal está vendo as coisa tudo mudando, aí é difícil você colocar seu povo no costume que era antigamente. O peçoal vai prá cidade, vê como é que as coisas são, aí vai querer usar também, aí fica difícil de controlar, principalmente a gente aqui entre quatro municípios aqui cercado.

P: Mas isso significa que deixa de ser índio?

R: Não, não deixa de ser mais índio não [responde rápido]. Não deixa de ser mais índio quando começa a fazer o que não deve, viver só na cidade, eles começam a viver só na festa do branco, beber cachaça, aí vão perdendo o valor, aquele equilíbrio. E muitas vezes não, nem porque ele quer, é porque está vendo tudo que está acontecendo dentro da sociedade [refere-se à sociedade brasileira]. Aí vai pegando aquele mesmo costume. Então fica difícil controlar porque os mais velhos, os mais velhos não fazem... As vezes os mais velho fica...e os mais novos já são de outra turma. Por exemplo o nosso tempo já é mais difícil de acontecer porque a gente se criou num padrão diferente.

P: Retornando à questão que a gente estava falando sobre o que é que faz ser índio Tembê, segundo você se ele deixa de viver na comunidade e vive só na cidade, fazendo o que não deve, pegando o costume do branco, já não é mais índio?

R: Não, não, o índio só deixa de ser índio mesmo depois que ele morrer (...). Índio é uma coisa que não pode deixar de ser, porque se a gente nasce, já nasceu índio, não pode deixar de ser nunca, né? Sempre a gente pode mudar as características nossas, a gente pode não falar mais a nossa língua, pode ser bebedor, fazer o que quer, pode não usar mais nada dos costumes dos antigos mas deixar de ser índio, nunca deixa. Sempre nós é índio. Até porque nós mora na aldeia, mora na comunidade indígena"

Entrevista a Piná

P: O que você quer dizer quando falou que os Tembé são índio mas também misturado?

R: Não, eu falo assim, não falo com orgulho, eu falo mais com a realidade, porque é dizer assim: uma verdade é a realidade. Isso que é a realidade. Eu sou índio Tembé, mas tem uma parte branca por parte da minha mãe que é branca. Até o fato de ter essa mistura branca, ela muda o raciocínio da pessoa, até como pensar, né? Porque nós índio temos a nossa cabeça, a nossa forma de trabalhar, agora o branco tem outra cultura, isso aí complica as coisas. Então eu acho que quando eu digo esse lado branco, eu também não fico triste. Só que o meu lado índio está mais ignorado do que o branco ...

P: Me fala mas a respeito disso, desses teus dois lados?

R: O lado branco está mais forte até pelo costume, a maneira como eu vivi até hoje, né? Está muito mais forte porque eu mesmo como índio, eu não convivia como índio, convivia como branco. Olha, por exemplo eu sou Tembé, tenho 30 anos de ser índio Tembé e me orgulho disso, mas a minha convivência tem festa do branco, tem futebol, tem cachaça, tem comprar remédio lá fora, ensinaram a língua totalmente diferente da minha. Não é questão de consciência, é questão de costume, foi tão grande, nós ‘entrosamos’ tanto naquele costume... e a mistura do índio com o branco traz isso porque, está entendendo?, mais ou menos porque, quer dizer, tem um lado do índio por exemplo que se faz um kaé-kaé aí, se você faz duas horas de kaé-kaé dá muita gente, mas se você faz uma noite de kaé-kaé não dá, de duas horas em diante não dá mais ninguém porque ele começa a cansar, até

pelo costume, ele não tem mais aquele costume... Mas se você faz um brega, uma festa do branco, aí todo mundo agüenta a noite toda porque aquilo é costume dele. A gente vê então que a festa do branco foi prejudicial por essa parte, fez que a gente esquecesse aquilo que era da gente, quer dizer, não esquecer mas não mais assegurar mais aquilo que é da gente.

P: Então isso aí tem alguma coisa a ver com ser mais ou menos índio ou deixar de ser índio?

R: Não, a mistura nem olha quase mais pela... porque índio não é cara, o índio é sangue mesmo, é sangue. Então a mistura, o branco pode a gente mudar muita coisa, mas é sangue, é um tipo só, é um povo.

P: Sim, mas antes você falou que muda o pensamento, a maneira de pensar, o raciocínio, e até a cultura?

R: Pois é, como eu te falei a gente tem dois lados e o meu lado índio está mais ignorado e o lado branco está mais acostumado. Por isso que fica difícil, é realidade. Mas a gente tem vontade, tem a vontade da preservação, só que a gente não pode esquecer tudo. A gente tem que preservar um pouco da gente e não esquecer aquilo que é do branco, porque a gente não tem como se virar. Se fosse lhe dizer assim: 'Eu sou um índio que eu tenho uma parte branca'... Isso quer dizer que eu tenho uma perda de cultura ou uma cultura diferente daquela que é minha mesmo? Eu sou índio e tenho orgulho disso porque a gente sabe que o branco tem uma cultura. Você tem uma cultura, todo mundo tem uma cultura e é exatamente a cultura que diz o que você é porque você é índio, você é aquilo outro. E eu como índio tenho dois culturas e é muito difícil você servir dois deuses. Ou você serve um ou outro. E quando você tá pendente dos dois, você não sabe o que faz, termina não sabendo mesmo, e aí é dois cabeças, dois cabeças. E a gente não sabe nem como explicar

muito porque isso aqui é muito complicado, ter dois partes né? É mais fácil ter uma do que dois, ou de branco ou de índio (...). Só que afinal de contas nós temos que ter uma cultura prá que a gente diga que povo nós somos. E se a gente, a nossa cultura tá, tá mais da maneira do branco, diz que é aculturado, então evidentemente que nós somos brancos. Assim dentro da mente dos próprios brancos passam isso prá gente. E nós índio não, nós índio toma cachaça, faz brega, faz aquilo outro mas nós somos índio Tembé. Mas o branco disse 'Não!, vocês não são índios Tembé se vocês não falam a língua, vocês não dançam, vocês tomam cachaça, vocês casam com branco então vocês não são índios'".

P: E qual seria então essa cultura?

R: Nós sabe coisas que eles não [refere-se aos "brancos"]. Nós vive uma vida bastante diferente da vida deles. Tanto prova isso aí que até na maneira de trabalhar, chegou muitas das vez o chefe dizia: 'Olha vocês têm que botar 10, 12 tarefas de roça ... a liderança tem que botar mais roça de que...' e os índios não conseguiam fazer isso. Dentro da sociedade do branco, você vê que têm pessoas que trabalham com 10 ou mais tarefas. Uma pessoa trabalha com 10 tarefas de roça. E dentro do índio, aqui pelo menos dos Tembé, você ainda não viu um conseguir fazer isso, uma pessoa, porque ele não tem aquele costume, não é aquela maneira de viver dele. Mas também nós *lideranças* nova começamos perceber que a gente tinha prejuízo na cultura"

P: E que cultura é essa que você refere?

R: A cultura que eu falo é... quer dizer, dentro da nossa luta de resgate cultural, o significado dentro da luta de resgate cultural, na luta que nós tinha na questão da terra, era a maneira daquelas conversas que eles diziam que não existia índio no Guamá, que ele diziam: 'Olha, vocês não são índio porque não falam mais a língua, porque não dançam,

não se pintam, não faz... como é que vocês querem ocupar um monte de terra?’ E nós mostramos prá eles que a gente sabia cantar, que a gente sabia dançar, que a gente sabia se pintar, que a gente flechava. E outra coisa, porque a gente percebeu também que quem teve grande culpa disso aí foi o SPI naquela época, depois a FUNAI que assumiu até pelo trabalho, porque não vivia de roça, não vivia de plantação. O índio era mais de caça e pesca. E isso aí [refere-se a atividade da roça] já tomava muito tempo do índio. O índio já não jogava mais flecha, não sentava mais a noite prá conversar sobre o próprio índio, prá contar a sua história, porque no fim da tarde estava cansado do trabalho. Com a implantação da escola, né? Ajudou também a incentivar muito a língua portuguesa e a perda da nossa própria língua. A escola prá nós é muito importante, mas a maneira como ela foi implantada, que foi uma maneira, assim, muito prejudicial porque ela foi implantada num conhecimento diretamente no português. Não foi um conhecimento assim: ‘Não, nós vamos conhecer a questão dos brancos mas dentro da nossa língua, dentro da nossa questão, dentro de nós, né?’. Aí, dentro da nossa luta de resgate cultural que falei prá você, no momento que chegou, isso aí foi muito importante, foi uma coisa muito boa acontecer, por exemplo casamento com branco não se faz, ter tradição cultural, dançar, falar a língua. A gente viu que era importante porque fazia parte da nossa cultura. Mas, por mais importante que era, o mais importante era que os nossos parentes soubessem a importância daquilo. E os índios não tinham aquela importância, sabia que era bom mas porque foi uma coisa implantada pelo branco (refere a Dilson) chegou e diz: ‘Olha vocês não são índios, então tem que se comportar como índio, não pode... a gente vai fazer isso’. Mas muitos ficavam se perguntando, a gente era muito discriminado, cantava, ‘por que cantar essas músicas que a gente não entende, porque não dançar brega?’ (...). Então quando eu falei prá você a coisa da mistura das duas culturas, da maneira de como a gente conviveu 30 anos naquela língua, naquele costume do branco, mas foi importante, foi um passo, foi um passo muito importante, mas como não houve a conscientização uma coisa do próprio índio, hoje

voltou. A gente tá mais diferente, tá mais um pouco... mas voltou de qualquer forma. E está dando um pouco de dificuldade prá gente resolver isso".

NOTAS

NOTAS INTRODUÇÃO

(1) A respeito das implicações do exercício da tutela pelo Estado brasileiro com os grupos indígenas, ver, por exemplo, o estudo de Oliveira Filho sobre o grupo indígena Ticuna, que habita o Alto Solimões (Oliveira Filho, 1988).

(2) Usamos o termo objetivação no sentido em que Handler o interpreta. O autor, fundamentando-se na idéia de Bernard Cohn (s/d) de cultura como dentro de uma "coisa", toma a noção de cultura como coisa: "... a natural object or entity made up of objects and entities ('traits') (Handler, 1988: 14). Segundo a noção de senso comum ocidental acerca das coisas, acredita-se que uma coisa existe objetivamente no mundo real ou natural, que apresenta suas não ambíguas substâncias aos humanos, os quais podem apreender a coisa como verdadeira. Neste sentido, Handler pensa que é possível conhecer quando começam e acabam as coisas, assim como aquilo que lhes pertence como parte ou propriedade. Ou seja, seria possível conhecer os fatos objetivos que distinguem umas coisas de outras (idem). Para uma melhor compreensão do conceito de objetivação, ver as pp. 14, 16 e 52-80 do trabalho de Handler que mencionamos anteriormente, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (1988); ver também do mesmo autor, "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec" (1984), especialmente as páginas 25 e 55-71.

(3) Para realizar este tipo de reflexões nos apoiamos no estudo de Mauss, "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" (1974: 45); no trabalho de Pollak, *L'Expérience Concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale* (1990:7-23); e também no de Neiburg, "O 17 de outubro na Argentina" (1992:70-89).

(4) Smith (1993), para compreender o fenômeno de construção da nação pelos nacionalistas e observar as continuidades e descontinuidades da nação como grupo social, mostra como a oposição entre tradição e moderno é uma oposição constitutiva do fenômeno nação. Assim, tradição e moderno são tomados por este autor como categorias nativas, as quais, enquanto construções igualmente culturais, são "invenções" úteis para consagrar o que seja uma construção. As reflexões de Smith apontam também para pensar as continuidades e/ou descontinuidades das "etnias" dentro do fenômeno Estado-Nação. Ver, a esse respeito, entre outros autores, o livro organizado por Hobsbawm e Ranger, *A Invenção das Tradições* (1984).

(5) O conceito de autenticidade é utilizado no sentido trabalhado por Peterson, ver "La fabrication de l'authenticité: le country music" (1992:3-20). Peterson, fazendo uma análise do processo de transformação da música **country** em gênero comercial, analisa os processos de invenção cultural e aspectos relacionados à invenção do passado, os quais

implicam noções de "autenticidade" para a sua legitimação. Também a respeito do conceito de autenticidade, ver Sapir, "Cultures authentiques et cultures inauthentiques" (1967: 325-358); Handler, op.cit. (1984); Boltanski, *Les cadres, la formation d` un groupe social* (1982, especialmente pp.7-59 e 463-503); Lebovics, "Assimilation ou respect des différences? A colonisation au Vietnam, 1920-1930" (1991: 23-43).

(6) Ver, a esse respeito, Bourdieu, "A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região" (1989: 107-132) e "La force de la représentation" (1982: 135-148). As lutas de classificação também pertencem ao domínio da ciência, os científicos sociais participam das lutas de classificação consciente o inconscientemente. Os vínculos entre os científicos sociais e os movimentos nacionais o étnicos são aspectos que diferentes autores têm destacado, entre eles, Smith, *The Ethnic Origins of Nation* (1993); Hobsbawm, "A Invenção em Massa de Tradições: Europa, 1879 a 1914", em Hobsbawm & Ranger, op.cit.; Handler, op.cit. (1988); Lebovics, op.cit.

(7) Destacamos neste sentido as audazes argumentações que Handler levanta sobre os obstáculos e implicações de "autenticidade" nas proposições dos antropólogos ao intentarem compreender as interpretações ou práticas "nativas" e/ou as dos líderes, quando "buscam" ou pretendem manter uma "cultura autêntica". Isto é, o que os líderes definem como "nossa cultura", é o mesmo que o antropólogo pretende conceituar. Dificuldades que se vinculam à idéia de tentar explicar os conceitos nativos sobre cultura em termos de uma noção de cultura (Handler,1988:15,25).

(8) Ver, com relação aos procedimentos legais para poder realizar pesquisa nas reservas indígenas, Oliveira Filho, "Notas sobre a Normatização da Autorização de Pesquisa Etnológica". O autor analisa a portaria nº 745, de 06.07.88 da presidência da FUNAI sobre as normas para o ingresso nas áreas indígenas e suas implicações com as pesquisas dos antropólogos.

(9) Seguindo esta linha de argumentação, cabe destacar que o trabalho de campo realizado nas aldeias de Guamá, durante os meses de outubro a dezembro de 1995, envolveu um processo de negociações prévio ao prosseguimento da pesquisa que teve como uma de suas condições dar "assessoria" e *apoiar a luta do povo Tembé*. Diferentes exigências foram realizadas nos meses finais do trabalho de campo e durante o processo de análise de dados e elaboração final da tese, as quais foram sempre justificadas em função das prévias negociações, onde eu explicara as minhas limitações, derivadas da obrigação de concluir, num determinado tempo, a pesquisa. Uma análise sobre os vínculos ou "obrigações" da relação pesquisador/pesquisado escapou dos limites de nosso trabalho. A respeito dessa relação, foram de grande utilidade para nós alguns dos cursos impartidos no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional, especialmente o curso oferecido em 1994 pela professora Ligia Sigaud, *Teoria da Ideologia e da Cultura*, no qual, como trabalho final de curso, entregamos um texto no qual destacávamos nossa experiência de pesquisa e relação com os Tembé. Aspectos que pensamos aprofundar em futuras pesquisas.

(10) Os resultados da pesquisa realizada entre 1989 e 1991 foram resumidos em dois relatórios dirigidos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

(CNPq). Durante o período 1992-1993, foi apresentado o relatório *Os Tembés de Guamá na Reserva Indígena Alto Rio Guamá*, trabalho vinculado às atividades desenvolvidas dentro do projeto **Fronteiras em Expansão: O Estado e os Grupos Indígenas**, sob a orientação do professor João Pacheco de Oliveira Filho, vinculado ao **Projeto de Terras Indígenas**.

(11) Durante o primeiro semestre de 1996 consultamos nos arquivos da FUNAI de Belém a documentação referida à RIARG e aos Tembés, elaborada pelos agentes do órgão indigenista durante o período do SPI. Não foi possível consultar a documentação elaborada pelos funcionários da FUNAI no período mais recente pelo fato de ela estar sendo catalogada e o prédio onde se guarda a mesma encontra-se em reformas. Cabe ressaltar que existe um vazio na documentação administrativa no que diz respeito ao período compreendido entre os anos 70 e parte dos 80. Segundo funcionários da Administração Regional de Belém, isso foi provocado pela escassa infra-estrutura existente com vistas à conservação da mesma e, ao ser exposta às influências do meio ambiente, umidade, chuvas e insetos, estas acabaram por destruir grande parte dela.

NOTAS CAPÍTULO I

(1) Ver Souza Lima (1989: 141-182) para uma análise sociológica das possíveis implicações da relação "terra / índio" no regulamento do **Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Rurais**, assim como a análise de posteriores decretos relacionados à sistematização e definição de "terra indígena". Em seu estudo, Souza Lima assinala a conexão entre a criação do conceito "reserva indígena" e a transformação de índios em pequenos produtores agrícolas, da qual esse conceito fornece o fundamento.

(2) Como categoria jurídica, "terra indígena" entra em vigor com o Decreto Presidencial assinado por José Sarney, de número 94.946, do 23-09-1987, regulando o item I do art.17 da lei 6.001/1973, em seu art.1º, item II. Segundo o artigo 17 da lei 6.001 existem três tipos de "terra indígena": a) as áreas de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas; b) as áreas reservadas; c) as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas a que referem os artigos 4, IV, e 198 da Constituição de 1988. Ao primeiro tipo corresponderia um pleno direito dos índios sobre a propriedade. A RIARG como estatuto jurídico de "terra indígena" é classificada dentro do segundo tipo que, ao igual que o terceiro, se constitui como bem inalienável da União, sendo resguardados aos grupos indígenas o direito à posse permanente e usufruto exclusivo dos recursos naturais da área onde habitam, mas não o pleno direito à propriedade (Lei 6.001, art. 32 e 22). Concretizada e formalizada, a "terra indígena" é incorporada às práticas administrativas do órgão indigenista FUNAI, exigindo-se como condição um processo burocrático para a sua regulamentação. A burocratização do processo administrativo para a demarcação e regulamentação oficial das terras indígenas institui-se por meio do Decreto nº 76.999 do 08-01-1976, sendo que vários decretos foram

publicados posteriormente com a finalidade de definir os procedimentos legais do processo de demarcação.

(3) A literatura a respeito deste tipo de relações de reciprocidade é diversa. Para uma síntese da literatura antropológica produzida nas décadas de 60 e 70 acerca de relações morais ou de contrato implícito, segundo combinações e graus de complexidade, ver Landé, "Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism" (1977), especialmente as páginas xiii-xxxvii. Cabe destacar que esta literatura faz menção à construção de tipologias a partir das quais se pretende compreender as relações interpessoais segundo graus de complexidade. Mauss (1974), em sua análise sobre as relações de obrigação de dar, receber e retribuir, mostra como a generosidade (altruísmo) como um valor moral pode esconder diferenças sociais, pois os que têm condições para ser os constantes doadores, ou ser generosos, são aqueles cuja autoridade moral descansa nessa ética altruísta. Ampliando o enfoque de Mauss, Bourdieu (1980 (a): 167-189); e 1994: 3-12) introduz nestas relações a noção de tempo, com a finalidade de compreender em perspectiva (tempo) a construção do "jogo" de relações que se estabelecem a partir do momento em que se entra a fazer parte do "jogo". Na mesma linha de argumentação, mas usando o conceito de "arena social", Moore (1986, especialmente pp. 298-305) analisa o processo de construção dos princípios de legitimidade que fundamentam os "direitos" e "obrigações" no controle e regulação da vida social. Deste modo, reflete a trama de relações sociais de "dependência mútua" e "vulnerabilidade mútua" que se estabelecem com as vinculações criadas entre os que fazem parte de uma mesma arena social.

(4) Ver Bourdieu (1980, (b): 210) a respeito da constituição da "autoridade política" e da reconversão do capital econômico em capital simbólico, que produz relações de dependência econômica fundadas em (ainda que dissimuladas sob) relações morais ou em termos de contrato implícito.

(5) Procedimento exigido segundo o "regulamento das Terras do Estado do Pará", dispositivo que atribui o controle e definição das "terras devolutas" ao governo do Estado do Pará; Decreto nº 1044 de 19-08-1933 e com alterações do Decreto nº 229 de 19-02-1945.

(6) O termo "pacificação" refere-se a uma categoria usada pelos agentes do órgão para definir as técnicas de "nacionalização" com as "tribos arredias ou hostis", com o fim de "localizá-las" e favorecer as condições de "adaptação". Estes trabalhos são executados através das "unidades" ou **Postos de Atração, Vigilância e Pacificação**. O **Posto de Assistência, Nacionalização e Educação** seria a "unidade" que complementaria os trabalhos de socialização, entre estes a "lavoura" e a "nacionalização". Sendo os dois postos vinculados a um momento da vida do SPI, as décadas de 30 e 40 principalmente, o primeiro continuou como modalidade de atuação durante as práticas do novo órgão indigenista (FUNAI) levadas a cabo com os grupos "isolados o arredios", enquanto o segundo passou a ser denominado Posto Indígena. Para uma análise sobre estes aspectos, ver Lima, "Militares Índios e Fronteiras Políticas" (s/d); para uma análise detalhada sobre as "as pacificações", ver do mesmo autor as páginas 104 a 167 de sua tese de doutorado, *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar e Indianidade no Brasil* (1992).

(7) Relatório Geral dos Postos Indígenas Maracassumé, Pedro Dantas, Felipe Camarão e Gonçalves Dias no ano de 1935, apresentado ao Inspetor Regional do Trabalho do Maranhão por Raimundo Nonato Maia, encarregado do Posto Indígena Maracassumé (Arquivo Central do Museu do Índio).

(8) A denominação Tembé é utilizada oficialmente para classificar outros dois grupos, além dos Tembé de Guamá e Gurupi, localizados no município de Tome-Açu (Pará) e na Colônia Indígena Tembé na Área Indígena Ture-Mariquita. O origem e significado do nome Tembé não se conhece com exatidão. Segundo Boudin, *timbib* significa *nariz chato* (1978: 253), termo que parece estar vinculado à denominação atribuída pelos *regatões* em seus contatos e transações comerciais com os índios.

(9) A documentação administrativa a respeito das atividades do posto refere a Relatórios dos Inspetores, Balanços de Contas, Folhas de Pagamento, Relatórios do Auxiliar do Posto. Os Relatórios dos Inspetores do SPI são os documentos que melhor detalham as atividades desenvolvidas no P.I. Tembé entre 1945 e 1950.

(10) Em 1991, ano em que foi realizada a entrevista, Arnaud trabalhava como "Investigador Especial" do Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém).

(11) Luisa fez parte daqueles "civilizados da região" requeridos como "braços" pelos agentes do SPI para trabalharem nos "serviços do posto".

(12) Segundo Velho Maxico, as "roças" que os Tembé plantavam na *Aldeia Velha* eram de uma (01) "tarefa" por unidade familiar. A produção da "roça" e as atividades de caça e pesca, assim como as atividades extrativistas dos produtos da floresta, principalmente *copaíba* e *cipó*, proporcionavam os meios necessários para sua subsistência e para as trocas com os *regatões*. Maxico nasceu na *Aldeia Velha*, filho de "civilizado" procedente do Estado de Maranhão e de "índia Tembé".

(13) A prática dos *roçados do posto* estabelecida na RIARG inscreve-se nos modelos de ação indigenista levados a cabo pelo SPI e vinculados às suas estratégias de "civilização" (Oliveira Filho, 1988:163).

(14) O termino *diarista* aparece, nas *folhas de pagamento* do P.I. Tembé, a partir de 1947.

(15) Uma "tarefa" é a medida de terreno que para os Tembé corresponde a 25 braças, aproximadamente 25m² de terra, e supõe uma produção aproximada de 25 sacas de 60 kg de *farinha d'água*. Esta quantidade é a média de consumo de "farinha" por ano para uma família com 6 membros (Inf. Jacaré, aldeia Tauari, 1995).

(16) O termo *fugir* refere a uma infração dos valores da família, quando mulher e homem resolvem, sem o consentimento dos pais ou parentes, *morarem juntos* a fim de constituir uma nova família. Este ato é uma maneira de impor a vontade dos novos esposos a seus familiares, obrigando estes a estabelecerem relações de modo a "legalizar familiarmente" a nova família. Em geral, o interesse do homem (marido) em estabelecer um acordo com a família da mulher é conseguir não ser penalizado por ter *roubado* um membro dela.

Geralmente também, por parte da família da mulher o interesse no "diálogo" entre ambas as partes consiste, uma vez que a filha *foi envergonhada* (sentimento que pode ser vivenciado da mesma forma por seus familiares), em "legalizar" esta relação, a fim de não ameaçar o capital simbólico da família e impor compromissos à família do homem com vistas a dar continuidade à relação, pois a *filha já não é mais moça*, isto é, agora seria mais difícil encontrar marido. Este tipo de atitude costuma acontecer quando os cônjuges são considerados *muito novos* para criarem uma nova família. Segundo Raimunda, esse procedimento responde a este argumento. Este tipo de prática é, de hábito, bastante comum no "interior de Brasil".

(17) O termo "contactados" é utilizado por agentes do órgão indigenista para referir a grupos indígenas aos quais se pretende, depois das práticas de *atração* ou outras, colocar sob o controle formal do Estado. Os diferentes "graus de contato" vão também pressupor, em geral, práticas diferenciadas por parte do "órgão tutelar" diante de cada um dos grupos.

(18) Manuel Grande refere-se a um agente da FUNAI que permaneceu alguns meses na reserva como responsável da equipe encarregada de fazer o levantamento fundiário, no âmbito do processo de demarcação e regulação da reserva.

(19) IDESP, "A ocupação do solo e subsolo paraenses", **Pará Agrário**, Edição Especial, Belém, 1990, p.1.

(20) Os momentos que os Tembé contextualizam como de *maior invasão* são aqueles em que se aproxima uma nova convocatória eleitoral.

(21) Oliveira Filho, em seu trabalho "Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica" (1983:1-28), coloca como hipótese a conexão existente entre política indigenista e planos de colonização, assim como a própria conexão entre *terras indígenas* e a conceituação do território como elemento estratégico na emergência da identidade dos grupos índios no país.

(22) Não está nos nossos objetivos fazer uma análise sociológica do processo de regulamentação fundiária, apenas tencionamos indicar determinadas condições que favorecem a objetivação da RIARG, por parte das famílias "remanescentes de índios" que a habitam, como sendo *a nossa terra*.

(23) O *chefe de posto* Velho Otávio permaneceu no P.I. Tembé durante dois períodos diferentes nos anos 60, na primeira metade da década e no finais da mesma; as interpretações de Pedro contextualizam-se neste último período.

(24) O termo "*sardo*" (leia-se saldo), que define o resultado final da *troca*, inicialmente não era visto pelos membros do grupo como problemático, pois o posto "tinha praticamente de tudo". O saldo é uma categoria importante da instituição do *barracão* no "regime seringalista", ao estabelecer uma relação de "crédito" e "comercialização" entre o *patrão* e o *freguês*, instituindo uma relação de dominação. Ver, a esse respeito, por exemplo, Oliveira Filho, *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar* (1988), principalmente o capítulo nº 2, "A situação do Seringal", páginas 60-87.

(25) Aproximadamente uns 20 *chefes de posto* tinham assumido a administração do P.I. desde sua criação em 1945 até 1992, 13 dos quais entre finais da década dos sessenta até hoje.

NOTAS CAPÍTULO II

(1) Indicamos no Capítulo I as implicações concernentes ao conceito jurídico de "terra indígena". Reiteramos, para não substancializar a noção de "território" como "terra imemorial", ou critério "natural" de identidade que vincula os Tembé a um lugar por meio de sentimentos de pertencimento e afinidade, a necessidade de levar em conta o processo colonial gerado a partir da criação da RIARG e do P.I. Tembé. O questionamento da idéia de território como direito natural e histórico num processo reivindicatório de grupos colonizados é realizado também por Ranger em seu trabalho "A invenção da Tradição na África Colonial" (1984: 219-269). O autor argumenta que os considerados "direitos territoriais consuetudinários", ao igual que outros aspectos das denominadas "tradições", foram "inteiramente" inventados pela codificação colonial (idem.: 257). Ver também a este respeito o trabalho de Moore, *Social facts and fabrications. "Customary" law on Kilimanjaro, 1880-1980* (1986); e Oliveira Filho, "Processo de Territorialização das Sociedades Indígenas no Brasil" (1993: 1-10).

(2) Anderson (1993: especialmente 77-101), baseando-se na argumentação de Turner (Turner, 1974) acerca dos fenômenos liminares nos "ritos de passagem" como uma experiência significativa, entre épocas, posições e lugares usa o conceito de "viagem de peregrinação" como instrumento analítico para compreender os atributos que legitimam os nacionalistas e seu projeto de construção da realidade nacional. Em sua análise, assim como na de outros autores que estudam o fenômeno nação, um dos elementos constantes que aparece como princípio legitimador dos líderes nacionalistas e suas práticas é a idéia da viagem, o peregrinar, no sentido de conhecer ("criar") a "geografia", o "nós", ou seja, uma auto-proclamação com conhecimento de causa pelo fato de conhecer a realidade nacional e o povo que a constitui.

(3) O conceito de *enfrente*, como veremos posteriormente nas interpretações das *lideranças* a respeito de sua trajetória, tem implicações que fazem referência a atributos reconhecidos atualmente pelas mesmas em suas tentativas de legitimar-se como os "verdadeiros" agentes na direção do futuro, o "ensinar a andar o nosso povo".

(4) Esta separação segundo estratégias ou técnicas de socialização deve ser compreendida em termos analíticos sem pretendermos com isso desvincular as implicações com os agentes missionários e suas práticas, que em última instância estruturam uma forma de vivenciar a realidade social que passa por uma experiência de vida em termos religiosos.

(5) A antropóloga Noêmia Pires de Sales era conhecida pelos Tembé desde 1982 quando exerceu como professora na escola criada pelo CIMI na aldeia Tauari

(6) É preciso vincular o conceito de "causa indígena" à constituição de grupos ou entidades denominadas de apoio à "causa indígena" ou à luta pelos direitos dos índios, as quais emergem socialmente na segunda metade dos anos 70. Estas entidades que se constituem em torno de uma "causa" encontram seus lugares de legitimação nos encontros ou reuniões onde discutem os problemas. Por exemplo, a "campanha contra a emancipação" em fins dos 70, da qual participou a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em aliança com outras entidades, definidas como "indigenistas"; o 2º Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, celebrado em Brasília do 31 março ao 4 de abril de 1984 e organizado por diversas entidades, entre estas o CIMI, União das Nações Indígenas (UNI), ABA, Instituto Juruna. Neste contexto, o controle e monopólio que o Estado, definido em termos tutelares, vinha exercendo com relação à garantia dos "direitos dos índios" através das diretrizes da/s política/s indigenista/s é contestado, entre outras, por estas entidades. Essas entidades geram condições para o reconhecimento de seu papel enquanto entidades "mediadoras" ou "porta-vozes" da defesa ou "causa indígena". Competindo com o órgão indigenista não somente pela defesa dos "direitos dos índios" mas também por seu reconhecimento social como entidades legítimas para defender e interpretar "os direitos". Estes exemplos são válidos para contextualizar, embora de maneira geral, o complexo jogo de estratégias no qual se inserem os diferentes atores ou entidades que participam de um mesmo campo de relações.

(7) CIMI, *Catecismo: Preparação de Primeira Comunhão Povo Tembé: Vida para Todos os Povos!*, s/d.

(8) Para uma análise das implicações e efeitos da escrita sobre a realidade social ver Goody & Watt, "The Consequences of literacy" (1980); e Goody (1988).

(9) Kelé se refere à organização de uma assembléia realizada em Guamá em 1991, com a participação, entre outras pessoas, de agentes da FUNAI, do CIMI, jornalistas, estudantes da UFPA e representantes de diversos grupos indígenas.

(10) O conceito "liderança de base" está vinculado à socialização do CIMI; enquanto representação estrutura uma idéia de base em oposição ao "topo", de modo a fazer valer a autenticidade dos líderes "constituídos pelo nosso povo" (inf. Piná, cit.).

NOTAS CAPÍTULO III

(1) Frederico Miranda, agente do órgão indigenista desde 1971. Entra na FUNAI como "técnico indigenista" a partir de uma seleção e cursos denominados indigenistas (ver anexo 6). Foi condecorado em 1988 (auditório da FUNAI em Brasília) pelo ministro Ronaldo Costa Couto (Ministério do Interior ao qual, na época, a FUNAI estava subordinada) com a "medalha do mérito indigenista" pelo trabalho desenvolvido na administração de Oiapoque (na época "Ajudância") entre 1975-1987, e na de Macapá, desde finais de 1987 até maio de 1991. Para compreender melhor o significado desta condecoração, vejamos as palavras de Frederico a respeito da sua interpretação como agente indigenista: "Acima da instituição está ajudar às comunidades indígenas. Auxiliar na busca da autodeterminação". Interpretando as continuidades e descontinuidades das práticas ou política(s) indigenista(s) da FUNAI, Frederico argumenta também que seu trabalho sempre foi direcionado nesse sentido, embora "na época eu era considerado um subversivo e agora você vê o meu trabalho colocado como exemplo dos trabalhos prestados à comunidade indígena" (Frederico Miranda, Belém, 1996, segunda entrevista formal para complementar dados da realizada em 1995). Em 1991, ao ser transferido a Belém, assume o cargo de Superintendente (primeiro como suplente, poucos meses após tomaria formalmente posse do cargo) até 1995. Em 1992 as Superintendências passam a ser denominadas Administrações Regionais e Belém passa a ser a ADR-Belém.

(2) A denominação de "equipe técnica de assuntos fundiários" foi criada pelos próprios agentes que trabalhavam (e continuam hoje trabalhando) no DFU a fim de tentar, segundo nos dizia a chefe do departamento Regina Célia Silva em situações informais de entrevista, acabar com o caráter individualista ou personalizado dos funcionários da FUNAI e de suas práticas, favorecendo o trabalho "coordenado" (leia-se unido) e "organizado" de todos os seus membros. Regina entrou a fazer parte dos quadros da FUNAI em 1985, por meio de concurso público destinado à seleção de "técnicos indigenistas" com prévia preparação de curso indigenista (ver anexo 6).

(3) A noção de organização refere aqui a uma ação racional objetiva em termos de união e consciência para um objetivo comum.

(4) Carmen saiu da FUNAI em abril de 1996. Atualmente trabalha como funcionária no Departamento de Museologia da Universidade Federal de Pará.

(5) A respeito deste tipo de ações pontuais e implicações na própria socialização dos funcionários, ver Oliveira Filho & Almeida, "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI", em Oliveira Filho, **Os poderes e as terras dos índios**, Comunicação n.14, PPGAS, 1989: 15-135.

(6) Francisco Potiguar ingressa na FUNAI em 1985 sob as mesmas condições que Regina Célia Silva (ver a nota nº 2 deste capítulo).

(7) Dilson Marinho ingressou no quadro administrativo da FUNAI como professor em 1984, assumindo a *chefia* do posto entre os Waiãpi como *chefe substituto* em 1988. A partir

desse momento, por seu "bom desempenho", começa a exercer "a função de técnico indigenista" (Inf. Dilson, Belém, 1996).

(8) Para uma análise sobre "o tempo da política", ver Moacir Palmeira e Beatriz Heredia, "Le Temps de la Politique", In *Etudes Rurales, Droit, Politique, Espace Agraire au Brésil*, École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, n.131-132, juillet-décembre, 1993: 73-87.

(9) Hobsbawm (1991), com relação ao fenômeno das nações, e Ranger (op.cit.), ao referir à "reavaliação das políticas coloniais e invenção das tradições" na África colonial, indicam que a manipulação deliberada do passado pelos nacionalistas (Hobsbawm) e por agentes coloniais (Ranger) são tentativas de legitimar seu poder e prestígio.

(10) A denominação de "tuxaua" fundamenta-se, segundo Dilson, na idéia de que nos "grupos Tupi" (note-se o pressuposto de classificação de grupo a partir de um critério de definição lingüístico) o líder do grupo se denomina "tuxaua". Os Tembé usam indistintamente os termos *cacique*, *liderança* ou *tuxaua*.

(11) Ver as reflexões que realizamos na Conclusão, apartado "**A Paradoxal Experiência dos Líderes**", e no anexo nº 7, a genealogia de Dona Ilda.

(12) As práticas de "assistência", que alguns líderes Tembé definem como "questões externas", contextualizam-se também no seio das alterações da política indigenista que tendem, sobretudo a partir de 1992, a descentralizar o controle "assistencialista" exercido pela FUNAI com os grupos indígenas, distribuindo competências, por exemplo, às Secretarias Estaduais e Municipais na área de educação e saúde.

(13) "Povo Tupi cria seu Conselho de Articulação", *Informe Jurídico*, Comissão Pró-Índio, Departamento Jurídico, São Paulo, ano IV, setembro de 1992, p.3.

NOTAS CAPÍTULO IV

(1) A respeito da captação de parentes pelo Estado em termos culturais, ver Herzfeld (1992: 76 e 99). Este autor, apoiando-se no argumento de Anderson sobre "comunidades imaginadas" e nas idéias de "solidariedade de parentes" que isto implica (Anderson, 1993), amplia esta idéia indicando como aquilo revela, por um lado, o mecanismo por meio do qual alianças locais podem ser convertidas a uma absoluta lealdade demandada pelo Estado. Por outro lado, como as pessoas se movem do social rumo à compreensão cultural da lealdade. Aspecto que para Herzfeld ocorre tanto em regimes tribais quanto em grandes lealdades culturais. A mudança se processa por meio da generalização pela qual no nível local as distâncias entre estranhos e próximos são relativamente íntimas. A distância dá-se entre esses que conhecemos e aqueles que não conhecemos. Num nível mais amplo, o

conhecimento se converte progressivamente, menos com pessoas e mais com "traços culturais".

(2) Diversos autores fazem referência ao "sangue" como um dos elementos mais essenciais e naturais afastados da cultura. Seus pressupostos são tão comuns e tão pouco definidos que obstaculizam sua própria desnaturalização e contribuem com seus pressupostos culturais aos critérios de "essencialização" que pretendem desnaturalizar (Herzfeld, 1992; Smith, 1993).

(3) Ver Herzfeld a respeito de como metáforas de parentesco se estendem a uma variedade de entidades sociais ("grupo étnico", "região", etc.) nos discursos nacionalistas, sendo que nestes discursos elas passam a ser mais culturais do que sociais (Herzfeld, 1992:86). Ver também Seyferth sobre o "paradoxo da miscigenação" na ideologia da nacionalidade brasileira (1990;1995).

(4) As interpretações de Expedito Arnaud devem contextualizar-se pela posição que ocupou como Inspetor Especial do SPI nos primeiros anos da criação da RIARG. Atribuição que implicava a supervisão dos trabalhos de socialização e atividades desempenhadas nos *Postos Indígenas*.

(5) Harocildo, que ingressou na FUNAI em inícios dos anos 70, participou dos primeiros cursos do órgão destinados à preparação de técnicos indigenistas, *chefes de posto* e outros agentes da FUNAI. Ver Anexo nº 6.

(6) Destacamos a respeito do nome próprio as reflexões de Bourdieu sobre a contribuição do Estado na criação das identidades sociais. Nos diz este autor: "... le nom propre est le support (...) de ce que l'on appelle l'*état civil* (c.o.), c'est-à-dire de cet ensemble des propriétés (nationalité, sexe, âge, etc.) attachées à personnes auxquelles la loi civile associe des effets juridiques et qu'**instituent**, sous apparences de les constater, les actes d'état civil". Produit du rite d'institution inaugural qui marque l'accès à l'existence sociale (...), ces actes (souvent publics et solennels) d'**attribution** [s.a], opérés sous le contrôle et avec la garantie de l'État, sont aussi des designations rigides" (Bourdieu, 1986: 71).

(7) Sobre a constituição dos grupos e a eficácia das representações, ver Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, especialmente os capítulos 2, 3 e 4 (Bourdieu, 1982).

(8) A categoria "os de fora" às vezes inclui os "invasores" (posseiros, fazendeiros, madeireiros), mas em termos de distância social ela pode referir também a parentes na medida em que classifica as pessoas que entraram na reserva com o consentimento de algumas das famílias Tembé.

(9) Além das reflexões realizadas no início do capítulo sobre o "essencialismo do sangue", queremos aqui fazer referência a Smith, concretamente quando em seu estudo sobre a origem étnica das nações nos indica que as disputas a respeito da simbologia do sangue revelam que o que está precisamente em jogo nessas disputas é o seu essencialismo (Smith, 1993:cap.6-9).

(10) Ao pedir a Cambeua para me dar uma explicação sobre a sua interpretação acerca do antropólogo, ele os define como "aquele que fala pra a sociedade do branco o grau de aculturação do índio".

(11) A interpretação de Cambeua, na auto-atribuição da iniciativa em indicar a realização do mencionado censo, dá-se no contexto da experiência deste líder que manteve, como vimos em anteriores capítulos, uma relação "privilegiada" com os agentes do órgão indigenista em suas tentativas de legitimar-se perante os membros do grupo. De todos modos, aparentemente a realização do censo a que se refere Cambeua está vinculada à proposta da FUNAI de Belém de realizar um histórico da invasão e um levantamento fundiário com a finalidade de avaliar os limites de demarcação da reserva (Serviço 209/87, 4ª SUER). A proposta teve como condição os trabalhos da antropóloga da FUNAI, Tânia Claves, e estava dirigida a esclarecer a *miscigenação* do grupo, através de uma história de contato e um censo de população fundamentado em critérios de sangue índio, para indicar o "grau de pureza" (Relatório,1987).

(12) A proibição da bebida é uma lei desde os tempos do SPI. Seu uso vem legitimado pela idéia de tutela e conhecimento parcial dos códigos dos "civilizados". O uso da cachaça estrutura a idéia de que a sua ingestão provoca conflito e portanto um mal a erradicar que requer da punição para o seu infrator. Ver a esse respeito Oliveira Filho (1988: 230-235).

(13) Herzfeld indica, tomando a noção de "ideologia da pureza" de Douglas (Douglas, 1966), que a "miscigenação física" significa poluição moral, aquela que os "eugenistas" querem erradicar: "It provided the organizing metaphor for the conflation of identity with morality, and especially of national with bourgeois values" (Herzfeld, 1992: 22).

(14) Handler assinala como a idéia do "**Latin blood**", evocada freqüente e espontaneamente nas interpretações da **Québécois culture**, ao igual que a explicação da **Québécois culture** em termos de uma história que é por sobre todas as coisas percebida como "evolutionary adaptation", são duas interpretações privilegiadas para aquilo que o autor denomina com o conceito de "**naturalization of culture**" (Handler,1998:37-8).

(15) Goody (1980; 1988) faz referência à escrita como uma maneira eficaz na demonstração de verdades. Ver também Moore (1986) a respeito da lei como fato social e sua eficácia performativa sobre a realidade social.

(16) Neste documento se informava que o mesmo foi previamente discutido e aprovado por dez "capitões do povo indígena Tembé Guamá e aprovado pelo capitão geral" numa reunião realizada o dia 14 de maio de 1991 (sic). Segundo alguns líderes esta reunião nunca foi realizada, argumentando que a colocação desta informação "errada" foi feita por decisão de Dilson, com o fim de evitar possíveis vinculações de sua atuação no processo de *reorganização-revolução*. Lembremos que Dilson Marinho chegou na RIARG em 1992.

NOTAS CONCLUSÃO

(1) Lebovics, em seu estudo "Assimilation ou Respect des Differences? La colonisation au Vietnam, 1920-1930" (1991: 23-43), argumenta que a idéia de "resgate cultural" é usada por dirigentes do movimento étnico como parte de suas estratégias para opor-se ao governo colonial e à cultura que os colonizadores impõem, mas nos diz também que as idéias de "resgate cultural" podem ocultar as práticas de socialização que estes líderes receberam. Socialização que pode estar vinculada à reavaliação ou instituição das "novas políticas coloniais, por exemplo, políticas educativas. Na mesma linha, ver também Hobsbawm, "Introdução: A invenção das Tradições", In Hobsbawm & Ranger (org.), *A invenção das tradições* (1984: 9-23) e Ranger, "A Invenção da Tradição na África Colonial" (idem:219-269).

(2) Ver Seyferth, "Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil", com relação à ideologia da nacionalidade ou do "branqueamento" (Seyferth, 1990).

(3) Sobre a noção de "traços culturais" contribuindo a veicular as alianças sociais e sentimentos de identidade, ver Herzfeld (op.cit.: 99) e Handler (op. cit.: 52-80).

(4) Nelson está separado de sua primeira mulher Tembé de Gurupi e é atualmente casado com uma índia Guajajara da Reserva Indígena Pindaré (Estado de Maranhão) onde vivia antes de vir a Guamá.

(5) Durante 1993 e 1994, a antropóloga Noêmia Pires de Sales realizou pesquisa com o grupo. Lembrar a sua atuação como professora do CIMI em inícios dos anos 80.

(6) O uso do critério lingüístico, geralmente utilizado nos trabalhos de lingüistas e antropólogos como atributo de definição e classificação legítima de grupo, parece estar tendo um efeito performativo eficaz também na realidade social dos grupos indígenas. Vimos, por exemplo, no capítulo III, que a criação de ANTAPAMA tem como fundamento de unificação dos grupos que a constituem o conceito Tupi; ver também nota (10) do mesmo capítulo.

(7) A bebida à qual se refere Teófilo é conhecida por "caxiri".

(8) As informações ou dados a respeito da contribuição de Noêmia ao "resgate" ou "história dos Tembé" contextualizam-se em situações de entrevista informal e encontros com a mesma sobre o seu trabalho e atuação no grupo, assim como em situações ou contextos com membros do grupo ou outros agentes do campo político.

(9) O conceito de imaginário é tomado de Anderson, (Anderson, 1993), mas, com a intenção de escapar das implicações "psicológicas" que parecem depreender-se da noção do autor, referimo-nos ao imaginário enquanto construção cultural que implica uma noção de crença e atributos culturais a ela vinculada.

(10) A ação do CIMI entre os Tembé de Gurupi corresponde à divisão regional da Igreja Católica no país. Assim, a ação do CIMI entre os Tembé de Gurupi dá-se pelos agentes desta entidade no Estado do Maranhão. Cabe destacar, sem pretender aqui aprofundar as diferenças ou não entre as práticas desenvolvidas pelos agentes do CIMI com sede em Belém ou em São Luís na RIARG, que a atuação do CIMI em Gurupi só vem sendo realizada de uma maneira mais ou menos sistemática desde há três anos.

(11) Estes dois últimos grupos estão localizados na Reserva Indígena Alto Turiaçu, limitando com as aldeias dos Tembé de Gurupi.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS CITADOS

-Relatório Geral dos Postos Indígenas Maracassumé, Pedro Dantas, Felipe Camarão no ano de 1935, prestado à Inspetoria Regional do Trabalho do Maranhão por Raimundo Nonato Maia. Arquivo Central Museu do Índio, Rio de Janeiro.

-Documento n. 451, Construção da Estrada Guamá-Gurupí, junho 1943. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Relatório da viagem ao Gurupí do Inspetor Regional da I.R.2, Moacir Sampaio Fortuna, 1943. Arquivo Central Museu do Índio, Rio de Janeiro.

-Ofício n° 116, 09/07/1944, José da Gama Malcher, Inspetor Regional da Inspetoria Regional 2 (I.R.2). Arquivo ADR - FUNAI, Belém.

-Ofício n° 15, 13/01/1945, José da Gama Malcher, Inspetor Regional da Inspetoria Regional 2 (I.R.2). Arquivo ADR - FUNAI, Belém.

-Decreto n° 307 de 21 de março de 1945, do Interventor Federal do Pará Joaquim de Magalhães Cardoso Barata, *Diário Oficial do Estado do Pará*, 27/03/1945.

-Relatório do Chefe do P.I. Tembé Sebastião da Cruz, 5-III-1946. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Relatório dos Serviços realizados no P.I.Tembé pelo Auxiliar do Posto Indígena Tembé João Mendes Pereira, outubro-dezembro de 1946. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Relatório dos Serviços realizados no P.I.Tembé, João Mendes Pereira, março 1947. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Relatório de Inspeção ao Posto Indígena Tembé, 2ª.I.R., Expedito Arnaud, Belém, 15-VI-1950. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Decreto n° 1044, de 19/08/1933 c/alterações do decreto n° 229 de 19/02/1945. Imprensa Oficial, Belém, Pará, 1951.

-Relatório de José de Mello Fiúza, Encarregado do P.I. Tembé sobre a produção de arroz no P.I. Guamá, Belém, 16-V-1961. arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Relatório do Chefe do P.I. Guamá, Aroldino do Amaral Costa, 1-VII-1983. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Relatório da viagem à Área Indígena Alto Rio Guamá da antropóloga da 4ª SUER, Tania Claves, 29-XI-1987. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

-Documento nº 064/1985 (cf. Histórico do "Curso Indigenista", AESP/FUNAI/Brasília, elaborado por Antonio Pereira Neto).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Sara. *Los Tembé: Articulación interétnica e identidad étnica*, Relatório de pesquisa apresentado ao CNPq, Projeto PETI/ Museu Nacional, mimeo, 1992.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE, 1993.

MELLO, Gral. Oscar G. Bandeira de: "O que é a FUNAI - 1973". Brasília, Assessoria de Relações Públicas da FUNAI, abril, 1973.

BOUDIN, M. *Dicionário de Tupi moderno (dialeto Tembé/Tenetebara do Alto Rio Guamá)*. São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.

BOURDIEU, Pierre. "L'action du temps", in P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*. Paris, Ed. du Minuit, 1980 (a), pp.167-189.

_____. "Les modes de domination", idem, pp.209-231.

_____. *Ce que parler veut dire - l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard, 1982.

_____. "L' Illusion Biographique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 62/63, Paris, juin 1986, pp. 69-72.

_____. "A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região", in P. Bourdieu, *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel, 1989, pp.107-132.

_____. "Stratégies de Reproduction et Modes de Domination", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, décembre 1994, pp.3-12.

BOLTANSKI, Luc. *Les cadres: la formation d'un groupe social*. Paris, Ed. Minuit, 1982.

CIMI. *Catecismo: Preparação de Primeira Comunhão Povo Tembé: Vida para Todos os Povos!*. Belém, s/d.

COMISSÃO ESPECIAL DE ESTUDOS SOBRE OS ÍNDIOS TEMBÉ TENETEVARA DA RESERVA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ (ORGS.). *Tembé Tenetevara, a nação que resiste*. Belém, Assembléia Legislativa do Estado do Pará/SEJUP, 1994.

CPI. "Povo Tupi cria seu Conselho de Articulação", *Informe Jurídico*, São Paulo, Comissão Pró-Índio, Departamento Jurídico, ano IV, setembro de 1992, p.3.

COHEN, Abner. "Introduction", in A. Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1969, pp.1-28.

_____. "The Lesson of Ethnicity", in A.Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*. London, Tavistock Publ., 1974, pp.ix-xxiv.

DURKHEIM, Emile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, Akal, 1982.

FONSECA, Carlos. *Sinopse da História dos Municípios do Pará*. Belém, Grafisa, 1978.

GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*. London, Basil Blackwell, 1983.

GLAZER, N. & MOYNIHAN, D. P. "Introduction", in **Ethnicity: theory and experience**. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1975, pp.1-26.

GOODY, Jack & WATT, Ian. "The Consequences of Literacy", in P. P. Giglioli (ed.), *Language and Social Context*. Harmondsworth, Penguin Books, 1980, pp.311-357.

GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Lisboa, Edit. Presença, 1988.

GOMES, Mercio P. **The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil**. Tesis de Doctorado en Filosofía, University of Florida, 1977.

HANDLER, Richard. "On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec", *Current Anthropology*, vol. 25, nº 1, February 1984, pp.55-71.

_____. *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. The University of Wisconsin Press, 1988.

HERZFELD, Michael. *The Social Production of Indifference*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.

HOBBSAWM, Eric J. "A Invenção em Massa de Tradições: Europa, 1879 a 1914", in E. Hobsbawm & T. Ranger, *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, pp.271-316

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780 - Programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

IDESP. "A ocupação do solo e subsolo paraenses", *Pará Agrário*, Edição Especial, Belém, 1990.

_____. "Garrafão do Norte", in *Municípios Paraenses*. Belém, 1990.

LANDÉ, Carl H. "Introduction: The Dyadic Basis of Clientelism", in S.W.Schmidt & L.Guasti & C.H.Landé & J.C Scott (eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in*

political clientelism. Berkeley, Los Angeles/London, University of California Press, 1977, pp.xiii-xxxvii.

LEBOVICS, Herman. "Assimilation ou respect des différences? La colonisation au Vietnam, 1920-1930", *Genèses*, nº 4, mai 1991, pp.23-43.

LIMA, Antonio C. de Souza. "A identificação como categoria histórica", in J. P. Oliveira Filho (org.), *Os Poderes e as Terras dos Índios*, Comunicação nº 14, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1989, pp.138-203.

_____. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar e Indianidade no Brasil*. Tese de doutorado, vol. I, PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

_____. "Militares, Índios e Fronteiras Políticas", in *PETI/ Museu Nacional/UFRJ*, s/d.

MATO, Daniel. "Estudio Introductorio / Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en America Latina y el Caribe " in D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en America Latina y el Caribe*. Caracas, UNESCO/Editorial Nueva Sociedad, 1994, pp:13-28.

MAUSS, Marcel. "Esboço de uma Teoria Geral da Magia", in M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*, vol I. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974, pp.37-176.

_____. "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas", idem, vol. II, pp. 37-184.

MOORE, Sally F. *Social Facts and Fabrications. "Customary" Law on Kilimanjaro, 1880-1980*, Cambridge University Press, 1986.

MUSUMECI, Leonarda. *O Mito da Terra Liberta*. São Paulo, Vértice/ ANPOCS, 1988.

NEIBURG, Federico G. "O 17 de outubro na Argentina: espaço e formação social do carisma", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 20, ano 7, Rio de Janeiro, 1992, pp.70-89.

OLIVEIRA FILHO, João P. "Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica", *Boletim do Museu Nacional*, série Antropologia, nº 44, outubro 1983.

_____. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero/MCT-CNPq, 1988.

_____. "Notas sobre a Normatização da Autorização de Pesquisa Etnológica", mimeo, s/d.

_____. "Processo de Territorialização das Sociedades Indígenas no Brasil", mimeo, 1993.

_____. & ALMEIDA, Alfredo W. B. "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI", in J. P. Oliveira Filho (org.), *Os Poderes e as Terras dos Índios*. Comunicação n. 14, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1989, pp. 13-112.

OLIVEIRA, Roberto C. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1962.

PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz. "Le Temps de la Politique", *Études Rurales, Droit, Politique, Espace Agraire au Brésil*, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, n.131-132, juillet-décembre, 1993, pp.73-87.

PETI. *Terras Indígenas no Brasil*. São Paulo, CEDI, 1990.

PETERSON, Richard A. "La fabrication de l'authenticité: le country music", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 93, Paris, junho de 1992, pp. 3-20.

POLLAK, Michael. *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris, Editions Métailié, 1990.

RANGER, Terence. "A Invenção da Tradição na África Colonial", in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, pp.219-269.

SALES, Noêmia P. *A Escola entre os Tembé do Alto Rio Guamá: Espaço de resistência étnica*. Belém, mimeo, 1990.

_____. *Os Tembé no Alto Rio Guamá: reelaborações étnicas, identidade e território*, mimeo, 1994.

SAPIR, Edward. "Cultures authentiques et cultures inauthentiques", *Anthropologie*. Paris, Ed. Minuit, 1967, pp.325-358.

SCHNEIDER, David M. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984.

SEYFERTH, Giralda. *Os Paradoxos da Miscigenação: Observações sobre o tema imigração e raça no Brasil*, mimeo, 1990.

_____. "A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos", *Anuário Antropológico 93*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995, pp. 175-203.

SMITH, Anthony. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Basil Blackwell, 1993.

SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Teologia orgânica n° 21. Petrópolis, Ed. Vozes 1989.

TURNER, Victor. "Liminaridade e Communitas", *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis, Ed.Vozes, 1974, pp. 117-159.

VALADÃO, Virginia M. *Verônica Tembé: Uma tentativa de reorganização tribal através de lideranças femininas*, mimeo, 1981.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara (Uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro, Vida Brasileira, 1961.

ANEXO 1

Genealogia de 4 Famílias Tembé:

I-Família Tatiua

II-Família Félix

III-Família Manuel Grande

IV-Família Pedro Teófilo

I.Família Tatiua *

1-Raimundo (Tatiua).

2-Raimunda.

1.1- "Velho Magno", chega na reserva posteriormente a Raimundo (nº 1).

2.2- "Velha Tomasia", "trabalhadora" dos "serviços do posto". Posteriormente casa com índio e permanece na RIARG.

3-Israel, atualmente liderança da aldeia São Pedro.

4-Antônia, "cearense", vivia com seus pais na "fazenda onde o pai trabalhava", situada nas proximidades das aldeias, na margem do rio que limita a RIARG. Ao casar com o primeiro marido, passa a residir na aldeia São Pedro (1985). "Foge" com Moisés (nº 12) em 1992. Atualmente vivem na aldeia P.I.

5- Pedro, foi "obrigado" pelo "chefe de posto" Álvaro (1972-1977) a casar com Bastiana (nº 13), por ela "ter ficado grávida".

6- Raimundo, conhecido como "maranhense", trabalhava, antes de casar com Eva (nº 14) em finais dos anos 80, numa "fazenda" situada nas proximidades da aldeia São Pedro.

7- Creuza, "catequista" (ver apartado "**O CIMI e o "Povo Tembê"**", Capítulo II). Reside na aldeia desde que casou com Israel (nº 3), em inícios dos anos 80.

8- Nené, irmão de Creuza (nº 7), reside na aldeia São Pedro desde 1990. Anteriormente, vivia na "vila" de Tauari com seus pais, nº 9 (ver mapa reserva), permanecendo períodos alternados com Tatiua.

9- Braga, residiu entre 1980 e 1982 na aldeia São Pedro. Atualmente reside na "vila" Tauari, e tem "um sitio" para trabalhar a "roça" dentro da RIARG (ver Capítulo I).

10- Maria Antônia, desde finais dos 80 vive em Capitão Poço. Seu filho Santana (nº 15) permanece na aldeia São Pedro.

11- Lúdico, nasceu em Capitão Poço, onde reside atualmente com sua mãe Maria Antônia (nº 15). Permaneceu na aldeia São Pedro entre 1990 e 1993. Segundo seus "parentes", foi expulso da aldeia por não obedecer as normas estabelecidas durante o denominado período de "reorganização-revolução" e colocar em risco a vida dos membros

do grupo, ao informar ao "pessoal de fora" das atividades desenvolvidas durante o citado período (ver capítulo IV e Conclusão).

* A oposição "índio"/"branco", que usamos nas diferentes genealogias das famílias, classificando os diferentes membros, deve vincular-se ao processo de construção da cultura e "unidade Tembé" e às idéias de sangue índio para defini-la e "esencializá-la". Neste contexto, a interpretação que os diferentes membros fazem destas classificações se contextualiza a partir da "unidade Tembé", que implica a "unificação" e definição cultural da "unidade" pelo "sangue índio", ou o reconhecimento do ser índio mas "misturado". Este paradoxo - ver Capítulos IV e V - é constitutivo da existência social Tembé.

II- Família Félix

- 1- Félix, "trabalhador braçal", funcionário do órgão indigenista.
- 2- Luisa, "trabalhadora", nos primeiros momentos da criação do P.I. (1945), casando posteriormente com Félix (nº 1), permanece na aldeia P.I. até 1993, quando se muda para a aldeia Ituaçu com a sua filha Xica (nº 6).
- 3- Cambeua, liderança da aldeia P.I. (ver Capítulo II e anexo 5, nº 7).
- 4- Piná, liderança da aldeia P.I.(ver Capítulo II e anexo 5, nº 1).
- 5- Pelé, reside desde 1994 na aldeia Ituaçu. Anteriormente, sua residência, ou "lugar", foi o P.I.
- 6- Xica, desde 1992 reside na aldeia Ituaçu.
- 7- Maria, se separa do marido (nº 8) em meados dos anos 80 e "foge" com um "branco" que reside fora da reserva; Nito, seu primeiro marido, permanece vivendo na aldeia P.I.
- 8- Nito, que vivia nas proximidades das aldeias, ao casar com Maria (anos 70) se muda para a aldeia P.I. Recentemente comprou um terreno no outro lado do rio, segundo Nito por causa das novas normas impostas durante a atuação de Dilson, a partir das quais pode correr o risco de ser expulso. Nito refere-se concretamente à norma de "branco casar com branca vai embora" (ver Capítulo IV).
- 9 e 10- Mudaram-se em 1993 para a "Terra Indígena Mãe Maria" (Pará). A mãe de Antônia (nº 10) está casada com um índio Gavião de "Mãe Maria".
- 11 e 12- América e "chefe de posto" Solimões (1985-1989). América se mudou recentemente para Imperatriz, onde Solimões trabalha como funcionário na Administração Regional da FUNAI (Maranhão).
- 13- Gessa, catequista (ver nos.1, 2 e 6 no anexo 5).

III- Família Manuel Grande

1- Manuel Grande ("índio puro").

2- Castorina.

3- Kelé, escolhido "Cacique Geral" durante a atuação de Dilson. Desde sua chegada na reserva em inícios dos 70 viveu com a sua família "ascendente" e "descendente" na aldeia Tauari. Em 1994, se muda com a sua família "descendente" para a aldeia São Pedro. Segundo Manuel Grande (nº 1), o motivo deste deslocamento responde às ameaças que Kelé vinha recebendo dos "invasores". Na aldeia São Pedro sua segurança podia estar melhor garantida, seja pela posição estratégica da aldeia, que permite controlar melhor as entradas de "pessoas de fora", ou pelo maior número de pessoas que residem na aldeia São Pedro, assim como a configuração espacial da aldeia - forma mais ou menos quadrangular com as casas próximas umas das outras (Ver anexo 2 e mapa de aldeias no capítulo I).

4- Maria, vivia nas proximidades do anterior "lugar" da família Manuel Grande. Maria e Kelé (nº 3) já estavam casados quando a família Manuel Grande "abre lugar" na reserva (aldeia Tauari).

5- Zé Grande vive na aldeia Tauari com a sua segunda mulher, Felisa (nº 7).

6- Maria, ao separar de Zé Grande (nº 7), muda-se para a Ourém, onde continua residindo.

7- Felisa, antes de casar vivia nas proximidades da RIARG, na "vila Bocanova" (ver mapa).

8- Alfonso, muda-se em 1990 com a sua família (recordar "unidade familiar") para a aldeia Pedra de Amolar (Tembé de Gurupi).

IV- Família Pedro Teófilo *

1- Pedro Teófilo

2- Fausta.

3- Miguel, sai da reserva junto com sua mulher e filhos para viver na cidade de Ourém, em inícios dos 80. Regressa à reserva em 1992; segundo Miguel, o motivo de sua volta responde às dificuldades de alimentar a sua família com o trabalho de "peão". Em 1994 se muda outra vez para Ourém, por não querer respeitar as normas da "comunidade"; segundo Pedro (nº 1), por "beber cachaça" e permitir a entrada de "pessoas de fora" (Pedro Teófilo, aldeia Tauari 1995).

4 e 5- Ferré e Zé Loca ("branco" da "vila" Bocanova). Ferré, ao casar com Zé Loca (anos 70) saiu da reserva (ao "lugar do homem"), sendo posteriormente "obrigados", pelo "chefe de posto" Álvaro, a voltarem para a reserva. Ao separar de Ferré (1992), Zé Loca sai da reserva. Em 1995, Ferré "arruma outro homem" que, por ser "branco", não pode viver na reserva e sai para as proximidades de Capitão Poço, segundo a norma "mulher que casar com branco vai embora, porque o branco tem terra" (ver Capítulo IV, onde tomamos como exemplo a situação criada com Ferré em 1995).

6- Antônio, sai da área de Guamá da RIARG em 1994 e viaja para os Tembé de Gurupi onde forma sua "segunda família".

7- Antônia, "cearense" que vive com os Tembé desde 1990, é a mulher de Antônio.

8- Preki, na segunda metade dos 80 sai da RIARG para estudar em Belém ("atendente de enfermagem"), trabalhando como "doméstica" na residência familiar de um parente (sobrinho de nº 12). Conclui sua formação em 1990, e volta para a reserva em 1994, mudando-se novamente em 1995 ao "arrumar marido branco".

9- Similar experiência à de sua irmã Preki (nº 8). Sai da reserva em finais dos 80, combinando trabalho de "doméstica" e estudos para professora de alfabetização na cidade de Capitão Poço. Atualmente vive em Belém com o seu marido "branco".

10- Nené, ao casar se muda ao "lugar do homem" (Félix, na aldeia Jacaré, ver nº 3 em anexo 7).

* Os filhos de Pedro não mencionados nesta relação vivem todos na aldeia Tauari.

ANEXO 2

POPULAÇÃO TEMBÉ DE GUAMÁ: 1992 e 1995

Aldeias	1992	1995
Posto Indígena	71	89
Ipijón	22	17
Ituaçu	36	30
Jacaré	18	19
Pirá	33	26
São Pedro	83	104
Frasqueira	24	21
Tauari	12	15
Itaputire	34	13
TOTAL	333	334

Fonte: Dados de campo.

Observações ao movimento da população entre 1992 e 1995

Aldeia Posto:

- saídas: 2 membros para a aldeia Ituaçu;
- ingressos de outras aldeias: 1 família de Tauari, 1 família de Pirá, 1 família de Ituaçu. **Total: 17 pessoas.**
- nascimentos: 3.

Aldeia Ipijón:

- saídas: 1 família "branca" (5 pessoas), expulsa por não ter vínculos de "sangue índio", contextualizada em inícios do proceso de "reorganização-revolução".

Aldeia Ituaçu:

- saídas: 1 família para a aldeia Posto Indígena. **Total: 9 pessoas;**
- ingressos de outras aldeias: 1 pessoa de Frásqueira;
- nascimentos: 2.

Aldeia Jacaré:

- saídas: 1 pessoa para a aldeia Pirá,
- ingressos de outras aldeias: 1 pessoa de Tauari;
- nascimentos: 1.

Aldeia Pirá:

- saídas: 1 índio Tembé sai por casar com "branca", 1 família para os Tembé de Gurupí; 1 família para o P.I. **Total: 9 pessoas;**
- nascimentos: 2.

Aldeia São Pedro:

- saídas: 1 família "branca", expulsa por não possuir vínculos de "sangue índio". **Total: 6;**
- ingressos de outras aldeias: 3 famílias da aldeia Tauari; 2 famílias "contatadas" durante o processo mencionado acima por sua "descendência índia". **Total: 25 pessoas;**
- nascimentos: 2.

Aldeia Frasqueira:

- saídas: 3 pessoas, sendo 1 para a aldeia Tauari e 2 para fora da reserva.

Aldeia Tauari:

- saídas: 3 famílias para a aldeia São Pedro; 1 família para a aldeia P.I. e 1 pessoa para Itaputire; 1 família saiu da reserva por "beber cachaça" e deixar entrar pessoas de fora (ver Anexo 1, IV, Família Pedro Teófilo, nº 3.). **Total: 22 pessoas;**
- nascimentos: 2.

Aldeia Itaputire:

- saídas: 1 pessoa para Gurupi;
- ingressos de outras aldeias: 1 pessoa de Tauari;
- nascimentos: 3.

POPULAÇÃO TEMBÉ DE GURUPI: 1994

Aldeias

Canindé	81
Tapiruçu	6
Cocalzinho	13
Sapucaí	15
Mão de Onça	10
Rabo de Mucura	30
Cajueiro	33
Pedra de Amolar	66 *
Nova	130

TOTAL:	384
--------	-----

Fonte: ADR-Belém/ FUNAI, 1994

* A origem desta aldeia está vinculada a uma família Tembé de Guamá , que se mudou ao Gurupi na segunda metade dos anos 80.

ANEXO 3

"OCUPANTES" DA RIARG (1993)*

NÃO RESIDENTES

1.089 pessoas, sendo que 157 (14%)
usam a tierra para plantar "roças".

FAMÍLIAS RESIDENTES	Nº DE HECTARES OCUPADOS
---------------------	-------------------------

473	01 - 22
100	25 - 45
277	50 - 100
47	125 - 300
01	750

TOTAL FAMÍLIAS: 898

Fonte: Levantamento Fundiário FUNAI/INCRA/ITERPA do 1992, in Comissão Especial de Estudos sobre os índios Tembé Tenetehara da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (org.) *Tembé Tenetehara, a nação que resiste*, Belém, Assembléia Legislativa do Estado do Pará/SEJUP, 1994.

Obs.: Estos dados coincidem com a opinião de alguns Tembé que acompanharam o levantamento. Segundo os mesmos, muitas destas famílias "não índias" vivendo dentro da reserva procedem da "invasão" dos anos 70. Em 1975, segundo o levantamento realizado pela 2a. Delegacia Regional da FUNAI (Belém), existiam 2.681 pessoas residentes nas "vilas" de Patrimônio e Água Preta, localizadas no interior da reserva (ver mapa da RIARG). Vale recordar que nos referimos a "colonos", que formando ou não núcleos de população se localizam fora das aldeias (ver Capítulo I). Estes "colonos" são incluídos na categoria de "posseiros", sem título ou registro de propriedade legal. Cabe sublinhar que os Tembé "ocupam" uma área de 6000 hectares.

* As categorias "ocupante não residente" e "residente" são usadas pela fonte de onde extraímos os dados. O termo "ocupante" é utilizado pelos censos fundiários realizados oficialmente.

ANEXO 5

Relações da liderança Piná *

1- Piná, ver anexo 1, nº 4, em II - Família Félix.

2- Joca, "padrinho" de matrimônio de sua filha Gessa (nº 6) com Piná (nº 1).

3- Félix ("pai").

4- Zé-Preto ("tio"). A categoria "tio" é usada entre as diferentes famílias para definir vínculos de parentesco de forma geral. Neste caso, a relação de parentesco vem dada por Cambeua (nº 7), casado com Raimunda (nº 8), filha de Zé-Preto. Zé-Preto é de Maranhão e chegou ao estado de Pará na década dos 50; pouco depois casou com D.Ilda (nº 5), passando a residir na aldeia P. I. Ao separar de D.Ilda nos 80, continuou vivendo na aldeia (ver anexo 7, nº 2).

6- Gessa, "catequista" da aldeia P.I. (ver anexo 1, nº 13 em II - Família Félix).

7- Cambeua, atual liderança da aldeia P.I (ver anexo 1, nº 3 em II- Família Félix).

8- Raimunda, mulher de Cambeua (nº 7) e filha de Zé Preto (nº 4) (ver anexo 7, nº 8 em VI - D.Ilda).

9-"Velho Maxico", pai da liderança Joca (nº 2).

* A relação de pessoas contextualiza-se a partir das interpretações realizadas por Piná no fim do apartado, "**A objetivação da categoria Liderança**", Capítulo II.

ANEXO 6

Os Cursos Indigenistas

As exigências de possuir instrução letrada ou grau de alfabetização não eram condições necessárias para ser "chefe de posto" ou "auxiliar de posto" durante o período de atuação do SPI. A partir dos anos 70 novas condições são colocadas para estes e outros agentes do órgão indigenista, os quais passam a ser denominados "técnicos indigenistas" e dispõem de uma preparação ou educação especial sobre os grupos indígenas através de "cursos indigenistas". Os "cursos indigenistas" passaram a ser um aspecto habitual na captação de funcionários pela FUNAI. Não pretendemos com isto dizer que outras estratégias de inclusão fossem descartadas, como por exemplo a de redes sociais de afinidade ou amizade, apenas tencionamos indicar que a conotação da categoria "técnicos indigenistas" comportaria avaliações diferenciadas no exercício da "tutela".

A origem destes cursos está relacionada ao contexto da "nova" política indigenista a ser executada pela FUNAI. A partir dos anos 70, tentando neutralizar os efeitos e repercussões internacionais da política indigenista levada a cabo pelo antigo órgão (SPI), a FUNAI usa como uma de suas estratégias a "nova imagem" do quadro de funcionários ou profissionais qualificados, principalmente daqueles que trabalham nos "postos indígenas" ou unidades administrativas. Para a preparação destes cursos destinados à capacitação dos futuros técnicos, assim como daqueles que já exerciam o cargo de "chefes de postos", a FUNAI solicita a colaboração e assessoria das universidades federais, entre estas a

Universidade de Brasília. Uma das condições impostas aos candidatos era a de possuírem o segundo grau completo como escolaridade mínima; as provas de seleção também incluíam numa de suas etapas um "teste" cuja finalidade era definir um "perfil indigenista" a fim de caracterizar o "indigenista ideal", estruturando idéias vinculadas aos "ideais humanistas ou indigenistas de Rondon". Vale a pena lembrar que os quadros dirigentes da FUNAI, no período dos anos 70, eram generais e coronéis do exército vinculados ao regime da ditadura militar brasileira.

Estes cursos contextualizam-se também no seio das mudanças emergentes a partir dos anos 70 no Brasil. Harocildo, agente da FUNAI (ver Capítulo IV) que participara destes cursos, justifica a necessidade dos mesmos com as seguintes palavras: "a política e o próprio governo, com a integração da Amazônia, precisava de gente com novas idéias". No contexto dos primeiros anos da década de 70, o presidente da FUNAI, Gral. Oscar Gerônimo Bandeira de Mello define, numa publicação destinada à divulgação do significado da FUNAI, os objetivos dos cursos e a preparação:

"... em dois meses de estudo teórico e três meses de estágio prático em postos ou aldeias indígenas. Após estes cinco meses de estudo especializado e intensivo, os jovens motivados pelo indigenismo estão capacitados a assumir a chefia de um dos 144 Postos Indígenas (...). Os técnicos serão os futuros executores dos planos de desenvolvimento comunitário que a FUNAI vem preparando (...). Visam estes planos desenvolver, de modo global, as comunidades indígenas, de forma que aqueles grupos considerados **integrados** ou em contato permanente fiquem preparados para, a médio e longo prazo, se integrarem, em igualdade de condições e de oportunidades, à população regional" (Gral. Bandeira de Mello, O.: "O que é a FUNAI -

1973", Assessoria de Relações Públicas da FUNAI, abril de 1973, Brasília).

Na mesma publicação Bandeira de Mello, interpretando o lema de Rondon, o qual "é uma constante nas frentes de atração: morrer se preciso for, matar nunca", define o "Decálogo do Indigenista" nas seguintes palavras:

- "1- Ama o índio como a ti mesmo.
- 2- Não deslustres o nome de Rondon.
- 3- Respeita a Religião do índio como se fosse a tua própria.
- 4- Dignifica a tua função, pelo trabalho e dedicação.
- 5- Considera a Comunidade indígena sob tua direção como se fosse tua própria família.
- 6- Cuida da saúde do índio como se fosse a tua própria.
- 7- Educa o filho do índio como se fosse o teu próprio filho.
- 8- A prosperidade de tua comunidade depende exclusivamente de tua capacidade de iniciativa e liderança.
- 9- Lembra-te que o índio é o dono da terra em que trabalhas e a ti compete resguardá-la e valorizá-la.
- 10- És a base de uma estrutura que tem por dever integrar o índio na sociedade brasileira de amanhã" (Idem).

Uma tentativa de "aperfeiçoar o perfil do técnico indigenista" surge na segunda metade dos anos 80. Aparentemente sem modificações nos critérios de preparação e/ou seleção utilizados nos cursos anteriores, em 1985 se prepara um concurso a nível nacional para técnico indigenista, cuja exigência ou condição básica para os concorrentes continua sendo o "currículo" escolar de segundo grau completo. Também são convidados especialistas das universidades para a sua elaboração ou inclusive para indicarem pessoas qualificadas para o trabalho com grupos indígenas, assim como para a assessoria especial do **Departamento de Psicologia da Universidade de Brasília** para o "teste psico-técnico" com a finalidade de definir o "perfil indigenista". Embora os "ideais rondonianos" tenham tido uma certa reelaboração, seus fundamentos básicos continuam assentando-se em alicerces similares. De qualquer forma, é preciso também contextualizar este último curso e suas estratégias organizadoras no contexto mais global da "abertura política" ou das mudanças gerais na política do governo brasileiro (Cf. Histórico do "Curso Indigenista", AESP, FUNAI, Brasília, doc. n° 064/1985, elaborado por Antônio Pereira Neto).

ANEXO 7

Relação de parentes de D.Ilda ("os meus")

1- Ilda.

2- Zé-Preto (ver anexo 5, nº 4).

3- Félix, "cacique geral dos Guerreiros" durante o período de "reorganização-revolução".

4- Alexandre, "cacique" da aldeia Pirá desde 1992.

5- Cito, trabalhador do P.I. durante os primeiros anos de sua fundação. Posteriormente casou com uma índia do P.I.

6- Raimunda, filha de Cito (nº 5).

7- Ivanilde e Piroba saem da reserva em inícios do período de "reorganização-revolução". O motivo da saída, segundo nos comenta Raimunda (nº 6) responde às suas saídas temporárias para trabalhar em Ourém (lugar de procedência de Piroba). Piroba, durante o período de menor atividade no roçado (período "das chuvas"), procurava outras vias de complementação do sustento familiar nas cidades próximas. Durante o período mencionado, esta atitude de Piroba foi sancionada pelo grupo, obrigando-o a escolher entre as duas opções, "dentro" ou "fora". Por ter escolhido a segunda opção, ele e sua mulher saem das aldeias e atualmente têm seu "lugar" no Piriá, no interior da RIARG, que corresponde a uma área de "invasores" ou de "ocupação de posseiros" (ver mapa da RIARG).

8- Raimunda, filha de D.Ilda.

9- Cambeua.

10- Raimundo, "branco" que vive na reserva desde 1980, ao casar com Maria (nº 11).

11- Maria, filha de D.Ilda.

12- Felisa, filha de D.Ilda.

ANEXO 8

Relação de "Chefes de Posto" do P.I. Guamá (1945-1996)

Sebastião da Cruz	1945
João Mendez	1946-1948
Felipe Passinho Santiago	1950
Edimidio*	?
_____	?
José de Mello Fiúza	1961
Otávio Pinheiro ("Velho Otávio")	1962-1963
Aroldo	1963-1965
Otávio Pinheiro	1966-1968
Faustino	1970-1971
Alvaro Maia*	1972-1977
Lauro Menescal*	1978-1979
Harocildo*	1979
Antôni Soares de Castro	1980-1982
Aroldino de Amaral Costa*	1982-1985
Napoleão Victoriano Solimões*	1985-1989
Marquinhos*	1990
Batista	1990-1991
Dilson Marinho	1992-1994
Dilson Cavalcante*	1995-1996**

Obs.: Os dados foram extraídos dos Tembê e da documentação administrativa. Os "chefes de posto" indicados somente pelo nome corresponde a dados dos Tembê.

* "Chefes de Posto" que entraram a fazer parte dos quadros da FUNAI através dos "cursos indigenistas" e formalmente classificados como "técnicos indigenistas"(ver anexo 6).

** Dilson Cavalcante em julho de 1996 continuava como "chefe de Posto".