

Histórias 'em suspenso': os Tembê 'de Santa Maria', estratégias de enfrentamento do etnocídio 'cordial'¹

Hidden Stories 'on hold': the Tembê 'from Santa Maria', strategies for facing the 'cordial' ethnocide

Jane Felipe Beltrão*

RESUMO

Os Tembê, ditos 'de Santa Maria', até recentemente não eram reconhecidos como Tenetehara, situação que, de certa forma, ainda perdura. Por mais de 100 anos suas histórias permaneceram 'em suspenso', como uma das faces do etnocídio 'cordial'. Há pouco mais de 10 anos, eles começaram a ouvir e a aprender narrativas produzidas por terceiros sobre si e, na luta por vencer a invisibilidade, passam a se afirmar Tembê pagando o alto preço da 'resistência'. Discutem-se a partir dos interlocutores (1) as histórias 'herdadas' (produzidas por terceiros para auxiliar a luta); (2) as narrativas indígenas sobre os trajetos feitos até Santa Maria; e (3) a apropriação que os Tembê fazem da 'herança' e das narrativas produzindo os fios da 'resistência' identitária, até mesmo requerendo que antropólogos produzam a sua história, como se eles não pudessem

ABSTRACT

The Tembê, said to be 'from Santa Maria', were until very recently not acknowledged as Tenetehara and somehow are still not recognized as such. Their stories have remained 'on hold' for over 100 years as one of the outlooks of the 'cordial' ethnocide. Just over 10 years ago, they began to hear and learn narratives produced by others about them, and in the fight for beating invisibility they started to call themselves Tembê, paying a high price for the 'resistance'. This paper discusses from the speakers (1) the 'inherited' stories (produced by others to aid their fight); (2) the indigenous narratives about the paths taken to Santa Maria; and (3) the appropriation the Tembê make out of the 'inheritance' and the narratives producing the identity 'resistance' strings, including the requirement for anthropologists to make their history, as if they could not

*Programas de pós-graduação em Antropologia e Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Cidade Universitária Prof. José da Silveira Netto, Av. Augusto Corrêa, no 1. Bairro do Guamá. 66075-900 Belém - PA - Brasil. janebeltrao@gmail.com

apresentar sua versão. Teríamos aí novas formas de fazer História?

Palavras-chave: história dos povos indígenas; resistências; pertencências; identidade étnica; etnocídio ‘cordial’.

produce their version. Would these be new ways of making History?

Keywords: History of indigenous peoples; ‘resistance’; belongings; ethnic identity; ‘cordial’ ethnocide.

OS TEMBÉ ‘DE SANTA MARIA’, O TERRITÓRIO INDÍGENA E O PROJETO NACIONAL

Para conhecer os Tembé que se encontram, no atual município de Santa Maria do Pará, em território brasileiro, faz-se necessário considerar o projeto de construção nacional desenvolvido, no final do século XVIII e no início do XIX, como complemento à homogeneização produzida pela ação missionária com apoio do Estado português durante o período colonial.

No Brasil, o suposto uso da força contra os povos indígenas estava proscrito, pois a proposição política era ampliar e proteger as fronteiras nacionais conquistando, por meio da colonização, os territórios em poder dos indígenas. Era a execução do etnocídio ‘cordial’. O Pará não fugiu à regra, como informa Palma Muniz:

foi resolvido enfrentar o importante problema social da catequese [dos indígenas] disseminados na zona dos rios Capim e Guamá [território indígena Tembé Tenethehara], sem outro caloulo que o sacrifício e a lucta, sem mais outro fim que a chamada ao grêmio christão e catholico de almas perdidas nas selvas, e levar a outros tantos brasileiros abandonados, não só os contornos da civilização, como assegurar-lhes todas as protecções da nossa legislação. (1913, p.5)²

José Paes de Carvalho, considerado político ‘de visão’ e à época governador do estado do Pará, avalizou os Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte, situada no Maranhão, no Brasil, a implantar Núcleo Colonial Indígena no Pará, com finalidade especial de “catequese dos silvícolas” (Muniz, 1913, p.6).

Inicialmente os Capuchinhos percorreram o rio Capim, encontrando muitos indígenas Tembé e Timbira, entretanto a distância de Belém compreendia 18 dias de viagem rio acima, fato que inviabilizava o estabelecimento da Missão pretendida. Ao regressar do Capim os Capuchinhos receberam

“dedicado pedido dos índios situados nas nascentes do rio Maracanã, para visitar os seus aldeamentos, localizados entre as margens do rio da Prata, afluente esquerdo daquele, Jeju afluente direito do mesmo, e o próprio Maracanã” (Muniz, 1913, p.7).

Diante do irrecusável convite, os Capuchinhos não tardaram em ter com os “índios dessa zona, que viviam em relações de amizade com os do rio Guamá e Capim, são da mesma raça dos Tembés do Guamá constituídos em famílias”, como informa Muniz (1913, p.7).

O caminho percorrido, desta feita, ofereceu viabilidade à proposta do Núcleo Colonial Indígena, pois este distava seis dias de Belém e a Estrada de Ferro de Bragança alcançava a vila de Castanhal, fato que deixava a questão das comunicações razoavelmente solucionada.

Eram propósitos da Missão Capuchinha, segundo a Lei 588 de 23 de junho de 1898: (1) ministrar ensinamentos da catequese católica; (2) da instrução elementar; e (3) dos trabalhos agrícolas. Para dar cumprimento à Lei, os Capuchinhos se estabeleceram no então município de Santarém Novo, às margens do rio Prata, segundo rezava o contrato assinado com o governo do Estado do Pará por um período de 15 anos.

Entre os planos do Núcleo estavam previstas as instalações físicas compreendendo: edifícios para a Igreja e próprios administrativos; internatos escolares para meninos e meninas (indígenas e órfãos); casas de colonos; campos experimentais; engenho de cana e estação de ‘ferro carril’.³

Pela descrição, é possível pressupor os impactos da Missão Capuchinha, especialmente, considerando que a área era território indígena e quilombola de amplas dimensões no século XIX. O etnocídio instalou-se célere com a implantação do Povoado do Prata, pois ele foi ‘assentado’ em território Tembés.

Palma Muniz descreve o território, informando:

resa a tradição, encontrada entre os índios que em tempos idos, talvez em eras coloniais ainda, a região das nascentes do Maracanã, então não taladas pelas incursões civilisadoras, serviu de refúgio a escravos fugidos, tanto das terras do rio Guamá, como das costas atlânticas, e de Belém e suas cercanias, que, internando-se nas matas, desaparecem para sempre. (1913, p.16)

Prossegue o historiador:

existiu nêssas paragens um célebre *mocambo* de negros que cultivavam a terra e viviam da caça, fazendo de quando em vez correrias nos povoados e fazendas das circunvizinhanças, deixando atrás de si a rapina, o assassinato e outros crimes, acolhendo-se aos seus reductos, que defendiam de qualquer espionagem e conhecimento, tendo feito pagar com a vida todo aquelle que se aventurou a conhecer-lhes a localização. (Muniz, 1913, p.16)

A considerar as observações de Palma Muniz a área era conflagrada e, segundo as indicações, localizava-se acima do Prata e denominava-se Santa Maria de Belém, à margem direita do rio Maracanã. A repressão aos negros amocambados foi enérgica – leia-se dizimadora –, produzindo grande mortandade e destruindo o mocambo.

O suposto ‘desaparecimento’ do mocambo levou os indígenas a se assenhorearem da zona – provavelmente acolhendo os negros que sobreviveram à repressão – formando aldeia que distava uma légua da Colônia do Prata, que segundo Muniz (1913) era conhecida como Aldeia Velha, hoje de saudosa memória no relato dos mais velhos que, vez por outra, falam do lugar com alguma nostalgia baseada na lembrança de histórias contadas de geração a geração. Da concentração em Santa Maria os indígenas se espalharam e, assim, foram encontrados pelos Capuchinhos.⁴ Portanto, os donos da terra ‘rearranjavam’ o território em função das vicissitudes produzidas pelo embate com os invasores.

Diz ainda o cuidadoso historiador sobre os amocambados que o tempo se encarregou de fazer crescer o ‘célebre mocambo’, o qual teria chegado a compreender mil almas, fato que os levou a ‘construir uma aldeia’ que abrigava: escravos fugidos, criminosos evadidos da justiça e, mais tarde, índios, incorporados após a destruição. Muniz (1913) refere-se de forma explícita às comunidades multiétnicas – pouco estudadas – existentes em território parense e na Amazônia, as quais se afiguravam ‘poderosas’ e que o Estado não podia suportar.⁵ Daí decorre a insistência em morigerar os povos que viviam entre os rios Guamá e Maracanã, pois o território supostamente pertencia ao Pará, mas fugia das mãos do Estado.

No local onde os Capuchinhos produziram a infraestrutura do Prata encontravam-se: (1) as casas, em número de cinco ou seis, dos índios da família

Miranha; (2) em Anselmo, à margem esquerda do rio Maracanã, viviam os Tupanas; (3) a família Braz morava no Jeju, afluente da margem direita do rio Maracanã; e (4) em Arrayal, nas nascentes do rio Jeju, ficavam a família dos Leopoldinos, e segundo Muniz “todas estas famílias pertenciam a tribú Tembé e viviam em contínua relação entre si, e ultimamente [à época da construção do Prata] com civilizados, por intermedio dos respectivos chefes” (1913, p.16-17).

Em pleno território indígena, frei Carlos de São Martinho implantou a “Cruz redemptora da humanidade”, em 14 de setembro de 1898, dando início à cordialidade catequética que conduz ao etnocídio.

Os Tembé, portanto, sempre estiveram em Santa Maria, mas a cidade chegou a eles, inicialmente como Núcleo de Colonização Indígena, depois elevada à categoria de Vila e, mais adiante, a sede de município. A cidade ocupou a aldeia dos Braz e dos Leopoldinos, famílias consideradas as mais antigas entre os Tembé.

DO ETNOCÍDIO ‘CORDIAL’

As informações sobre o projeto dito civilizador dão conta do bom andamento dos trabalhos de catequese, apesar das dificuldades do estado do Pará em honrar os compromissos mantidos com os Capuchinhos Lombardos, em face do declínio do ciclo da borracha.⁶

É Paes de Carvalho⁷ quem deixa registrado no Livro do Núcleo, implantado pouco mais de dois meses antes, o seguinte:

apraz-me significar o meu contentamento ao testemunhar o zelo e caridade com que é conduzido o serviço de catequese, do qual o Governo do Estado espera bons resultados a beneficio dos indígenas, que cumpre chamar ao grêmio da civilização. Desde já pode-se prejulgar do futuro auspicioso, que aguarda esta obra humanitária da colonização dos indígenas a qual logro decidido interesse. (*apud* Muniz, 1913, p.20)

O governador entusiasmou-se, provavelmente, com a faina produzida com a abertura de novas estradas, a discriminação de lotes, a construção de

casas de colonos e o início da construção das edificações, pois isso significava colocar sob jugo os Tembé.

A febre de apostolado de frei Carlos de São Martinho interveio junto às famílias indígenas morigerando-as, pois – segundo os Capuchinhos – os ‘defeitos morais’ dos indígenas, aliados a outros adquiridos na convivência com os ‘civilizados de última categoria’, não favoreciam o processo civilizador do Estado e da Ordem. Para conseguir tal intento o frei tomou de amizade os adultos, usou de palavras afetuosas procurando educar crianças e jovens com ensinamentos diários e pelos exemplos da fé, como informa a documentação. Era a pedagogia ‘cordial’ que conduzia ao etnocídio.

O projeto civilizador introduziu 25 famílias de colonos entre as 55 famílias indígenas, estendendo o raio de ação para além dos limites do Prata, alcançando as vilas de Jambuassu e Castanhal. A estratégia era retirar indígenas crianças e jovens das famílias de origem, impedindo-as de ser educadas entre os pais. No caso dos não indígenas, recolhiam-se apenas os órfãos, que, no século XIX e até meados do século XX, não eram ‘órfãos de fato’, entre eles estavam crianças concebidas fora do matrimônio – consideradas bastardas – e, também, aquelas geradas por mães solteiras.

A ocupação do território indígena não foi tranquila, houve “várias tentativas de revolta, por parte de alguns [índios] já mais velhos e por isso difíceis de reduzir” (Muniz, 1913, p.26), registradas nas reclamações dos missionários. Os Capuchinhos informam que o “defeito conhecido aos nossos índios [é] a vingança, sempre decorrente de actos que suppoem ferir-lhes os interesses e a dignidade” (Muniz, 1913, p.26). Alguns rebeldes são nominados na documentação: Calixto (tupanas), Francisco Braz e Antonio Braz (ambos Tembé), que, segundo os Lombardos, eram dados à embriaguez. Supõe-se que a situação de violência pela ação da catequese no Prata gerou problemas, os quais, talvez pela repressão feroz, não produziram baixas entre os ‘soldados de Cristo’ a serviço do Estado.

Outros momentos de conflito podem ser conhecidos nas minuciosas anotações de Palma Muniz, embora minimizadas, pois o escriba tinha interesse, como engenheiro da Secretaria de Obras Públicas e Viação, em divulgar os feitos do governo do Pará de forma a indicar o sucesso das ações. Diz ele que:

as luctas corporaes entre os indígenas nas horas de embriaguez, a que se entregavam eram outras tantas provas á paciência do diretor do núcleo, que sempre ti-

na que intervir no apaziguamento, a bem da boa ordem publica, dentro da sua jurisdição. (1913, p.27)

Supõe-se que boa parte dos conflitos tenham origem no enclausuramento de indígenas meninas, meninos e jovens nos internatos do Núcleo, apartados que eram das famílias originais. O internamento rompe com as formas de educar dos Tembé e de quaisquer outros povos indígenas, mas a ação era tomada como necessária à catequese e à civilização, pois especialmente as mulheres eram consideradas indispensáveis à família e tidas como base da ‘nova’ organização social imposta, pressuposto que coincide com a avaliação de Wagley e Galvão (1955) sobre um incidente de Alto Alegre em Barra do Corda, no Maranhão, em 1910.

Outra fonte de descontentamento que se infere do texto são os longos períodos em que os operários do Núcleo ficaram sem remuneração em razão da crise no governo do Pará. Como conter os descontentamentos? Diz Muniz que a situação exigia “prudência especial, além de uma força moral muito importante” (1913, p.35):

por falta de pagamento de salários e empreitadas tinha já havido em 10 de Fevereiro de 1901 algumas desordens, nas quaes se registrou o assassinato do feitor Tertuliano Damasceno, victima do seu dever, para manter a ordem publica, do qual foi autor Manuel Rodrigues, vulgo *Acapú*,⁸ que evadiu-se, fugindo á justiça. (1913, p.36)

No período, o internato funcionava em barracas cobertas de cavacos – condições provisórias e instáveis –, fato que produzia desconforto e provavelmente descontentamento entre internos e também entre operários, portanto a situação teria de ser controlada pelos administradores com mão de ferro, que na visão do citado autor chama-se ‘prudência e moral’. Chamado de um modo ou de outro, o descontentamento produz conflito.

Muitos são os boatos de supostos ‘assaltos dos índios’ ao Núcleo, segundo as anotações de Muniz, o qual também informa diligentemente a superação das ameaças e a volta à ordem. Os conflitos são atribuídos sempre à embriaguez dos indígenas nucleados.

A paz aparente no Núcleo devia-se ao ‘temor ao Ser Supremo’ que, segundo o cônsul espanhol em visita ao local, em 3 de agosto de 1902,

és lo que reina en neste lugar. He tenido lugar de apreciar el adelanto de estes seres, que no ha mucho, llamabanse salvejes, y huy, gracias á esa misericórdia nata en la religión del Martir del Gologota, entrar al seno del mundo civilizado, arrancados á los antros del obscurantismo por las sabias, siempre sabias creencias. (Muniz, 1913, p.43)

AS HISTÓRIAS ‘EM SUSPENSO’ E OS NOVOS CAMINHOS

Os Tembé referem o ‘tempo antigo’,⁹ dos pais e dos avós, em histórias que ficaram na memória e são pouco conhecidas, pois ficaram ‘em suspenso’ durante mais de 70 anos, período em que dizer-se indígena era assinar a sentença de morte. Edmilson informa:

é uma coisa que a gente não esquece, do dia a dia da gente, da vida, porque a gente quando se entendeu de gente era uma coisa melhor de que hoje, que naquele tempo não era que nem hoje ... aonde eu nasci, era uma vida mais tranquila, tinha muita caça, muito peixe, então *nos só fizemos atravessa do rio, que é esse rio o Jeju a da lá daquele rio adonde eu nasci, no município de Santarém Novo, então só fazia atravessa o rio, a mãe da gente já dizia que desse outro lado do rio tinha índio*, mas só que nem ela sabia qual era o povo que tava desse lado, ela só sabia que tinha uns parente, ‘tem uns parente desse lado’, a gente nunca teve contato pra gente revê essas questão, pra gente juntá, pra gente lutá pelos direitos da gente que a gente tinha e tem até hoje. Então a gente foi crescendo, foi crescendo de lá, e a gente foi saindo pra trabalhá, os meus irmãos mais velho foram saindo e vieram pra trabalhar pra cá e aqui descobriram que aqui a gente tinha parte da família da gente.¹⁰

O interlocutor refere as aldeias próximas ao rio Maracanã e as relações com os parentes do outro lado do rio que se estende até o Guamá. O interlocutor prossegue sua narrativa oferecendo detalhes da ocupação do território pelos não indígenas:

era tudo nosso [entre o rio Maracanã e o Guamá], mas só que infelizmente não tinha como prová, era quem chegava, ia fazendo casa e a gente, a gente que é índio, a gente não tem, a gente não tem, não tem o negócio ... assim – ah! faz aqui, aí quando tivé a casa dele o cabra manda sair. A gente tem o coração, a gente se mandar fazer uma casa ali é pra viver até o fim da vida, sem vender sem ter aque-

le negócio, mas infelizmente nem todo mundo pensa isso né? Aí chegava aí sem canto pra fazer casa, aí fazia a casa e depois o cabra já vendia pra outro, *aí já tinha aquele problema de crescer mais as suas terras né, aí pensava que fazia só num canto, já ia crescendo, já ia crescendo o olho, aí nessa arrumação é o que está hoje, aí todo mundo sem, sem terra, muitas vez, não tem nem o que comê, falta de terra e a poluição no rio.* (grifos meus)

A julgar pelas informações de Nimuendajú (1981 [1944])¹¹ os Tembé habitavam próximo à 'costa atlântica' entre o Pará e o Maranhão, pelos rios Maracanã, Capim, Guamá, Gurupi, Pindaré e Mearim, chegando às cabeceiras dos referidos rios, dividindo o território com os Tupinambá, Guajajara, Kaapor, Guajá e Amanayé. Os registros são feitos desde o século XVII por viajantes, missionários que se embrenharam nas matas da região entre o Maracanã e o Mearim.

Os registros sistemáticos feitos pelos estudiosos são do início do século XX, mas as etnografias substanciais sobre o Tenetehara versam sobre os grupos que habitam o Gurupi e apenas referem rapidamente os demais Tembé/Tenetehara. Entre os trabalhos destacam-se: Nimuendajú (1915),¹² Metraux (1928),¹³ Lopes (1932)¹⁴ e, no início da segunda metade do século XX, Wagley e Galvão (1955).¹⁵

O certo é que a área antes referida é território indígena, como relembra Edmilson. E a discussão sobre 'ser ou não Tembé' prende-se ao fato de que

a própria experiência do passado, a transformação de uma grande massa indígena no caboclo contemporâneo, através de um processo que se iniciou com a catequese, a escravização do índio pelo colono, e a miscigenação, é ainda escassamente conhecida. (Wagley; Galvão, 1955, p.10)

Os autores indicam a homogeneização forçada de pessoas indígenas transformando-as em 'caboclos contemporâneos' pelo fato de estarem "em contato com brasileiros e portadores de cultura europeia, desde longo tempo" (Wagley; Galvão, 1955, p.11). Situação que aos olhos dos especialistas era célere, a ponto de preverem que o "processo de transformação dos Tenetehara em caboclos estará em vias de se completar no espaço de uma geração ou pouco mais" (ibidem, p.185).

O processo de (suposta) indiferenciação apontado por Wagley e Galvão (1955) passa pela chamada ‘cabocliização’ ou ‘tapuização’ dos povos nativos que, se não conduz à extinção física, passa por danoso processo que lhes retira a língua original como instrumento de comunicação e, aos poucos, a substitui por outras línguas ou pela língua geral Nhegatu, da mesma maneira como se havia substituído grande parte das instituições, normas e valores por outros que não diziam respeito à cultura indígena em particular, decorrendo de cultura genérica e empobrecida, fruto da situação colonial e/ou da variante missionária, como ensina Moreira Neto (1988).¹⁶

Se os especialistas enxergam a homogeneização, os vizinhos e os adversários dos Tembé não pensam diferente, mas os protagonistas de Santa Maria não se deixaram vencer pela ‘profecia antropológica’ e hoje requerem reconhecimento e respeito aos seus direitos.

Os tempos da memória eram difíceis, pois, como informa Moisés,

a malária pegou matô tudinho [pessoas indígenas], acabou com os índios veio [velhos] e eu vim me embora, era os Moreira tudinho, aí eu vim embora, aí tinha a veia [velha] Augustinha e voltei pra trás, morreu primeiro o Joaquim Brás. Vó fica só por aqui aí quando ... cheguei lá a veia [velha] morreu também, aí fiquei sozinho, dos índio mesmo legítimo mesmo que ficou aqui, ficô só eu, ficô outro mas foi pra lá pro 48, chegô lá se meteu na cachaça que era braba, o cara tocô [tocou] um tiro de 38 [revólver] no peito que atravessô pra costa, trouxeram de lá e enterraram pra cá...¹⁷

As narrativas tembé consideram a ‘suspensão da história’ e produzem um contraponto à história escamoteada que integra, hoje, o conjunto de estratégias políticas que o movimento indígena assume mediante a Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (Aitesampa).¹⁸

Os relatos de hoje dizem respeito a quem é ou não ‘filho da terra’, ‘caboclo’, ‘caboclinho’, ‘família de índio’, ou ainda gente dos Braz, dos Leopoldinos ou lá do Anselmo, lugar da aldeia velha que são ‘tudo de sangue mesmo’. Na elaboração, os indígenas e os não indígenas narram histórias sobre os mais velhos que teriam sido ‘pegos a laço’ ou ‘a dente de cachorro’, pois estavam embrenhados na mata para fugir dos não indígenas que insistiam em morigerá-los, como os missionários.

O cacique Miguel (família dos Leopoldinos) da aldeia Areal conta que um dos seus amigos que era ‘neto de índio puro’ narrou que sua mãe fora pega a dente de cachorro pelos caçadores de Belém, e com o pai teria acontecido o mesmo, os ‘caçadores de índio’ os entregaram, ainda em tenra idade, aos padres capuchinhos. Reforçando a narrativa, diz que onde eles moravam – fugidos dos Capuchinhos – era no Anselmo, “um barracão sem fim, [tinha] só *índio puro*, todos os parentes dele, avós e bisavós ... tão tudo sepultado naquele cemitério...”.¹⁹ Miguel prossegue, ensinando:

nós todos sono índio, porque nós todos somos nascidos e criados nessa área, nessa terra ... aqui é a terra dos nossos avós, bisavós e tetravós, aqui a terra era grande, [mas] porque morreram tudo, aí dividiram ... tudo são meus parentes, são tudo meus parentes...

Faz-se oportuno observar que o apropriar-se das narrativas do ‘tempo antigo’ ou das ‘histórias contadas sobre si’²⁰ diz respeito à ‘escrita da história’ como possibilidade de provar quem são eles. No caso, a prova é tanto pra si como para os demais. ‘Para si’ porque muitos ainda duvidam da possibilidade de serem reconhecidos como Tembé ou de se identificarem como indígenas. Para os demais, pelo fato de requererem reconhecimento de direitos à terra enquanto povo etnicamente diferenciado, atitude que produz conflitos e negações, pois muitas vezes são tomados como ‘ressurgidos’, ‘novos’ e ‘remanescentes’, formas pejorativas as quais rejeitam e tentam corrigir.

A situação encontrada não é exclusiva dos Tembé de Santa Maria. Ao realizar um trabalho entre os Tembé do Alto rio Guamá – Reserva Indígena Alto Rio Guamá (Riarg) – na década de 1990, Sara Alonso informa:

O reconhecimento de ser ‘índio’ mas ‘misturado’, que é um dos elementos que dão sentido à sua experiência social e histórica [dos Tembé do Alto Rio Guamá], 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 ideia de que todos ‘somos do mesmo sangue’ ou ‘da mesma parentela’. ‘Naturalizando’, assim, a existência social do grupo. Há uma noção de continuidade histórica que pressupõe uma atribuição de limite temporal e espacial à ‘unidade Tembé’. (Alonso, 1999, p.50)

O processo vivenciado pelos Tembé na Riarg é em alguns aspectos diferente do que experimentam os ‘de Santa Maria’, mas permite refletir sobre o assunto. Pela luta empreendida com a ‘ajuda’ de muitos os Tembé estudados por Alonso (1999) são referência política e de ‘autenticidade’ do ser Tembé. Como em meio à disputa os Tembé ‘de Santa Maria’ precisam ‘neutralizar’ as ‘histórias contadas sobre si’, nas escolas não indígenas da região os parentes do Alto Rio Guamá são fonte de inspiração e reconhecimento para os parentes ‘de Santa Maria’.

No caminho dos ‘de Santa Maria’ os protagonistas encontram como aliados os missionários do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) que vêm contribuindo para a ‘construção de histórias para si’.²¹ Algumas versões se constituem em ‘breviários de luta’.²² As lideranças mais jovens, com apoio de lideranças tradicionais por intermédio da Aitesampa, apresentaram projeto à Fundação Brasil de Direitos Humanos para apoiar a luta pelo reconhecimento de direitos à terra. Nesse sentido, foram em busca de documentos que comprovassem sua permanência em Santa Maria.

O protagonismo Tembé em Santa Maria se afigura diferenciado, pois eles não se encontram em área demarcada. Como dizem, a ‘cidade chegou à aldeia’, portanto a luta é pela identidade que ‘exige’ não apenas considerar-se Tembé, mas ser reconhecido pelos demais parentes Tembé e por outros, além de precisarem requerer e comprovar que possuem direitos à terra e a assistência diferenciada por parte da agência indigenista.²³

O projeto feito à Fundação Brasil permitiu recuperar documentos ‘sobre os Tembé’ em diversos arquivos oficiais e religiosos, especialmente dos capuchinhos que estiveram na região. Quando fui chamada a ‘ensinar’ à história aos Tembé, muitos dos documentos referidos no presente artigo estavam em mãos da Associação. Documentos que me foram cedidos por empréstimo e que, para evitar perdas e danos, foram copiados e digitalizados.²⁴

É interessante avaliar a importância não apenas científica da História dos Povos Indígenas, mas discutir a importância ‘utilitária’ da fórmula acadêmica para os interessados.

Voltando no tempo, relembro que a primeira demanda que chega a mim para ‘ensinar’ ou ‘escrever’ história veio dos povos do Tapajós e Arapiuns (2009), e a segunda, dos Tembé ‘de Santa Maria’ no Guamá (2010), ambas estimuladas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que atua

entre os interlocutores. Com a criação do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento no *Campus* de Altamira da UFPA surgiu a demanda do Xingu, que é premente por conta da lamentável implantação do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte.²⁵ Em meados de 2012 chegou a solicitação dos Mundurukú das aldeias Bragança, Marituba e Takuara, em virtude de minha participação na Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI), na qual sou representante titular da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e acompanhamento, durante as reuniões, discussões sobre os temas mais candentes nas escolas indígenas, apresentadas pelas lideranças indígenas na área.

Na tentativa de descobrir o porquê das demandas fui informada de que, como antropóloga, eu 'fazia documentos' e laudos antropológicos, e eles estavam discutindo direitos à terra associados à 'possibilidade de ser indígena'. Segundo os povos indígenas, 'só história ajuda', mas não queriam 'história de livro de escola' que diz que 'o tal do Cabral descobriu a gente que estava aqui desde o tempo do bisavô, do tempo antigo'. Queriam uma história que servisse à política da associação e outra 'arrumada' para ensinar as crianças na escola (livro didático), pois eles não conheciam as 'histórias do tempo dos antigos'.²⁶

O trabalho que se realiza hoje contempla a história oral que se dirige à memória e aos seus usos sociais na construção de uma história que se amplia e é feita, também, pelos protagonistas ou com eles. Portanto, é concebida com/por diversos interlocutores que se inter-relacionam e produzem polifonias diversas, antes ausentes dos trabalhos etnológicos. Além disso, a política empreendida pelos movimentos indígenas implica a apropriação crescente do passado, rejeitando a 'história colonial' como forma de explicação. Aliás, como informa a proposição de Oliveira e Viqueira (2012):

La presencia colonial empieza a ser estudiada en serio, con investigaciones profundizadas sobre los procesos de construcción nacional. El proceso de conocimiento es pensado cada vez más críticamente, no como falsamente universal, buscando al contrario incorporar la polifonia, las perspectivas indígenas y las antropologías nacionales. La própria etnografía és concebida como un fenómeno social con una historicidad específica.²⁷

VERSÕES DA HISTÓRIA

É possível lidar com versões da História dependendo de onde se fala e da trajetória de quem fala. Assim sendo, apresento a versão Tembé, escrita pelas lideranças de pesquisa do povo.

Como dizem os Tembé ‘de Santa Maria’: “mesmo sabendo que somos índios de fato, tivemos que pesquisar em vários arquivos do estado do Pará, biblioteca pública; Museu Emilio Goeldi, CIMI” (Tembé, 2011, p.1).²⁸ Levaram cinco meses em busca de documentos, “de novembro de 2008 até o mês de março de 2009” (p.2). E “para registrar nossa presença na região viajamos por vários lugares pesquisando em igrejas de Igarapé-açu, Maracanã, Santarém Novo, Colônia Santo Antônio do Prata e Santa Maria do Pará” (p.2). E continuam, usando de ‘lamentação’: “dentro de nossas próprias aldeias (Jeju e Areal) ... e fomos ainda ao convento dos franciscanos em Belém. Trabalho esse que deveria ter sido feito por antropólogos enviados pela Funai” (p.2). Até porque, segundo os protagonistas Tembé,

o nosso povo indígena das aldeias Jeju e Areal de Santa Maria do Pará não somos capacitados para esse tipo de trabalho, mas sentimos a necessidade de fazer e provar como os Tembé de Santa Maria do Pará têm um longo histórico de presença na região. Hoje, não aceitamos nenhuma discriminação contra o nosso povo porque temos como provar através de documentos, fotos, livros, mapas, e entrevista feita com o capuchinho frei João Franco de Belém, que sabe um pouco da nossa história, que nós estamos há mais de um século nesse território. (Tembé, 2011, p.3)

O Relatório apresenta esta conclusão:

no ano de 2001 tivemos conhecimento que poderíamos obter tudo de volta, territórios e cultura, tivemos conhecimento dos direitos dos povos indígenas na Amazônia da convenção 169 da OIT e a declaração da ONU. Os índios Tembé de Santa Maria do Pará das aldeias Jeju e Areal estão resistindo há mais de um século em suas pequenas áreas de terras, com a chegada dos migrantes passamos por momentos difíceis de nossas vidas, não temos acesso ao cemitério em que foram enterrados os nossos antepassados. Sempre soubemos da existência de nosso antigo cemitério, mas somente no ano de 2008 tivemos a oportunidade de conhecer esse antigo cemitério, onde no passado foram enterrados os nossos, com ajuda de

alguns freis do km 18 [Prata]. A aldeia está crescendo, não temos terras para construir nossas malocas e casas. (Tembé, 2011, p.23)

Reclamam da demora dos trabalhos realizados pela Funai:

nós indígenas Tembé de Santa Maria do Pará das aldeias Jeju e Areal, na ansiedade que paira sobre demandas *que até hoje não foram vistas como coisas importantes pelos órgãos que tem essa atribuição*. Estamos tentando ensinar aos pequenos nossas histórias.

Nos tiraram quase tudo que nos era de precioso e principalmente a nossa mãe terra. Mas resistimos até hoje para fortalecer essa luta e ter de volta o nosso tesouro, *resgatando todos os costumes que tínhamos*. Sabemos que essa política de integração do governo e da sociedade Brasileira ainda faz com que muitos de nós nos envergonhemos de sermos índios. (Tembé, 2011, p.23, grifos meus)

Hoje o nosso povo criou o próprio grupo de pesquisa, tivemos que tomar nossas iniciativas, pois *queremos a demarcação e regularização de nosso território que pouco está interessando à Funai e aos órgãos responsáveis*. *Nós mesmos estamos fazendo o reconhecimento de nossa terra e nossa história*. *Pedimos aos principais órgãos (Funai, MPF, Incra, Iterpa, Governo do Estado do Pará), que se mobilizem, procurem solucionar nossas demandas*. Queremos apenas o que é nosso de direito segundo a Constituição Federal, convenção 169 da OIT e a declaração universal dos direitos dos povos indígenas da ONU, nos asseguram. (Tembé, 2011, p.23, grifos meus)

E informam, a quem interessar possa: “os nossos frutos podem ter sido tirados, os nossos galhos arrancados, os nossos troncos queimados, *mas ainda permanece a essência de nossas vidas [e] da identidade: a raiz*” (Tembé, 2011, p.23, grifos meus).

NOTAS

¹ A primeira versão do texto foi apresentada oralmente e debatida no SIMPÓSIO ESTUDOS PÓS-COLONIAIS: *Pueblos indígenas y múltiples usos de la historia*: explorando la diversidad de situaciones coloniales en América, coordenado por João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ) e Juan Pedro Viqueira (Colégio do México) durante o 54º Congresso Internacional de Americanistas ocorrido em Viena, Áustria, organizado pela Universidade de Viena, o Instituto Austríaco para a América Latina e o Museu de Etnologia, o qual teve como tema geral *Construindo Diálogos nas Américas*.

² Cf. MUNIZ, João de Palma. *O Instituto de Santo Antonio do Prata (Município de Igarapé-Assú)*. 1.ed. Belém: Typ. da Livraria Escolar, 1913. As transcrições conservam a escrita de época.

³ A informação confirma pressuposto de Oliveira Filho (1983) sobre política indigenista associada aos propósitos de colonização, pelo menos para o nordeste paraense. Ao pressuposto, acrescento que a mão de ordens religiosas aparece para complementar a empreitada que, desta forma, alcança seus objetivos sem muita reação explícita, pois as 'vítimas' da ação não se dão conta ou não conseguem agir de imediato, dadas as estratégias cristãs. A associação colonização/política indigenista é também apontada por Alonso (1999) para a situação *Tembé* do Alto Rio Guamá. Sobre o assunto consultar: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. *Boletim do Museu Nacional*, série Antropologia, n.44, out. 1983; e ALONSO, Sara. A disputa pelo sangue: reflexões sobre a constituição da identidade e 'unidade tembé'. *Novos Cadernos NAEA*, v.2, n.2, p.33-56, 1999.

⁴ Portanto, em que pesem as incursões catequéticas ainda nos tempos da colônia, os *Tembé* sempre estiveram no território entre o Guamá e o Maracanã. Local onde hoje estão, embora acuados pelo crescimento da cidade e resistindo teimosamente em 'ser indígena'.

⁵ Para discussão aprofundada sobre comunidades e confederações multiétnicas na Amazônia, consultar: WRIGHT, Robin M. *História indígena e indigenismo no Alto Rio Negro*. 1.ed. Campinas (SP): Mercado de Letras/ISA, 2005; e VIDAL, Silvia M. Liderazgo y confederaciones multiétnicas amerindias en la Amazonia luso-hispanica del Siglo XVIII. *Antropologica*, v.87, p.19-46, 1997. Observo que, ontem como hoje, os não indígenas pensam os grupos etnicamente diferenciados como 'comunidades fechadas', nada misturadas, daí a dificuldade em compreender as pertencas étnicas e admiti-las como tal.

⁶ Para realizar o projeto, a ordem assinou contrato com o governo do Pará, pelo qual se comprometia a pagar os religiosos como se funcionários públicos fossem e a erguer a infraestrutura de funcionamento do Núcleo de Colonização Indígena do Prata (Palma Muniz, 1913). É necessário observar que na Colônia, no Império e na República Igreja e Estado mantiveram-se aliados, a depender da ordem religiosa e dos dirigentes, em que pesem as inúmeras dissensões.

⁷ Governador do Pará de 1º fev. 1897 a 1º fev. 1901.

⁸ No Pará, *Acapu* é 'madeira de dar em doido', usada para aplicar supostamente 'bons corretivos' em alguém, deixando sequelas para sempre. Se Manuel Rodrigues recebeu apelido de *Acapu*, devia ser alguém que expressava o contentamento de forma pouco 'civilizada' do ponto de vista dos Capuchinhos.

⁹ Tempo chamado, ainda, de 'lá de antes' ou 'dos velhos' do qual os mais jovens procuram descobrir e se apropriar, fazendo que os mais velhos narrem as memórias, nem sempre 'nítidas' tanto pela idade como, talvez, pelas agruras de um passado negado pela homogeneização.

¹⁰ Narrativa feita a Edimar Fernandes, em 27 jul. 2010 (grifos meus).

¹¹ IBGE. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú*. 1.ed. Rio de Janeiro: FIBGE/Pro-Memória, 1981 [1944].

¹² Cf. NIMUENDAJÚ, Curt. Sagen der Tembe-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie*, v.XLVII, Berlin, 1915.

¹³ Cf. METRAUX, Alfred. *La Civilization materielle*. 1.ed. Paris: s.n., 1928.

¹⁴ Cf. LOPES, Raimundo. Os Tupi do Gurupi. In: XXV CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, XXV. La Plata, Argentina, 1932. *Actas...* p.140-172.

¹⁵ Cf. WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara: uma cultura de transição*. 1.ed. Rio de Janeiro: MEC, 1955.

¹⁶ Sobre o assunto, consultar: MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. 1.ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988. Na Antropologia, o termo 'tapuização' não é frequente, mas é utilizado na Linguística. Para melhor compreensão do uso conferir: BORGES, Luiz C. As Línguas Gerais e a Companhia de Jesus: política e milenarismo. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas (SP), v.46, n.2, p.171-194, jul.-dez. 2004.

¹⁷ Narrativa feita a Edimar Fernandes por Moisés, em 11 jan. 2012.

¹⁸ Consultar: FERNANDES, Edimar Antonio; SILVA, Almir Vital da; BELTRÃO, Jane Felipe. Associação Indígena Tembê de Santa Maria do Pará (Aitesampa) em luta por direitos étnicos. *Amazônica Revista de Antropologia*, v.2, p.392-406, 2011.

¹⁹ Narrativa feita a Almir Vital, pelo Cacique Miguel, em jan. 2012 (grifos meus).

²⁰ No caso, a 'fonte' considerada autorizada ou legítima são os mais velhos, que 'sabem mesmo' e são reconhecidas autoridades e lideranças tradicionais.

²¹ As expressões utilizadas para referir história brincam com a ambiguidade dos processos que, ao formularem propostas, trabalham de forma muito pessoal, assemelhada à construção de um diário, sem se aperceber do que há de coletivo na escrita. A sugestão vem do excelente trabalho de GOMES, Ângela. C. (Org.). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

²² Denomino 'breviário de luta' as histórias produzidas como espaços/veredas acanhadas e resumidas, à maneira dos breviários produzidos pela Igreja católica com finalidade de 'instrumentalizar' determinada luta, à semelhança dos que fazem as 'cartilhas programáticas' de partidos políticos 'aparelhando', ainda hoje, os companheiros de partido. Documentos que não admitem versões e, o que se observa sem questionamentos, caminhos alternativos não se fazem presentes, dúvidas não são semeadas, portanto servem à História – como fonte, mas não são vias adequadas à nova História. Entretanto são válidos à luta empreendida.

²³ A disputa com a agência indigenista produz muitos desdobramentos, até mesmo o fato de tentarem escrever a 'história de si' e a 'história para si', na qual encontro-me imbricada, pois sou uma das possibilidades vislumbradas pelos Tembê para 'referendar' o muito que fizeram em busca das origens. De certa forma sou a 'escriba' que eles 'acreditam' poder contestar os laudos e neutralizar as falas das autoridades indigenistas, discussão que foge aos propósitos deste artigo.

²⁴ Ver Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (Papit). 2010/12. *Entrevistas realizadas com lideranças indígenas Tembé em Santa Maria*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA); e Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (Papit). 2010/12. *Narrativas indígenas*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Por iniciativa da equipe do Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (Papit) para cumprir com a solicitação, aos documentos foi acrescido levantamento bibliográfico sobre os Tembé de Santa Maria que oferece subsídio à equipe que trabalha com os interessados. Entre as propostas em andamento temos em nível de doutorado: *Alcoolização entre os Tembé de Santa Maria do Pará*, de Telma Eliane Garcia Clajus Oliveira; *Mitos Tembé: ciência do concreto e indigenismo*, de Mônica do Corral Vieira; *Etno-Arqueologia Tembé/Tenetehara, testemunhos de uma saga*, projeto de doutorado em construção, de Rhuane Carlos dos Santos Lopes; e, como Iniciação Científica, *Mitos, Narrativas e Cuidados à Saúde entre os Tembé*, de Almir Vital da Silva (*Tembé*/estudante que ingressou por meio de vagas reservadas na graduação), desenvolvidos sob minha orientação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA); na área de concentração Antropologia Social, linha de pesquisa *Povos indígenas e populações tradicionais*. Em nível de mestrado localizam-se: *Luta por direitos: estudo sobre a Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (Aitesampa)*, de Edimar Antonio Fernandes (*Kainkang*/estudante que ingressou por meio de vagas reservadas na pós-graduação), e *Violência contra a mulher entre fronteiras e direitos de indígenas e quilombolas*, de Mariah Torres Aleixo, ambas sob minha orientação no Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da UFPA, área de concentração em Direitos Humanos, linha de pesquisa *Direitos humanos e exclusão social: identidade, etnicidade e gênero*.

²⁵ Sobre o assunto cf. BELTRÃO, Jane Felipe; RIBEIRO, Patrick Henrique. Ações afirmativas para Povos Tradicionais e institucionalização na Universidade Federal do Pará. *GT 06 – Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais*. ENADIR – ENCONTRO DE ANTROPOLOGIA DO DIREITO, II. São Paulo, 2011. Disponível em: www.enadir2011.blogspot.com/. Sobre a possibilidade de ‘escrever a História’, caso do Xingu, temos o desenvolvimento da tese *Identidades indígenas: a problemática dos índios ‘ressurgidos’ ou ‘remanescentes’ em Altamira/PA*, por Francilene de Aguiar Parente (PPGA/UFPA), na área de concentração Antropologia Social, linha de pesquisa *Povos indígenas e populações tradicionais*, sob minha orientação e coorientação de Cristina Donza Cancela.

²⁶ As expressões entre aspas dizem respeito às escutas sobre a necessidade de ‘ter história’; as expressões usadas variam pouco de um povo a outro, são praticamente idênticas.

²⁷ Cf. SIMPÓSIO ESTUDOS PÓS-COLONIAIS: *Pueblos indígenas y múltiples usos de la historia*, cit.

²⁸ TEMBÉ. 2011. Relatório apresentado à *Fundação Brasil de Direitos Humanos*. Santa Maria do Pará, documento inédito.

Artigo recebido em 20 de julho de 2012. Aprovado em 5 de setembro de 2012.