

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS – CCSA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA
DA AMAZÔNIA – PPGCSA

ANA PAULA SILVA OLIVEIRA

ENTRE RITOS E *INVASÕES*: a luta do povo indígena
Tentehar/Guajajara pelo território

SÃO LUÍS - MA
2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS – CCSA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA
AMAZÔNIA – PPGCSA

ANA PAULA SILVA OLIVEIRA

ENTRE RITOS E *INVASÕES*: a luta do povo indígena *Tentehar*/Guajajara pelo território

SÃO LUÍS – MA

2022

ANA PAULA SILVA OLIVEIRA

ENTRE RITOS E INVASÕES: a luta do povo indígena *Tentehar*/Guajajara pelo território

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA, Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Grande Área: Antropologia e Arqueologia

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins
Coorientadora: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes

SÃO LUÍS – MA

2022

Oliveira, Ana Paula Silva.

Entre ritos e invasões: a luta do povo indígena Tentehar/Guajajara pelo território / Ana Paula Silva Oliveira. – São Luís, 2022.

... f

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2022.

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins.

1.Etnografia. 2.Territorialidade. 3.Identidade. 4.Resistência. 5.Povo indígena Tentehar/Guajajara. I.Título.

Elaborado por Giselle Frazão Tavares - CRB 13/665

ANA PAULA SILVA OLIVEIRA

ENTRE RITOS E INVASÕES: a luta do povo indígena *Tentehar*/Guajajara pelo território

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

São Luís, 31 de março de 2022.

Aprovada em: ____ / ____ / ____.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA
São Luís – MA

Coorientadora: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA
São Luís – MA

Membro Externo: Prof. Dr. Jordeanes do Nascimento Araújo
Universidade Federal do Amazonas- UFAM
Humaitá – AM

Membro Interno: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA
São Luís – MA

*Às minhas mães, Raimunda e Ana Lúcia, pelo exemplo de luta e amor.
Aos povos indígenas do Brasil, por sua resistência e sabedoria perenes.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela capacidade de sonhar, respirar, persistir e realizar.

Às minhas mães, Ana Lúcia Silva Oliveira e Raimunda da Silva Oliveira, que me amam, me educam, me amparam e sempre estiveram ao meu lado enquanto eu sonhava chegar até aqui. E em nome delas eu agradeço a todas as mulheres da minha família que me mostraram através dos seus exemplos que eu posso conquistar tudo, por que tenho a força de todas elas que me antecederam correndo em minhas veias.

Ao meio irmão, Wanderson Oliveira, pelo apoio e companhia nessa jornada exaustiva e fascinante, a vida.

À grande amiga Cliciane Costa França, pelas conversas de apoio, incentivo e todo amor a mim dedicado.

Ao LIDA, na pessoa da Prof. Dra. Marivania Furtado, que me aceitou como sua orientanda de graduação e de vida, e sempre me oportuniza vislumbrar novos horizontes acadêmicos e afetivos. Pela oportunidade de trabalhar na LIEBI como assistente e monitora, experiência que mudou a minha vida e revolucionou o meu conhecimento acadêmico. Por ter confiado a mim a missão de ser a monitora responsável pela região da Terra Indígena Araribóia, onde construí relações sólidas com a comunidade que me possibilitaram desenvolver este trabalho.

À querida amiga e grande entusiasta, Ana Caroline Amorim, sem as tuas preciosas sugestões este projeto jamais teriam chegado ao papel, pela valiosa companhia durante os trabalhos de campo, pelo cuidado e apoio quando eu pensei que não chegaria aqui, gratidão.

Às queridas amigas Mayara Monteles, Ligia Tchaicka e Denise Alves, por todo carinho e força nas horas de solidão e angustias.

À querida Camilla Salazar, pela força, afeto genuíno e companheirismo nessa jornada que só nós mulheres pretas sabemos a quão solitária e difícil ela pode ser.

A serena e querida Évila Oliveira Cavalcante, minha prima e cúmplice nessa tarefa árdua que são as correções da escrita acadêmica.

À coordenação na pessoa da Profa. Patrícia Portela e a todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia por todo o conhecimento compartilhado e as orientações que possibilitaram construir esse trabalho.

À minha orientadora, Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins, por todo cuidado, apoio, compreensão, gentileza e paciência durante o processo de construção deste trabalho.

À secretaria do PPGCSPA-UEMA, em nome de Nila Coutinho, por toda a sua competência, todo cuidado, carinho e zelo durante essa jornada.

Aos meus colegas, amigos e amigas de turma, pelo apoio, solidariedade, carinho e momentos de descontração durante essa trajetória permeada de incertezas. Afinal de contas, “ninguém solta a mão de ninguém!”.

Ao povo *Tentehar*/Guajajara que é exemplo de luta, resistência e esperança para o Brasil.

Agradeço a toda a aldeia Chupé na pessoa das queridas Beatriz Guajajara, Raymara Guajajara, Jaidred Guajajara e Eliana Guajajara, por terem aberto as portas de suas casas e me acolhido em sua comunidade como monitora, pesquisadora e parceira de risadas.

Agradeço também a aldeia Lagoa Quieta, na pessoa da querida Erica Guajajara, que me recebeu com tanto carinho, prestatividade e afeto em sua casa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa no Maranhão – FAPEMA, por ter me concedido uma bolsa de estudos fundamental para a realização desta pesquisa.

*“a vida escorre em telas de cores, (...).
Tirem as cercas, deixem as flores,
que pintam de todas as cores,
toda a liberdade da paz do lar.
Território livre, já!”*

Regiane Araújo

RESUMO

Este trabalho de dissertação é resultado de uma pesquisa de caráter qualitativo que objetiva analisar os elementos de luta utilizados pelos indígenas da etnia *Tentehar*/Guajajara da Terra Indígena Araribóia, no município de Amarante – MA, pela manutenção do território, bem como compreender a dimensão política dos ritos de passagem, nesse caso, o ritual da *Festa da Menina Moça*. O trabalho visa analisar como este ritual é utilizado pelos *Tentehar*/Guajajara como um elemento de autoafirmação identitária e demarcação de suas fronteiras étnicas. Intentamos neste trabalho problematizar acerca dos ataques e *invasões* aos quais esse grupo étnico sofre por parte do Estado e da sociedade não indígena dentro de seu território já demarcado desde de os anos noventa.

Palavras-chave: Etnografia. Territorialidade. Identidade. Resistência. Povo indígena *Tentehar*/Guajajara.

ABSTRACT

This dissertation work is the result of a qualitative research that aims to ethnographically analyze the elements of struggle used by the indigenous people of the *Tentehar*/Guajajara ethnic group who inhabit the Araribóia Indigenous Land, in the municipality of Amarante - MA, for the maintenance of the territory, as well as to understand the political dimension of the rites of passage, in this case, the ritual of the *Girl Young Woman Party*, as this ritual is used by the *Tentehar*/Guajajara as an element of identity self-affirmation and demarcation of their ethnic boundaries. In this work we intend to problematize about the attacks and invasions to which this ethnic group suffers from the State and from the non-indigenous society within its territory already demarcated since the 1990s.

Keywords: Ethnography. territoriality. Identity. Resistance. *Tentehar*/Guajajara indigenous people.

LISTA DE SIGLAS

| | |
|---------|--|
| LIEBI | Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena |
| UEMA | Universidade Estadual do Maranhão |
| UFMA | Universidade Federal do Maranhão |
| PGCULT | Programa de Pós-Graduação em Cultural e Sociedade |
| PGC | Projeto Grande Carajás |
| APIB | Articulação dos Povos Indígenas do Brasil |
| TI | Terra Indígena |
| PPGCSPA | Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia |
| CIMI | Conselho Indígena Missionário |
| PROLIND | Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciatura Indígenas |
| MEC | Ministério da Educação e Cultura |
| SPI | Serviço de Proteção ao Índio |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| COAPIMA | Coordenação da Organização e Articulação dos Povos indígenas do Estado do Maranhão |
| COIAB | Coordenação das Organizações indígenas da Amazônia Brasileira |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1: Foto com as principais interlocutoras da pesquisa, tirada logo após o encerramento da Festa de Moqueado na aldeia Chupé, da esquerda para a direita: Raymara Guajajara, Samara Guajajara, Ana Paula S. Oliveira, Ana Caroline Amorim, Eliana Guajajara, Beatriz Guajajara e Jaidred Guajajara | 41 |
| Figura 2: Croqui da Terra Indígena Araribóia com a indicação da localização das aldeias na Terra Indígena Araribóia | 44 |
| Figura 3: Croqui da Terra Indígena Araribóia com a indicação da localização das aldeias na Terra Indígena Araribóia | 44 |
| Figura 4: Luzirene Guajajara, cacique da aldeia Chupé | 76 |
| Figura 5: Menina Moça Lidia Kuzà Mair Guajajara na tocaia..... | 90 |
| Figura 6: Menina Moça Wayla Guajajara na tocaia | 90 |
| Figura 7: Momento de apresentação do moqueado e preparação para receber a proteção dos <i>tumui</i> com a carne da tona moqueada..... | 98 |
| Figura 8: Meninas Moças nas esteiras aguardando os avós para a finalização ritual..... | 98 |
| Figura 9: <i>Ma'e ho'o kwer puar</i> , bolo entregue aos cantores, as cantoras e aos convidados da <i>Festa de Moqueado</i> | 102 |
| Figura 10: Turma Tupi II do Curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI) | 114 |
| Figura 11: Aldeia Chupé | 114 |
| Figura 12: Momento de cozimento do <i>moqueado</i> | 115 |
| Figura 13: Aldeia Lagoa Quieta | 115 |
| Figura 14: <i>Meninas moças</i> preparando o moqueado para a <i>Festa de Moqueado</i> | 116 |
| Figura 15: <i>Menina Moça</i> na <i>tocaia</i> | 116 |
| Figura 16: Meninas Moças sem ornamentadas para irem ao encontro dos cantores..... | 117 |
| Figura 17: Cantores, cantoras e a comunidade iniciando a cantoria | 117 |
| Figura 18: <i>Meninas Moças pulando</i> durante a cantoria junto aos cantores..... | 118 |
| Figura 19: <i>Meninas Moças pulando</i> sozinhas antes de se recolherem na tocaia..... | 118 |
| Figura 20: Meninas Moças indo ao encontro dos cantores durante a madrugada..... | 119 |
| Figura 21: <i>Meninas Moças pulando</i> ao amanhecer junto aos cantores | 119 |
| Figura 22: Meninas Moças pulando sozinhas antes do início da roda grande | 120 |
| Figura 23: " <i>Roda grande</i> " encerramento da cantoria | 120 |

| | |
|---|-----|
| Figura 24: Momento que as <i>moças</i> saem do <i>resguardo</i> quando a carne da <i>tona</i> é passada em suas articulações | 121 |
| Figura 25: Momento de distribuir os <i>ma'e ho'o kwer par</i> e o <i>moqueado</i> para os cantores, as cantoras e os/as convidados e convidadas da festa..... | 121 |
| Figura 26: Cintia Guajajara liderança indígena da Terra Indígena Araribóia e a pesquisadora | 122 |
| Figura 27: Sonia Bone Guajajara liderança indígena da Terra Indígena Araribóia reconhecida nacionalmente e a pesquisadora | 122 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|---|-----|
| Quadro 1: Descrição das interlocutoras da pesquisa | 39 |
| Quadro 2: Ampliação da rede de interlocutoras | 41 |
| Quadro 3: Nomes das moças que participaram da <i>Festa da Menina Moça</i> , aldeia Lagoa Quieta | 95 |
| Quadro 4: Nomes das moças que participaram da <i>Festa da Menina Moça</i> , aldeia Chupé. ... | 100 |
| Quadro 5: Nomes das moças que participaram da <i>Festa da Menina Moça</i> , Lagoa Quieta ano 2021. | 104 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 17 |
| CAPÍTULO 1: A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PESQUISA: CONHECENDO OS TENTEHAR/GUAJAJARA | 23 |
| 1.1 – A pesquisa como relação social: das primeiras impressões às desconstruções | 24 |
| 1.2 – Problematizando as categorias “cursista” e “monitora” | 28 |
| 1.3 – Condições de possibilidade de construção da pesquisa: o trabalho de campo e as relações sociais estabelecidas com as mulheres | 35 |
| 1.4 A pesquisa de campo em meio a pandemia do Covid-19..... | 45 |
| CAPÍTULO 2: INVASÕES NA TERRA INDÍGENA ARARIBÓIA: A LUTA E A RESISTÊNCIA TENTEHAR/GUAJAJARA PELO TERRITÓRIO | 48 |
| 2.1. – As primeiras percepções dos conflitos | 48 |
| 2.2. – Os conflitos na Terra Indígena Araribóia | 50 |
| 2.3. – A <i>invasão</i> em função da caça predatória e a relação com a <i>Festa da Menina Moça</i> | 55 |
| 2.4. – As estratégias de resistência às <i>invasões</i> : os Guardiões da Floresta e as lideranças da Terra Indígena Araribóia | 61 |
| 2. 5. – Sobre territorialidade | 65 |
| 2. 6. – Entrevista com a senhora Luzirene Guajajara e as possibilidades de refletir sobre a construção da territorialidade | 68 |
| 2.7. – Sobre o pertencimento étnico | 77 |
| 2.8. – Uma discussão sobre a territorialidade a partir do denominado povoado Campo Formoso | 80 |
| CAPÍTULO 3: RESISTÊNCIA TENTEHAR/GUAJAJARA: A DIMENSÃO POLÍTICA DO RITUAL DA FESTA DA MENINA MOÇA | 83 |
| 3.1. – WYRA'O HAW: a dimensão política do ritual da <i>Festa da Menina Moça</i> | 84 |
| 3.2. A <i>tocaia</i> , a <i>mandiocaba</i> e o <i>resguardo</i> da menina moça <i>Tentehar/Guajajara</i> | 88 |
| 3.3. – A <i>Festa da Menina Moça</i> como resistência do povo <i>Tentehar/Guajajara</i> na aldeia Lagoa Quieta | 93 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 105 |
| REFERÊNCIAS | 108 |
| APÊNDICE A - FOTOGRAFIAS | 113 |

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa versa sobre as práticas de resistência e luta pelo território a partir de organizações coletivas e dos ritos de iniciação do povo indígena *Tentehar*/Guajajara, nas aldeias Chupé e Lagoa Quieta, localizadas na Terra Indígena Araribóia, situada no estado do Maranhão.

Analisaremos os ritos de iniciação, nesse caso, a *Festa da Menina Moça* como elementos de resistência, posto que a partir do trabalho de campo foi possível compreender as estratégias de afirmação identitária e a luta pelo território. A territorialidade indígena se expressa através de uma forma própria de uso dos recursos naturais, incluindo o uso comum de recursos como rios, lagoas, matas e de áreas de retirada de produtos extrativos, pesca e de caça.

Este trabalho visa compreender as estratégias de resistência utilizadas pelos *Tentehar*/Guajajara para manter suas especificidades territoriais diante da imposição da sociedade nacional, que há séculos se impõe e tenta assimilá-los, invisibiliza suas especificidades étnicas, na tentativa de extinguir suas existências, bem como, seus direitos étnicos, garantidos pela Constituição Brasileira de 1988.

O presente trabalho é resultado de investimentos de pesquisa de aproximadamente seis anos atravessados por uma pandemia de dois anos e, conseqüentemente, por afastamentos e aproximações da pesquisadora com o grupo social. A própria pandemia desencadeou uma reflexão, isso porque, durante o período de março de 2020 até o presente, foi justamente o período que me aproximei mais das minhas interlocutoras como pesquisadora. De fato, no início do trabalho a despeito da presença física ser mais intensa, a aproximação social e de amizade parecia ser mais distante.

Desse modo, no período designado aqui como “pandêmico”, continuei tendo contato com as famílias através de aplicativos de mensagens instantâneas (WhatsApp), no qual, as entrevistas eram realizadas por meio de áudios. As observações foram feitas a partir das fotografias que as interlocutoras desta pesquisa enviavam, de acordo com a ocorrência de situações ou rituais que nas perspectivas delas para poderiam compor este trabalho.

O desafio enfrentado na definição da situação de pesquisa, exigiu deslocamentos de percepção e de posição junto ao grupo social, conforme discorrerei ao longo da dissertação. Ao optar por estudar a denominada *Festa da Menina Moça*, decidi analisar não somente os aspectos desse ritual. Pretendi correlacionar o ritual com as situações conflitivas e de afirmação identitária do grupo.

Conforme minhas observações a manutenção do ritual, previsto por alguns autores como passível de desaparecimento (GALVÃO, 1957) é uma forma de afirmação identitária. Nas festas que acompanhei, as meninas iniciadas eram filhas de lideranças com destaque na luta pela defesa da territorialidade do grupo. Conforme veremos, as disputas internas entre as denominadas aldeias, levavam a classificação dessas iniciadas como mestiças, isso por morarem fora da aldeia ou serem filhas dos denominados “*karaiw*”. O termo “*karaiw*” é utilizado para demarcar uma fronteira ética, entre aqueles considerados de “dentro” e os “de fora” do grupo (BARTH, 2000).

O fato de estar estudando um ritual exigiu a leitura de livros como “Processo Ritual”, de Victor Turner, e o livro “Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.”, de Arnold Van Gennep.

Tais referências poderiam auxiliaram na compreensão do ritual como um momento sagrado do grupo e de suas fases e etapas. O ritual de iniciação das meninas poderia se encaixar exatamente na definição de ritual de Turner. Isto porque há o momento de separação, denominado *tocaia* e o momento de reagregação, marcado pela *Festa de Moqueado*. Entretanto, não analisei a sequência ritual e incorporei outras análises pois, como falei, meu objetivo não era somente descrever o ritual, mas considerar as situações conflitivas e relativas à afirmação identitária do grupo.

Um desafio a ser enfrentado refere-se à identidade do grupo, a sua forma de definição e autodefinição. Nas etnografias clássicas sobre o povo *Tentehar*/Guajajara, entre elas “O índio na história do Brasil: o povo Tenetehara em busca da liberdade”, de Mércio Gomes (2002) e “Os índios Tenetehara: Uma cultura em Transição”, de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961), o termo é escrito “Tenetehara”, mas durante o trabalho de campo, observei que dentro das aldeias os próprios *tentehar*/guajajara escreviam a palavra de outra maneira, é escrita de acordo com a língua materna desse grupo étnico. Segundo as interlocutoras que auxiliaram na elaboração deste trabalho, o termo que se refere identidade étnica e linguística do grupo é: *Tentehar*, uma tradução do termo “Guajajara”. No tópico 2.7, faço uma análise acerca desta problemática.

Desta forma, ao longo do trabalho a categoria que utilizo para me referir ao grupo étnico será *Tentehar*/Guajajara. Utilizo os dois termos “*Tentehar*” e Guajajara juntos, posto que tais categorias possuem também valor político para o grupo, conforme relata Beatriz Guajajara: “*pro karaiw eu sou Guajajara, mas pro outro Tentehar, eu sou Tentehar*”, o que caracteriza

um acionamento político dessas categorias pelo grupo. Entretanto analisar as formas de definição e autodefinição do grupo se constituiu um desafio. Observei que as lideranças utilizam também a autodefinição de guajajara, principalmente aquelas com uma atuação face à sociedade mais ampla, a exemplo das conhecidas Cíntia Guajajara e Sônia Guajajara.

É nítida a imposição de categorias identitárias ao povo *Tentehar*/Guajajara, que de acordo com Gomes (2002), receberam o nome de Guajajara em 1616, dado a eles pelo português Bento Manoel Parente, “*famoso pelo cruento morticínio que perpetrou aos índios do Maranhão e Pará*” (GOMES, 2002, p.49). Os próprios *Tentehar*/Guajajara ressignificaram o termo, que para o grupo indígena significa “donos do cocá” (*wazar* = cocar; *zara* = dono)”. Há uma ressignificação do termo, que agora é acionado politicamente, para afirmar a identidade étnica do povo indígena perante a indivíduos que fazem parte sociedade não indígena, os quais os *Tentehar*/Guajajara denominam de “*karaiw*”, e os agentes da FUNAI que representam o Estado e atuam dentro e fora dos territórios indígenas.

Procurei ao longo do trabalho descrever as categorias do próprio grupo, destacando-as ao longo do texto com a marcação em itálico. Optei por colocar entre aspas as categorias mais externas ao grupo, assim como o título de alguns livros e categorias dos autores utilizados na pesquisa. Trabalhei com a categoria *invasão*, utilizada comumente pelos indígenas para se referir à violação de suas territorialidades. Sem ser autoexplicativa, a categoria *invasão* é representativa dos atos dos antagonistas, sejam eles madeireiros, exploradores de recursos naturais, caçadores ou agentes governamentais.

Concentrei a pesquisa nas aldeias denominadas Chupé e Lagoa Quieta, nas quais permaneci durante as estadias junto aos *Tentehar*/Guajajara. Nessas localidades, pude observar diretamente o cotidiano, os conflitos e a vida das famílias. Entretanto, incluí no trabalho aspectos relacionados aos conflitos da própria, denominada, Terra Indígena Araribóia. Esses conflitos são marcados por uma série de assassinatos de indígenas pertencentes ao movimento conhecido como “Os Guardiões da Floresta”. Recuperei a partir de recortes de jornais, documentos de movimentos em defesa da causa indígena, e artigos sobre esses conflitos. E ainda, obtive relatos de agentes sociais sobre a ação dos “Guardiões da Floresta” dentro do território indígena.

A Terra indígena Araribóia possui 413.288,0472 hectares, foi demarcada no ano de 1990, através do Decreto nº 98.852 de 23/01/1990. É tradicionalmente ocupada por indígenas da etnia *Tentehar*/Guajajara e abrange áreas dos municípios de Arame, Amarante do Maranhão, Buriticupu, Bom Jesus das Selvas, Grajaú e Santa Luzia. São as terras indígenas de que trata o

art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

A demarcação e homologação da área não significou um final aos conflitos, ao contrário, a busca por madeiras e outros produtos da floresta se intensificou culminado em invasões e assassinatos de lideranças indígenas que integravam o grupo dos Guardiões da Floresta. Essas são as terras da Pré-Amazônia Maranhense, devastadas desde o período de implantação do denominado, Projeto Grande Carajás – PGC, na década de 70. Portanto, os dados apresentados nessa dissertação não estão limitados as aldeias que efetivamente realizei trabalho de campo, isso porque inclui informações de fontes secundárias.

No primeiro capítulo, busco compartilhar a trajetória percorrida até chegar a minha inserção junto aos *Tentehar*/Guajajara da Terra Indígena Araribóia. E perceber em que medida essa posição relaciona-se com os resultados da pesquisa. A construção da relação com as principais interlocutoras deste trabalho teve início no ano de 2016, quando, enquanto componente do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão – Lutas Sociais Igualdade e Diversidade – LIDA (GEPEX-LIDA/UEMA), atuei como monitora do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI).

O curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI) foi a primeira experiência de educação superior específica e diferenciada para povos indígenas no estado do Maranhão. O curso oferecido pela Universidade Estadual do Maranhão, teve seu Projeto Pedagógico construído junto com as comunidades indígenas do estado, coordenado pela Profa. Dra. Marivania Leonor Souza Furtado, professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão.

Posteriormente, passo a problematizar essa inserção, a posição que passaria agora a ser de pesquisadora precisaria ser evidenciada para o grupo. Não são momentos estanques, pois, a partir da inserção como monitora, travei relações iniciais com as agentes sociais com as quais interajo até o momento. Essa posição se modificou, passei da condição de monitora para aprendiz, passei a problematizar as categorias “monitora/monitor”, “cursista”, “tempo universidade” e “tempo na comunidade”.

De um modo geral, posso estar correndo um sério risco de beirar a literalidade. A categoria “monitora/monitor” caracteriza os/as discentes de cursos de graduação da UEMA, alguns membros do grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade – LIDA, que participam de todas as aulas para acompanharem os conteúdos ministrados pelos docentes formadores, no intuito de realizar o acompanhamento pedagógico

dentro das aldeias dos/das “cursistas”, durante o período de entrega das atividades designadas pelos/pelas docentes formadores/formadoras para serem realizadas dentro da comunidade, no período em que não haveria aula presencial, período esse que foi denominado “tempo comunidade”.

Quanto a categoria “cursista”, denomina aos/as indígenas que são discentes da (LIEBI). Quanto ao “tempo universidade”, consistia em um período em São Luís, quando as aulas do curso eram ministradas na dentro do espaço físico da UEMA, durante aproximadamente vinte dias, sendo as aulas ministradas nos turnos matutino e vespertino. Todas essas categorias apresentadas aqui foram construídas durante a realização do processo pedagógico.

No trabalho, farei referência aos estudos realizados por distintos autores sobre os *Tentehar/Guajajara*, com o objetivo de compreender as posições destes autores e como classificavam tais grupos. Os *Tentehar/Guajajara* foram, segundo Mércio Gomes (2002), o povo indígena que teve mais contato com a sociedade não indígena, e de acordo com Wagley (1964), esse povo estava fadado a tornarem-se caboclos, visto que o processo de aculturação seria inevitável e em menos de duas ou três gerações não existiriam mais vestígios da cultura *Tentehar/Guajajara*.

Apesar de muito impactados e envolvidos com a sociedade não indígena, os *Tentehar/Guajajara* permanecem vivos e lutando para garantir seus territórios, e mantendo suas identidades indígenas através dos conflitos e das realizações dos seus ritos de passagem, acionados para afirmação identitária e demarcação de etnicidade.

No primeiro capítulo deste trabalho, busco compartilhar a trajetória percorrida até chegar a minha inserção junto aos *Tentehar/Guajajara*. Em que medida essa posição relaciona-se com os resultados da pesquisa. Iniciei como monitora do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI), e posteriormente, passo a problematizar essa inserção. Não são momentos estanques, pois, a partir da inserção como monitora, travei relações iniciais com as agentes sociais com as quais interajo até o momento. Essa posição se modificou, passei da condição de monitora para aprendiz. Passei a pensar criticamente as categorias “monitora”, “cursista”, “tempo na comunidade” – são categorias construídas no processo pedagógico. É importante ressaltar que minha interação ocorreu mais com as mulheres da aldeia.

No capítulo 2, trabalho também a dimensão da territorialidade como distinta da discussão sobre a terra, porque ela envolve representações que vão para além dos recursos naturais. A territorialidade, envolve uma dimensão afetiva que eu pude identificar nas relações

estabelecidas com dona Luzirene Guajajara, cacique da aldeia Chupé. Quando ela vai falar sobre a construção da aldeia Chupé ela chora, o que mostra que essa territorialidade está ligada aos aspectos afetivos/subjetivos.

Os conflitos permanecem, apesar da homologação da Terra Indígena. Esses conflitos tem implicado em situações de morte física dos integrantes do grupo organizado, os Guardiões da Floresta. Tais situações de desarticulação dos modos de vida tradicionais, exemplo da própria *Festa da Menina Moça*, que estou estudando, prescinde de uma série de procedimentos que tem a ver com os recursos naturais, inclusive em relação a caça.

No capítulo 3, será trabalhada a dimensão política que está relacionada com a identidade, com a ideia de pertencimento. Realizei uma análise da *Festa da Menina Moça*, tentando ver quem eram as meninas iniciadas no período da realização do meu trabalho. Essa festa envolve conflitos internos e externos, porque essas meninas são filhas de lideranças, envolve a discursão sobre a ideia de tradição. Envolve também um conflito interno, porque o próprio Estado tem investido na intensificação desse conflito, e esse conflito interno se configura em uma classificação por parte daqueles que se consideram indígenas “puros” dessa festa como sendo uma festa de *karaiw*¹.

Foi a partir da relação com as mulheres da aldeia que tive acesso a informações, lugares, orientações de caráter mais particular da comunidade. Conversas acerca do ritual, o cuidado durante a participação na *Festa da Menina Moça*, que Raymara Guajajara teve comigo, ao me instruir a não deixar de participar dos dois momentos da “*roda grande*”, visto que eu sofreria uma consequência grave, do ponto de vista espiritual, caso não cumprisse todas as etapas do processo. O ritual tem como um dos seus objetivos proteger as meninas moças *tentehar*/guajajara, porém, também se estende aqueles que participam do rito, posto que há presença dos seres sagrados para o grupo étnico.

¹ Palavra *Tentehar*/Guajajara que significa pessoa não indígena.

CAPÍTULO 1: A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PESQUISA: CONHECENDO OS *TENTEHAR/GUAJAJARA*

No presente capítulo, objetivo explicitar as relações de pesquisa estabelecidas para a construção do trabalho, ora apresentado com ênfase na trajetória da pesquisadora junto ao grupo social estudado. Essas relações de pesquisa foram se alterando ao longo dos cinco anos de trabalho, assim como a minha própria percepção da situação analisada nessa dissertação.

Conforme apresentarei no tópico 1.1 deste capítulo, procedi a desconstruções de categorias que até então pensava serem imutáveis e exercitei a possibilidade de rever o conhecimento primeiro, como nos ensina Bachelard (1996). Isso porque, o período que estive vinculada ao grupo na condição de “monitora” do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI), percebia de modo um tanto idealizado o grupo que pretendia estudar, e também a minha própria prática como “monitora”. A própria categoria “monitora”, contrasta com a condição que fui construindo ao longo da pesquisa, aproximando-se mais da condição de “aprendiz”. A partir da minha gradual inserção junto ao grupo, percebi que sem enfrentar as dificuldades, das quais nos fala Bourdieu, não conseguiria elaborar um conhecimento que se aproximasse das práticas dos *Tentehar/Guajajara*.

No tópico 1.2, passo a investir no processo de desconstrução de categorias pedagógicas, tal como a categoria “cursista”, assim como reflito sobre a própria categoria “monitora”, e como tais designações são externas e expressam um tipo de relação social limitante da pesquisa.

No tópico 1.3, abordo sobre o trabalho de campo no âmbito do PPGCSPA, e sobre as relações sociais estabelecidas com as mulheres. As minhas interlocutoras mulheres, foram as mesmas desde o início da pesquisa, em 2016, até o presente, 2021. Raymara Guajajara, Beatriz Guajajara, Eliana Guajajara, Erica Guajajara e Jaidred Guajajara, que conheci ainda no período que trabalhei como “monitora” do Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI). Através delas conheci outras mulheres *tentehar/guajajara*, suas mães, suas tias e as histórias de suas avós.

Nesse tópico, falo sobre o trabalho de campo realizado em setembro de 2019, e como a partir desse trabalho de campo conheci aspectos íntimos da vida das mulheres, como o ritual da *Festa da Menina Moça*, que acompanhei de modo intenso durante o trabalho de campo.

As moças que *tomam o susto* – ficam menstruadas a primeira vez –, precisam contar para alguém de confiança, uma anciã, sua mãe. Elas contam porque as dimensões mais íntimas vinculam-se a uma dimensão coletiva, e o cuidado parece ser uma dimensão indispensável no

caso da menina que se torna mulher. Posteriormente à sua *tocaia*, *o susto da menina* é publicizado e passa a fazer parte de um ritual que envolve uma coletividade. A *tocaia* se constitui em um momento do ritual no qual a menina fica em isolamento. Pude, ao longo da pesquisa, estar presente em três rituais de iniciação, denominados localmente de *Festa da Menina Moça*. A primeira no ano de 2019, e outras duas no ano de 2021, período pós-pandêmico. Esse capítulo objetiva explicitar essas relações sociais de modo a mostrar que elas são indissociáveis do trabalho de pesquisa.

1.1 – A pesquisa como relação social: das primeiras impressões às desconstruções

As primeiras relações estabelecidas com os *Tentehar*/Guajajara se deram a partir da minha inserção como monitora do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI)², iniciado no ano de 2016, e desenvolvido pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Desde esse momento até o presente, as alterações em relação à construção da pesquisa e a minha própria percepção sobre os *tentehar*/guajajara, passaram por mudanças significativas.

Conheci as minhas interlocutoras, Raymara Guajajara e Beatriz Guajajara, no âmbito do referido curso, primeiramente em São Luís, quando elas vinham para assistir às aulas e, posteriormente, nas suas unidades sociais, em um momento do curso classificado como “tempo da comunidade”. Realizei três viagens³ para a Terra Indígena Araribóia, precisamente para as

² O plano de implantação de um curso de nível superior que atendesse a especificidades dos povos indígenas foi construído a partir do Grupo de Trabalho para a Educação Indígena (GT-EI). O projeto foi construído para atender a um edital do Ministério da Educação e Cultura (MEC) publicado em agosto do ano 2013 do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciatura Indígenas (PROLIND). A proposta foi aprovada e publicada no Diário Oficial da União em 1 de setembro de 2014, Portaria nº 68, de 29 de agosto de 2014. Em 2015, o Reitor da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, deliberou, no ano de 2016, pela execução do projeto com recursos da própria UEMA. O curso teve seu projeto político pedagógico construído com a participação de lideranças dos povos indígenas do Maranhão.

³ Na primeira viagem em setembro de 2016 permaneci seis dias na comunidade na aldeia Chupé, corrigindo atividades, ajudando na organização dos materiais e aguardando todos os/as cursistas entregarem suas respectivas tarefas, bem como observando o lugar e o modo de viver daquele povo. A segunda ida à Terra Indígena Araribóia, ocorreu em novembro do mesmo ano, 2016, quando permaneci por cinco dias na aldeia Chupé. O terceiro “tempo comunidade” foi realizado em junho de 2017, dessa vez fomos para a aldeia Novo Funil, localizada mais ao centro da TI Araribóia. Em todas essas viagens as atividades estavam restritas às atividades pedagógicas.

comunidades Chupé e Novo Funil, fiquei hospedada na casa de Raymara Guajajara, então denominada “cursista”.

Pretendia, inicialmente, realizar uma pesquisa considerando a experiência desenvolvida no âmbito do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI). O primeiro projeto de pesquisa submetido ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA), tinha como proposta estudar a educação intercultural, considerando as concepções explicitadas por Bourdieu, relativas ao sistema educacional, presentes no seu livro “A Reprodução” (BOURDIEU, 2014).

Pretendia problematizar as implicações diretas da educação para a construção e manutenção das estruturas sociais do Estado, refletindo sobre a educação escolar indígena. Partia de uma perspectiva crítica em relação ao papel da escola na construção dos denominados “cidadãos/cidadãs”. Objetivava investigar em que medida é possível o oferecimento aos indígenas, uma educação específica e diferenciada, e quais as estratégias que possibilitam a autonomia desses grupos na condução e execução dos processos de ensino aprendizagem.

A principal questão do projeto inicial, centrava-se em entender como os/as professores/professoras indígenas, discente do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI), da Universidade Estadual do Maranhão, operacionalizam os conhecimentos ocidentais adquiridos no âmbito do curso. Isto porque mesmo que a LIEBI estivesse propondo uma pedagogia intercultural, buscando alteridade entre os saberes, operava dentro da lógica de educação ocidental não indígena.

Com a entrada no curso de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA), passei a problematizar categorias utilizadas no âmbito do curso de “Educação Intercultural”, assim como a própria dinâmica que previa uma parte do curso em São Luís, e outra, nas denominadas “aldeias”. As etapas do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI) estavam divididos em dois “tempos”, o “tempo universidade”, que consistia em um período em São Luís, quando as aulas do curso eram ministradas dentro do espaço físico da UEMA, durante, aproximadamente, vinte dias, sendo as aulas ministradas nos turnos matutino e vespertino.

É um outro momento, denominado de “tempo comunidade”, que consistia na realização de atividades encaminhadas pelos docentes formadores, para que os “cursistas” executassem em suas comunidades. A equipe de monitoria realizava o recebimento das atividades *in loco*, e tais momentos implicaram em uma vivência dos/das “monitores/monitoras” e “cursistas” dentro das comunidades indígenas. No momento da realização das atividades do chamado

“tempo de comunidade”, parecia que, de fato, eu estava conhecendo mais profundamente a vida daquelas famílias.

Somente depois, quando realizei o trabalho de campo para fins da redação de dissertação problematizei a minha posição de “monitora”, e pude perceber que a maneira como as famílias me percebiam estava diretamente ligada ao acesso aos dados que teria. Ou ainda, que as famílias exerciam um controle de impressões, falando de modo formal sobre suas vidas, pois para uma professora ou “monitora” deve-se sempre falar de modo a demonstrar um certo conhecimento dos aspectos mais convencionais. Para uma professora, e eu estava ali na condição de “monitora”, revela-se as situações mais formais. De certa forma, a minha posição inicial de “monitora” exercia um controle na definição do “certo” e do “errado”, que exacerbava o controle de impressões do qual se refere Berreman (BERREMAN, 1975).

Posteriormente, com a minha entrada no PPGCSPA/UEMA, repensei a situação de pesquisa e passei a considerar a possibilidade em investir minhas análises sobre o ritual da *Festa da Menina Moça*, ou *Festa de Moqueado*. Os motivos de redefinição da situação de pesquisa, relacionam-se com uma reflexão teórica e, ao mesmo tempo, operacionalizada de modo prático, referida à afirmação identitária dos povos indígenas face aos conflitos sociais. No âmbito do PPGCSPA/UEMA, procedemos a distintas leituras que apontam para a afirmação identitária dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia.

Diante dos conflitos sociais, os agentes sociais passaram a acionar o dado étnico, rompendo com uma visão, segundo a qual estariam vinculados à natureza, ao quadro natural (ALMEIDA, 2008). A *Festa da Menina Moça*, analisada por autores, como Eduardo Galvão (1961), como uma festa que desapareceria, continuava a acontecer e a mobilizar as famílias *tentehar/guajajara*. A análise da festa propiciaria uma possibilidade de pensar as formas de mobilização e resistência dessas famílias. Como a minha pesquisa se prolongou por seis anos, incluindo o período “pandêmico”, pude observar a força desse ritual para essa unidade social. Isto porque, mesmo no momento pandêmico, a festa se realizou. Tive a oportunidade de acompanhar no período pandêmico, através de mensagens de WhatsApp trocadas com minhas interlocutoras, a angústia das meninas que tinham prolongado, o denominado *resguardo*, em função da impossibilidade de realização do ritual da *Festa da Menina Moça*, no período pandêmico. Logo após a vacinação contra o Corona Vírus alcançar a segunda dose dentro das comunidades indígenas da T. I. Araribóia, as *Festas de Moqueado* que haviam sido adiadas foram realizadas. Os rituais ocorreram em setembro de 2021, na aldeia Chupé, e em outubro de

2021, na aldeia Lagoa Quieta. Acompanhei essas festas presencialmente, a convite de Beatriz Guajajara, Raymara Guajajara e Erica Guajajara.

Durante o processo de obtenção de créditos no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Político da Amazônia – PPGCSPA, entrei em contato com uma bibliografia que se referia às especificidades étnicas, territorialidades, conflitos, identidade, fronteiras, e percebi que uma das maneiras de potencializar meu trabalho junto aos *Tentehar/Guajajara* seria redefinir o objeto de pesquisa.

Uma das saídas encontradas consistiu-se em redefinir a situação de pesquisa apresentada inicialmente ao PPGCSPA, um processo difícil, que segundo Bourdieu é próprio da construção de um objeto de pesquisa (BOURDIEU, 1989). Alterei essa proposta para uma análise do ritual, da denominada *Festa da Menina Moça*, considerando a dimensão de resistências desta festa face aos conflitos vivenciados pelos *Tentehar/Guajajara*. Foi na *Festa da Menina Moça* que pude observar as meninas iniciadas, eram filhas de lideranças *Tentehar/Guajajara*, se constituindo em um momento de afirmação identitária dos grupos.

Depois de ponderações e reflexões feitas sob os olhos atentos de minha orientadora, a professora Dra. Cynthia Carvalho Martins, passei a investir um novo olhar ao estudo dos conflitos da região, a busca pela afirmação da identidade e os ritos de passagem, a festa de iniciação das *meninas moças*, chamada também de *Festa de Moqueado*.

Necessário se faz compreender que a presença do pesquisador em campo pode afetar diretamente a situação observada (BOURDIEU, 1989). E ainda repensar a ideia de “pesquisa participante”, como vinha sendo trabalhada anteriormente, para trabalhar a noção de “objetivação participante”.

Segue o trecho de Bourdieu sobre a “objetivação participante”:

As estratégias discursivas dos diferentes actores, e em especial os efeitos retóricos que têm em vista produzir uma fachada de objectividade, depende das relações de força simbólicas entre os campos e dos trunfos que a pertença a esses campos confere aos diferentes participantes ou, por outras palavras, dependerão dos interesses específicos e dos trunfos diferenciais que, nesta situação particular de luta simbólica pelo veredicto <<neutro>>, lhes são garantidos pela sua posição nos sistemas de relações invisíveis que se estabelecem entre os diferentes campos em que eles participam. (...) O que resulta de todas estas relações objectivas são relações de força simbólica que se manifestam na interacção em forma de estratégias retóricas: estas relações objectivas determinam no essencial quem pode cortar a palavra, interromper, responder fora do que foi perguntado, devolver as questões, falar longamente sem ser interrompido ou passar por cima de interrupções, etc., quem está condenado a estratégias de denegação, a recusas de respostas rituais, a formas estereotipadas, etc. Seria preciso ir mais longe, e mostrar como é que a apreensão das estruturas objectivas permite explicar o pormenor dos discursos e das estratégias retóricas, das cumplicidades ou dos antagonismos, dos <<golpes>> desferidos e bem sucedidos, etc,

em resumo, tudo o que a análise de discurso julga que pode compreender a partir unicamente dos discursos.” (BOURDIEU, 1989, p. 56-57)

A redefinição do objeto deste estudo ocorreu de maneira gradual, de modo que foram os elementos apresentados, que me possibilitaram refletir acerca das possibilidades de analisar minhas próprias pré-noções a respeito do tema, e reorganiza-las a partir dos elementos que foram apresentados pelos indígenas. Nesse sentido, pude perceber que a construção dos dados que outrora eram entendidos por mim como relevantes, passaram a ser objeto da minha própria reflexão e questionamentos. (BOURDIEU, 2012).

De fato, desde o período da primeira ida ao campo, em 2016, até o ano de 2021, as relações sociais se alteraram, isto porque consegui uma inserção junto às mulheres de modo a manter contato com as famílias mesmo quando estava em São Luís. Sair da condição de “professora”/“monitora” para a condição de pesquisadora fez com que as minhas interlocutoras controlassem menos as suas impressões, falassem de modo mais livre sobre suas vidas. Elas começaram a compreender que meu interesse estava para além dos juízos de valores do que era considerado “certo” e “errado”. E essa abertura e percepção do meu interesse sobre os conflitos, festas e a vida do dia a dia fez com que as minhas interlocutoras tivessem mais abertura em conversar comigo.

Durante o período pandêmico, recebia mensagens via aplicativo de mensagens instantâneas (WhatsApp) das mulheres da aldeia, comunicando sobre as meninas que tinham menstruado ou, como elas dizem, *levado um susto*. Elas partilhavam comigo sobre aspectos cotidianos de suas vidas. E, ao mesmo tempo, passei a acompanhar, através das interlocutoras desta pesquisa e dos jornais, as situações de conflito e, principalmente, as mortes que vinham ocorrendo na Terra Indígena Araribóia.

1.2 – Problematizando as categorias “cursista” e “monitora”

Neste tópico, reflito sobre a minha inserção considerando a mudança de posição da condição de “monitora” para “pesquisadora”. Não se tratou somente de uma mudança de posição, mas também de percepção. O fato de estabelecer essa diferença, auxilia na compreensão da própria construção da situação que pretendo trabalhar nessa dissertação, relacionada à construção da territorialidade do grupo, indissociável da dimensão política, ritual e identitária.

Apesar da mudança em relação ao tema da pesquisa, decisão tomada após o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, não desconsidere a relevância das primeiras relações sociais estabelecidas no período que atuei como monitora do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena – LIEBI, da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA.

A experiência como monitora possibilitou construir a relação com as minhas principais informantes, no período, alunas do curso, e, inclusive, compreender de modo mais profundo a posição que ocupam junto ao grupo, no sentido de possuírem uma inserção *no mundo dos karaiw*, a partir inclusive da “educação formal”. As minhas interlocutoras transitavam em instancias para além do seu próprio grupo social, e o fato de estarem estudando fora da aldeia as preparavam para os encontros com a “visão de mundo do outro”. Entretanto, a própria utilização do termo *karaiw* para se referir aos “de fora”, demonstrava o estabelecimento de uma fronteira, de um limite, de um sinal diacrítico (BARTH, 2000).

Após a redefinição da situação a ser estudada, pude conhecer sobre a construção da territorialidade das comunidades; os conflitos existentes e como o ritual que pretendo estudar, o ritual da *Festa da Menina Moça*, se constitui em um ritual de afirmação identitária e de “resistência”. O caráter emotivo de algumas entrevistas, uma delas marcada pelo choro, demonstra como a territorialidade liga-se à efetividade e às lembranças.

As principais interlocutoras – Raymara Guajajara, Jaidred Guajajara e Beatriz Guajajara – são as mesmas que conheci no período da monitoria, mas permanecer nas suas casas, cantar com elas na roda do ritual da *menina moça* e compartilhar do seu universo, ampliou as nossas relações e minha percepção sobre as várias dimensões de suas vidas. Elas são classificadas internamente, em algumas aldeias, como “mestiças”, ou seja, filhas de indígena com *karaiw*, mas ao mesmo tempo, são elas as lideranças. Essa classificação entre indígenas “mestiços” e “puros”, fundamenta os conflitos internos, inclusive no caso do ritual de iniciação das meninas.

De fato, as meninas que se iniciaram foram acusadas, por outras aldeias como a Juçaral, de não serem indígenas. Esse conflito fundamenta-se também a partir de uma distinção entre os indígenas *puros* e *impuros*. Um dos aspectos que podem servir como uma espécie de “mote analítico”, é justamente tentar compreender porque os mais envolvidos na luta política do grupo, são justamente os denominados *mestiços* ou *mestiças*. Por que os denominados *mestiços* são aqueles que estão realizando a *Festa do Moqueado* e participando dos rituais? Em quais elementos se fundamenta esse conflito interno, que parece reproduzir a visão daqueles que exploram os indígenas?

São questões impossíveis de responder de modo direto e objetivo. Identidade é relacional e se constrói no conflito. O grupo social em questão possui conflitos internos e não se constitui em um grupo homogêneo. Portanto, membros do grupo que se consideram *Tentehar*/Guajajara são classificados por outros membros do grupo de mestiços. A classificação fundamenta-se em critérios como, estudar fora da aldeia, ou mesmo ter um dos pais não indígenas.

É preciso que se compreenda os conflitos internos no que se refere à venda de madeira, produtos farmacêuticos e outros. Há indígenas que compactuam com essas relações comerciais e outros combativos, que denunciam as arbitrariedades. Assim, essas acusações mútuas, de quem é e quem não é indígena; de quem é puro ou impuro, insere-se nessas relações sociais. Outra situação que merece reflexão, diz respeito à autodefinição como Guajajara ou *Tentehar*/Guajajara. A categoria *Tenetehara* está vinculada a uma discussão do campo linguístico e tem um caráter mais acadêmico.

A categoria *Tenetehara* está relacionada com o campo linguístico, e dentro dos debates feitos pelos grupos étnicos, a grafia dessa categoria vem sendo discutida, posto que a língua materna possibilita outra construção do termo, sendo escrita pelos indígenas pertencentes a esta etnia da seguinte maneira: *Tentehar* ou *Tenetehar*. Esse debate acerca de como deve ser a grafia da palavra ainda está ocorrendo entre os falantes da língua.

O termo *Tentehar* é utilizado pelas interlocutoras desta pesquisa, e por esse motivo, utilizarei no texto essa mesma grafia. O termo *Tentehar*, também é utilizado pelos indígenas para demarcar sua identidade étnica. De acordo com Beatriz Guajajara, o termo *Tentehar* é uma tradução do termo Guajajara. Entretanto, a categoria Guajajara parece se referir a forma como se classificam e são classificados mais externamente possuindo uma dimensão política. É uma forma de se relacionar com a sociedade mais ampla demarcando a posição do grupo.

Conforme afirma Beatriz, o termo Guajajara é acionado em relação aos não indígenas, é um termo político identitário que para os *Tentehar*/Guajajara é utilizado em contexto de luta e demarcação identitária. O Estado reconhece a identidade étnica Guajajara. Então é essa a nomenclatura acionada pelo povo indígena *Tentehar*/Guajajara para demarcação de sua fronteira. A categoria Guajajara é também de autodefinição. As lideranças, ou seja, aquelas que ocupam posições de defesa do grupo, mesmo inseridas na sociedade mais ampla, se autodefinem como Guajajara. Como exemplo, podemos citar lideranças como Sônia Guajajara, a indígena que se candidatou a vice presidente do Brasil, no ano de 2018. Há outras lideranças indígenas que se autodefinem como Guajajara, a exemplo de Cíntia Guajajara. Cíntia é uma

liderança indígena da T. I. Araribóia, reside na aldeia Lagoa Quieta, possui graduação e pós-graduação. É professora na escola da aldeia, possui conhecimento sobre os medicamentos tradicionais do povo *tentehar/guajajara*, é cantora e artesã. Cintia é uma referência dentro da T. I. Araribóia quanto aos estudos da língua *Tentehar* e na luta pelo território. Já a categoria *Tentehar/Guajajara* é descrita como de autodefinição.

As situações referidas à identidade exigiram leituras e, a partir das redefinições tomadas ao longo da pesquisa, fui aprofundando a reflexão relativa aos conflitos. Percebi que durante o processo de obtenção dos créditos e com a ajuda das leituras acerca do tema, que os temas “conflito” e “identidade” estão inter-relacionados. Identidade não é compartilhar cultura, ao contrário, um grupo étnico sempre demarca fronteiras (BARTH, 2000). E, no caso do grupo que escolhi para estudar, os conflitos são de distintas ordens: entre indígenas e não indígenas; com os fazendeiros; com os exploradores de maneiras; com os agentes governamentais – notadamente técnicos da FUNAI – e, entre os próprios indígenas.

A inserção mais prolongada no período da realização da dissertação – em setembro de 2019 – somada às leituras realizadas no âmbito do PPGCSPA, desenvolveu a percepção de que a condição de “monitora” dificultava, em certa medida, um aprofundamento das relações sociais. Até aquele período as próprias categorias institucionais “monitora”, “cursista” e “acompanhamento pedagógico”, ainda eram naturalizadas por mim. Depois com as leituras, passei a distinguir as categorias externas e as internas ao grupo. Ou seja, exercitar a problematização das categorias oficiais ou mesmo distinguir os problemas oficiais produzidos pelo Estado, dos problemas da pesquisa (BOURDIEU, 2014).

Em um primeiro momento, romper com o conhecimento primeiro (BACHELARD, 1996) e com a própria idealização da minha posição de “monitora”, se constituiu em um exercício complexo, exigindo uma espécie de “questionamento de tudo” que até então tinha percebido e construído. As classificações pedagógicas omitiam os modos de vida e, mesmo quando viajávamos, no período do “trabalho na comunidade”, as famílias nos viam como “monitoras”. A própria classificação das indígenas como “cursistas”, estabelecia uma certa rigidez na relação social, pois estava implícita nessa relação uma certa “autoridade pedagógica” que implicava em um extremo controle de impressões (BERREMAN, 1975). De fato, a categoria “cursista” homogeneizava as distintas etnias que participavam do curso. Ressalta-se,

que a classificação dos povos pelo curso, estava centrada em uma classificação linguística, generalizada pela categoria “cursista⁴”.

Apesar das críticas dirigidas às categorias pedagógicas e da redefinição da situação de pesquisa a ser realizada, foram esses contatos iniciais no âmbito do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena – LIEBI, com as famílias de Raymara e Jaidred Guajajara, Beatriz Guajajara, Eliana Guajajara e Erica Guajajara, que permitiram a realização desta pesquisa. Essas primeiras relações sociais desdobraram-se em outras, passei a conhecer outras mulheres, as mães, tias, parteiras e avós dessas primeiras mulheres que conheci, ainda em 2016.

A condição de “monitora” era orientada por uma certa “predefinição” do meu papel: eu estava ali para ensinar/acompanhar aos indígenas e mesmo na situação de “inversão” da posição, no momento do “tempo da comunidade”, mesmo aprendendo com eles, a condição de monitora não era anulada. A inversão da posição de monitora no “tempo da comunidade” não significou necessariamente a construção de um conhecimento reflexivo sobre esse grupo indígena. No período que estive em campo, como monitora do LIEBI, não percebia como atualmente percebo os conflitos internos e externos; as formas de mobilização e a relação dos indígenas com o Estado.

Esses procedimentos de “viver na comunidade”, mesmo relevantes, inseriam-se na discussão pedagógica, e nem sempre eram ampliados de modo a propiciar uma percepção analítica dos conflitos. Apesar da proposta de interação dos “monitores” com os/as “cursistas”, sentia-me prisioneira da passagem, ou seja, mesmo com a proposta de aprender com os indígenas, eu continuava sendo percebida como uma “monitora”.

Ao entrar no PPGCSPA/UEMA a minha percepção se alterou em função, principalmente, do contato que passei a ter sobre uma literatura referida aos procedimentos de

⁴ O público discente era composto por indígenas das etnias *Tentehar*/Guajajara, Krikati, Pukobyê/Gavião e Ramkokamekrá/Canela. Somando o total de noventa (90) denominados “cursistas” das regiões de Grajaú, Barra do Corda, Amarante do Maranhão, Fernando Falcão, Montes Altos, Jenipapo dos Vieiras, Santa Inês e Bom Jardim. Dos/das noventa discentes que passaram no vestibular, setenta foram do tronco linguístico Tupi, da etnia *Tentehara*/Guajajara e vinte foram do tronco linguístico Macro-Jê, das etnias Pukobyê/Gavião, Krikati e Ramkokamekrá/Canela, as turmas foram organizadas por tronco linguístico e proximidade geográfica. A denominada Turma Tupi II, era composta por Beatriz Guajajara, Jaidred Guajajara e Raymara Guajajara da aldeia Chupé; Erika Maria Guajajara e Luís Carlos Guajajara da aldeia Lagoa Quieta; Fernando Guajajara, Daniel Guajajara da aldeia Guaruhu, Regivan Guajajara da aldeia Zutiwa; Sidnei Guajajara da aldeia Araribóia; Tainã Guajajara e Lucine Guajajara da aldeia Novo Funil, Eliana Guajajara moradora do povoado Campo Formoso, e os/as cursistas da região do Pindaré. As disciplinas estavam organizadas em módulos e as aulas eram ministradas por docentes do Centro de Ciências Sociais Aplicadas – CCSA da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA e docentes externos. Além da equipe docente, havia a equipe de monitoria, composta por pesquisadores/pesquisadoras voluntários e alunos/alunas de cursos de graduação da referida universidade.

pesquisa, aos conceitos de territorialidade, conflito e resistências. Passei a pensar, criticamente, minha própria posição de “monitora”, ou seja, de alguém que estava ali para ensinar os indígenas. Posso dizer que na condição de pesquisadora ao invés de ensinar, estava ali para aprender. Essa inversão necessária alterou a minha própria percepção.

Ao longo da construção do trabalho tive que ver de modo crítico minha própria percepção e ação inicial, isso porque, inicialmente minha relação com o grupo era de “monitora”, ou seja, uma posição daquela que “transmite”, “que ensina”, “que possibilita uma compreensão do mundo mais abrangente”. Inclusive os indígenas eram classificados como “cursistas”, palavra similar a alunos, aqueles que aprendem com o/a “monitor/monitora”.

Tais classificações foram feitas pela coordenação do curso que considerou a condição professores indígenas em processo formativo optou por chamar todo o corpo discente de cursista tendo em vista que ao passo que eles/elas estavam ali para aprenderem com os professores formadores, toda a comunidade envolvida nesse processo aprendia com os/as professores indígenas. Cientes que o processo pedagógico de ensino é impositivo e carregado de violência simbólica, a necessidade de colocar os conhecimentos construídos dentro dos muros da universidade e os que vieram das aldeias em posição de igualdade e não de assimetria.

Ao fazer tais reflexões não pretendo deixar de lado a importância desse encontro inicial com o grupo, quando um certo fascínio se colocou como condição de possibilidade em continuar o trabalho. Inclusive, se considerar, como Berreman (1979), que as relações sociais são fundamentais para o desenvolvimento do trabalho, posso dizer que as relações estabelecidas nesse período fundamentaram e possibilitaram a realização desta pesquisa. As minhas interlocutoras principais, até o presente, são aquelas “cursistas” que conheci no período que trabalhei como monitora, no ano de 2016 a 2017. A diferença em relação ao papel que elas passaram a ocupar na pesquisa, é que agora, ao invés de ensiná-las, eu aprendo com elas, aprendo sobre os seus familiares, seus modos de vida e seus conflitos. Passei da condição de professora para a condição de aprendiz.

No âmbito destes cinco anos de relações com os *Tentehar*/Guajajara das aldeias Chupé e Lagoa Quieta, pude repensar o trabalho de campo a partir da minha própria experiência. Estar em campo é diferente de realizar um trabalho de campo. Malinowski, em seu famoso livro “Os Argonautas do Pacífico”, ao estabelecer os procedimentos metodológicos para a realização de uma etnografia já apontava como critérios essenciais conviver com o grupo, falar sua língua e estar o máximo afastado dos chamados brancos (MALINOWSKI (1978). Muita coisa mudou desde os escritos de Malinowski, mas podemos ainda beber nessa fonte, no sentido de saber

que o trabalho de campo se diferencia de uma visita ou de uma viagem com objetivos distintos daqueles relacionados à realização de uma pesquisa. Sei dos limites de uma pesquisa participante e longe de ter essa pretensão, conforme falei anteriormente, procedo a um exercício que tenta ser reflexivo.

E, em minha experiência posso dizer que quando estive em campo no período da “monitoria” no âmbito do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI), não realizei de fato, o trabalho de campo. E mesmo que nesse período meus interesses fossem acadêmicos e eu tivesse um objetivo de pesquisa, e que a proposta tenha sido de conhecer a comunidade e vivenciar essa experiência aprendendo com os indígenas, um limite se colocava nesse aprendizado, um limite condicionado à posição da “monitora”.

O dilema vivenciado quando estava na condição de “monitora” se constituiu em intenso, e uma das maneiras de superá-lo foi perceber o que Bachelard (1996) denomina como, obstáculos epistemológicos. E para enfrentar essas dificuldades lancei-me questionamentos, dentre eles: Como exercitar a reflexividade se meu papel era o de ensinar e repassar um conhecimento? Quais os desafios de compreender esse modo próprio de vida? Como pesar os conflitos sociais?

A partir das viagens de campo no ano de 2019, percebi a dificuldade dos indígenas em manter seus territórios intrusados por agentes externos. Percebi os conflitos enfrentados pelos indígenas dentro de suas aldeias no enfrentamento aos agentes externos, que invadem seus territórios e exploram os recursos naturais de maneira predatória e devastadora. Passei a ter uma relação de proximidade com a mãe de Raymara e Jaidred, a senhora Luzimar Guajajara e com a tia das “meninas”, a senhora Luzirene Guajajara, que por sua vez, é mãe de Beatriz Guajajara. Estabeleci contato de proximidade também com Erica Guajajara, filha de Cíntia Guajajara, que reside na aldeia Lagoa Quieta. Eliana Guajajara, que conheci no período da Educação intercultural indígena, atua como informante nesta pesquisa. Entretanto, não obtive informação acerca de sua família, pois eles residem na localidade conhecida como Campo Formoso. E mais recentemente, Eliana Guajajara casou-se como um indígena Guajajara e está residindo na aldeia Três Passagens, onde trabalha como professora.

As famílias das interlocutoras desta pesquisa moram próximas umas das outras. A aldeia Chupé tem uma organização espacial comum às aldeias do povo *Tentehar*/Guajajara. As casas estão ordenadas em frente umas às outras, obedecendo uma forma retangular.

A casa de Beatriz Guajajara é uma das primeiras casas da aldeia, fica em frente à casa de sua mãe, dona Luzirene Guajajara, cacique da aldeia e vizinha de dona Júlia Guajajara, tia

de Beatriz Guajajara e irmã da cacique. Ao lado direito da casa da cacique, está localizada a escola, chamada, Escola Municipal de Ensino Fundamental Ypecu Ribamar Dantas, em homenagem ao fundador da aldeia Chupé, o senhor Ipeku Ribamar Dantas. A casa de Raymara fica em frente à residência de dona Luzimar, sua mãe e irmã de dona Luzirene e dona Júlia, ambas filhas do fundador da aldeia, o senhor Ipeku Ribamar Dantas. A casa de Jaidred Guajajara, por sua vez, fica do lado direito da casa de dona Luzimar.

Percebi que as famílias se organizam de modo a estabelecer relações de solidariedade e a proximidade das casas, facilita a permanência dessa relação integrada e solidária. Integrada, porque em todos os trabalhos de campo realizados na aldeia Chupé, as famílias estavam organizadas em atividades que eram feitas em conjunto, desde a organização de enfeites para as meninas que iam participar da *Festa de Moqueado*, até a organização para assistir um jogo de futebol no *terreiro*⁵ de dona Júlia, que é vizinha ao campo de futebol da aldeia. Em momento posterior, durante o meu trabalho de campo para a presente dissertação, foram essas famílias que me receberam em suas casas.

1.3 – Condições de possibilidade de construção da pesquisa: o trabalho de campo e as relações sociais estabelecidas com as mulheres

O trabalho de campo para a realização da dissertação aconteceu em setembro de 2019. Fui convidada por minhas interlocutoras de pesquisa a participar da *Festa da Menina Moça*, que aconteceria na Aldeia Lagoa Quieta, localizada na Terra Indígena Araribóia, município de Amarante do Maranhão. A festa aconteceu no dia sete (07) de setembro do ano de 2019. Na ocasião, fui acompanhada de Ana Caroline Amorim, antropóloga e professora da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Verissa Einstein, na ocasião, mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), e Marco Aurélio, esposo de Beatriz Guajajara, uma das interlocutoras desta pesquisa.

Saímos de São Luís - MA, às seis (06:00) horas da manhã do dia cinco (05) de setembro 2019, chegamos na aldeia Chupé por volta das dezenove (19:00) horas do mesmo dia. Fizemos o percurso de carro, sendo o Sr. Marcos, esposo de Beatriz Guajajara, nosso condutor, pelo fato de ser motorista profissional e conhecer bem as estradas visto que atua como brigadista do IBAMA na Terra Indígena Araribóia. A função de brigadista consiste em uma atividade de prevenção de incêndios dentro do território indígena.

⁵ Espaço que fica em frente à residência, semelhante a uma calçada.

Fiquei hospedada na casa de Raymara Guajajara, que ao me fazer o convite já informou que minha hospedagem seria em sua casa, localizada na aldeia Chupé. Ana Caroline e Verissa assim como eu, também foram intimadas no ato do convite a se hospedarem na casa de Dona Sarama Guajajara, tia da dona da festa e moradora da aldeia Lagoa Quieta. E assim, procedemos, fomos para os nossos respectivos locais de hospedagem nos organizar e descansar.

Ainda na noite da chegada fui informada que haveria *cantoria* na Lagoa Quieta. De acordo com Raymara Guajajara é tradição os *cantores* e as *cantoras* ensaiarem os cantos da festa por três dias consecutivos, nos três dias que antecedem a festa. É esse “ensaio” que é chamado de *cantoria*. Logo, como chegamos no dia cinco (05), os *ensaios* tinham começado no dia anterior, dia quatro (04) de setembro, devido ao meu nível de exaustão em decorrência da viagem não tive condições de estar presente na *cantoria* do dia cinco (05), dia em que chegamos a aldeia, e o fato de ter ficado hospedada na casa de Raymara Guajajara aldeia na Chupé, vizinha da aldeia Lagoa Quieta, onde estava sendo realizada a festa, dificultou ainda mais minha participação na cantoria.

Assim, só participei da *cantoria* no dia seis (06), último dia de *cantoria*, o que eu estou chamando de “ensaios” para a cantoria principal que seria no dia da *Festa de Moqueado*.

Durante a *cantoria* que participei no dia seis (06) de setembro de 2019, os *cantores*, eram homens, alguns mais velhos e outros mais jovens. Estavam posicionados numa fila de frente para outra fila formada por mulheres. As filas não estavam próximas, havia um espaço de cerca de um (1) metro de uma para a outra. Havia senhoras posicionadas dentro desse espaço entre uma filha e outra.

Durante a *Festa de Moqueado*, forma-se uma fila de cantores, e em frente a fila dos cantores formam-se outras filas de pessoas da comunidade que estão participando da festa, uma fila atrás da outra. Há um espaço de aproximadamente um (1) metro e meio entre os cantores e a comunidade, nesse espaço ficam as mulheres mais velhas da aldeia, que estão realizando a festa, geralmente são as avós das moças que estão participando do ritual e mulheres de outras aldeias vizinhas.

A presença de mulheres idosas nesses rituais é muito importante para os *tentehar/gujajara*. Trata-se de um ritual de passagem e de apresentação das novas mulheres para a comunidade, e o conhecimento presente na experiência das idosas é fundamental para a construção das mulheres *tentehar/gujajara*. Dessa forma, as filas que são formadas durante a *Festa de Moqueado* simboliza o conhecimento ancestral sendo transmitido pelas mulheres mais

velhas para as moças, diante da comunidade, que celebra cantando e *pulando*⁶ o “nascimento” de novas mulheres *tentehar/guajajara*.

As músicas começaram a ser cantadas depois das dezoito (18:00) horas da noite, as senhoras começaram a dançar assim que os cantores começaram a *cantoria*. Eu estava posicionada na fila de mulheres, entre Beatriz Guajajara e Raymara Guajajara, quando começou a dança das senhoras mais velhas, as mulheres da fila se deram os braços, formando um cordão de mulheres que cantavam como se estivessem respondendo às canções que os homens entoavam na fila da frente.

Além de cantar, o cordão de mulheres se movia vez ou outra em direção aos cantores. As mulheres do cordão também dançavam, elas levantavam os calcanhares e moviam os joelhos, fazendo um movimento de ida e volta sem sair do lugar, no mesmo ritmo da música.

As mulheres cantavam em forma de coro assim como os homens, mas a voz era aguda e alcançava tons vocais bem elevados. Cada parte da música possuía uma entonação específica e de uma grande força vocal. Eu fui ensinada a cantar algumas partes das músicas para ajudar onde as mulheres precisavam fazer um coro com maior intensidade. Eu como pesquisadora realizei a função que me foi encarregada, como afirma Malinowski: “recomenda-se o etnógrafo que, de vez em quando deixe a máquina fotográfica, o lápis e o caderno e participe pessoalmente do que está acontecendo.” (MALINOWSKI, 79, 2018)

Beatriz e Raymara são cantoras, de acordo com elas, não são todas as mulheres da aldeia que têm esse *dom de cantar*, conseguindo acompanhar as letras e o ritmo das músicas que são sempre cantadas em uma espécie de dueto: os homens cantando uma parte e as mulheres cantando outra. Como eu já estava lá, fui ensinada a cantar como as mulheres Guajajara cantam. É uma musicalidade bem forte, que alcança uma entonação bem alta. Eu tentei acompanhar os cantos, mas não conseguia compreender as letras pois eram cantados em língua *tentehar*, língua materna dos *Tentehar/Guajajara*.

Para Malinowski, dominar a língua se constitui em uma das exigências do trabalho antropológico (MALINOWSKI, 2018). Ressalto que a referência a esse autor não é no sentido de absolutizar suas concepções, pois, como já colocado, não se trata de uma pesquisa participante. Ou seja, mesmo a pesquisadora participando do ritual não se trata de um “se colocar na pele do nativo”, ou mesmo, engessar suas representações. Essa ponderação vale para a língua. Mesmo sem dominar a língua dos indígenas pude realizar a pesquisa pois minhas interlocutoras dominam o português.

⁶ Maneira como os/as *Tentehar/Guajajara* se referem ao ato de dançar durante a *Festa de Moqueado*.

Como pesquisadora despertei para a possibilidade de realizar uma pesquisa sobre um ritual de iniciação das meninas, a conhecida *Festa da Menina Moça*. As condições de possibilidade para realização desse trabalho estavam sendo construídas desde o início das relações que estabeleci com as famílias *Tentehar*/Guajajara. Como vocês podem perceber, desde o período de “monitora”, as relações principais ocorreram com as mulheres.

Os diálogos íntimos e as trocas de impressões se deram com mulheres que, por sua vez, já tinham uma relação de parentesco entre si. Inicialmente, minhas relações ocorreram com as mulheres mais novas, as “cursistas”, e depois, com as mulheres mais velhas, a senhora Luzirene Guajajara e dona Júlia Guajajara. A senhora Luzirene, inclusive, me concedeu uma entrevista sobre a construção da aldeia Chupé, que serviu de base para a compreensão da construção da territorialidade do grupo. Percebi na construção da territorialidade que as relações afetivas estão presentes. Isto porque a entrevista foi realizada sob forte emoção, como se a emoção guiasse a entrevista. Seria a entrevista como possuindo um momento espiritual do qual nos fala Bourdieu (BOURDIEU, 2012), quando a entrevistada passa a falar sobre si de modo a descobrir-se, a exercitar na sua fala uma *intensidade expressiva*. A seguir uma consideração de Pierre Bourdieu sobre o processo de realização de uma entrevista:

(...) o pesquisador contribui para criar as condições de aparecimento de um discurso extraordinário, que poderia nunca ter tido e que, todavia, já estava lá, esperando suas condições de atualização. Embora eles sem dúvida não percebem conscientemente todos os sinais desta disponibilidade (que requer sem dúvida um pouco mais que uma simples conversão intelectual), certos pesquisados, sobretudo entre os mais carentes, parecem aproveitar essa situação como uma ocasião também de se explicar, no sentido mais completo do termo, isto é, de construir seu próprio ponto de vista sobre eles mesmos e sobre o mundo, e manifestar o ponto, no interior desse mundo, a partir do qual eles veem a si mesmos e o mundo, e se tornam compreensíveis, justificados, e para eles mesmos em primeiro lugar. (BOURDIEU, 2012, p. 704)

Na Terra Indígena Araribóia, existem lideranças indígenas atuantes nacionalmente, dentre elas, Sônia Bone Guajajara, que nasceu na aldeia Lagoa Quieta. Sônia é prima de Cíntia Guajajara, que por sua vez, também, é uma forte liderança indígena. Tais lideranças são mulheres e, percebi, no caso da *Festa da Menina Moça*, que as iniciadas têm relações de parentesco com as lideranças mulheres.

Observei que a *Festa da Menina Moça* tem uma dimensão política, pois as meninas iniciadas têm relação com as lideranças. Inclusive, são classificadas, por outras facções do grupo como não sendo indígenas, isso porque algumas dessas meninas residem fora da aldeia. Ou seja, existem conflitos internos e nesses conflitos, parte dos indígenas acionam as

classificações dos oponentes, inclusive dos planejadores institucionais, de que existem os indígenas “puros” e os “impuros”.

O conflito interno, direciona para a percepção do caráter político da *Festa da Menina moça*, ou seja, são aqueles que lutam pelos direitos indígenas que estão realizando a festa. E, os considerados “de fora” da aldeia, participam e ajudam na organização. Os considerados “de fora” são aqueles que se constituem lideranças e que, mesmo morando fora da aldeia, são indígenas e lutam pelos direitos à conquista de uma territorialidade.

Procurei descrever no quadro a seguir quem são as entrevistadas dessa pesquisa tendo como objetivo de explicitar quem são as interlocutoras deste trabalho, quais são suas relações de parentesco e apresentar um pouco dos temas que nortearam as entrevistas que foram realizadas ao longo de quatro anos de relações de pesquisa. Segue o quadro:

Quadro 1: Descrição das interlocutoras da pesquisa

| Interlocutora “Cursista” – conheci no período do trabalho na educação intercultural | Principais temas das entrevistas |
|--|--|
| Raymara Guajajara | Sobre a realização da festa de moqueado, conversamos sobre a caça predatória que vinha sendo realizada na T. I. Araribóia. |
| Samara Guajajara | Sobre a realização da festa de moqueado, conversamos sobre a caça predatória que vinha sendo realizada na T. I. Araribóia. |
| Beatriz Guajajara | História de formação da aldeia Chupé, a importância da festa de menina moça para o povo <i>Tentehar</i> /Guajajara. |
| Patrícia Guajajara | História de formação da aldeia Chupé, a importância da festa de menina moça para o povo <i>Tentehar</i> /Guajajara. |
| Luzirene Guajajara (Cacique da aldeia Chupé) | História de formação da aldeia Chupé, a importância da festa de menina moça para o povo <i>Tentehar</i> /Guajajara. |
| Jaidred Guajajara | O conflito que existe dentro da aldeia devido em relação aos/as indígenas considerados “puros/puras” e os “mestiços/mestiças” |
| Júlia Guajajara | A realização da festa de moqueado, como era realizada antigamente. |
| Eliana Guajajara | Como é ser uma mulher indígena, sobre a importância dos rituais para a proteção do povo indígenas e a seriedade que é respeitar os encantados. |
| Maria Santana Guajajara | Como é ser uma mulher indígena, sobre a importância dos rituais para a proteção do povo indígenas e a seriedade que é respeitar os encantados. |
| Erica Guajajara | A importância do uso dos recursos naturais indígena para a proteção do território. |
| Cíntia Guajajara | A importância do uso dos recursos naturais indígena para a proteção do território. |

Conforme já mencionado anteriormente, conheci as primeiras e principais interlocutoras deste trabalho: Beatriz Guajajara, Raymara Guajajara, Jaidred Guajajara, Erica Guajajara e Eliana Guajajara, quando estava atuando como monitora e assistente pedagógica do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena – LIEBI. O trabalho como monitora oportunizou-me conhecer as aldeias Chupé e Lagoa Quieta na Terra Indígena Araribóia, comunidades que sediaram as atividades do “tempo comunidade” da LIEBI. Nesse período conheci Dona Luzirene Guajajara, Dona Júlia Guajajara, Patrícia Guajajara, Samara Guajajara, Cíntia Guajajara e Maria Santana Guajajara. Ser inserida nessa rede de mulheres indígenas me possibilitou conhecer a realidade das comunidades no que se refere a luta pelo território, os impactos que as *invasões* provocam na vida do povo *tentehar/guajajara*.

Posso afirmar que desde o início do trabalho de campo, a noção de controle de impressões já estava presente. No período que trabalhava como monitora, conforme já falei, os agentes sociais controlavam de modo mais rígido, as impressões, pois precisavam demonstrar eficácia e aprendizado de matérias que não pertencem a sua cultura, são elementos externos aos seus saberes tradicionais. Quando estive em campo na condição de pesquisadora, tanto eu estava mais aberta, quando as minhas interlocutoras estavam se sentindo “vigiadas”, pois, ali, eu não era mais a “monitora”, mas a pesquisadora e amiga da comunidade. Vejamos o que nos coloca Berreman.

Berreman (1975) afirma que:

As impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando pensam que não estão sendo observados. As tentativas de ar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são uma componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para a pesquisa etnográfica. (BERREMAN, 1975, p. 125)

A partir das vivências com o grupo pude compreender que eu havia construído uma relação de pesquisa, que de algum modo poderia me possibilitar conhecer aspectos das aldeias, que à primeira vista ficam invisíveis aos olhos daqueles que não possuem a confiança da comunidade.

Considero um procedimento de pesquisa descrever as relações estabelecidas com minhas interlocutoras no momento da realização do trabalho de campo, para a feitura da dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Para sistematizar as

informações, situando o parentesco existente entre as minhas interlocutoras, construí o quadro a seguir:

Quadro 2: Ampliação da rede de interlocutoras

| Interlocutoras-entrevistadas | Relação de parentesco | Aldeia | Posição na festa da menina moça |
|-------------------------------------|--|-----------------------|--|
| Raymara Guajajara | Filha de Luzimar Guajajara | Chupé | Cantora |
| Jaidred Guajajara | Filha de Luzimar Guajajara, irmã de Raymara e Samara Guajajara | Chupé | Cantora |
| Luzimar Guajajara | Mãe de Raymara Guajajara e Jaidred Guajajara | Chupé | Cantora |
| Eliana Guajajara | Filha de mãe Guajajara | Povoado Campo Formoso | Cantora |
| Beatriz Guajajara | Filha de Luzirene Guajajara | Chupé | Cantora |
| Patrícia Guajajara | Filha de Luzirene Guajajara, irmã de Beatriz Guajajara | Chupé | Cantora |
| Luzirene Guajajara | Mãe de Beatriz Guajajara, tia de Raymara Guajajara e Jaidred Guajajara | Chupé | Cantora |
| Samara Guajajara | Irmã de Raymara Guajajara e Jaidred Guajajara | Chupé | Cantora |
| Érica Guajajara | Filha de Cíntia Guajajara | Lagoa Quieta | Cantora |
| Cíntia Guajajara | Mãe de Érica Guajajara | Lagoa Quieta | Cantora |
| Maria Santana Guajajara | Mãe de Cíntia Guajajara | Lagoa Quieta | Parteira e cantora |

Fonte: Elaboração da autora (2021)

Figura 1: Foto com as principais interlocutoras da pesquisa, tirada logo após o encerramento da Festa de Moqueado na aldeia Chupé, da esquerda para a direita: Raymara Guajajara, Samara Guajajara, Ana Paula S. Oliveira, Ana Caroline Amorim, Eliana Guajajara, Beatriz Guajajara e Jaidred Guajajara



Fonte: Regivan Guajajara morador da aldeia Zutiwa/T.I. Araribóia (2021)

Quando conheci pessoalmente Samara Guajajara, estávamos almoçando na casa de Raymara quando Samara chegou com seu bebê no colo e começamos a conversar. Os temas da conversa foram perguntas que variavam desde quantos dias eu ia ficar na aldeia? Como estava sendo a estadia? Como estava sendo difícil e preocupante a situação das queimadas. E sobre os caçadores que invadiam o território para capturar animais em grandes quantidades e em muitas vezes estragar uma grande quantidade de carne dos animais.

Fui apresentada a dona Luzirene, cacique da aldeia Chupé por Beatriz Guajajara, que é filha da liderança, a cacique se mostrou uma mulher reservada, observadora e cuidadosa, pois quando chegamos à aldeia todos os detalhes já haviam sido providenciados, desde como seria nossa alimentação, até a organização da escola para que realizássemos as atividades de correções das atividades lá.

Na quarta vez que fui à Terra Indígena Araribóia, participei da *Festa de Moqueado*, que seria realizada na aldeia Lagoa Quieta, as interlocutoras desta pesquisa, que àquela altura, já me consideravam uma amiga, me fizeram o convite e eu prontamente o aceitei, e por isso minha hospedagem foi na casa de Raymara Guajajara. Naquele contexto, eu já estava como pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social de Política da Amazônia – PPGCSPA/UEMA. Uma das grandes dificuldades desta pesquisa, inicialmente, foi construir uma identidade de pesquisadora perante as interlocutoras deste trabalho, posto que minha inserção em campo se deu como monitora da LIEBI.

Naquele quarto momento em campo, percebi que as informações que estavam sendo passadas a mim eram para a colaboração com meu trabalho enquanto pesquisadora. Raymara me ajudou a participar de todos os momentos da realização do ritual, foi junto comigo para a aldeia, me acordou durante a madrugada para acompanharmos o momento final do ritual da menina, a *Festa de Moqueado*. Sempre receptiva e disposta a responder minhas perguntas sobre a festa.

Dona Júlia Guajajara, eu conheci na casa de dona Luzimar, mãe de Raymara. Ela estava conversando com as sobrinhas sobre como a festa devia ser realizada. Se dizia surpresa por ter visto uma das moças que ia participar da festa caminhando normalmente pelas aldeias, pois no tempo dela, as meninas ficavam recolhidas até a hora da festa, não podiam sair andando daquela forma. Ela ressaltava que era até perigoso esse comportamento.

Conversamos, eu e Júlia Guajajara, sobre sua preocupação com a falta de cantores entre os jovens indígenas. Ela afirmava que a falta de interesse dos jovens em aprender os cantos das festas poderia prejudicar a realização dos rituais, posto que os cantores atuais já são idosos.

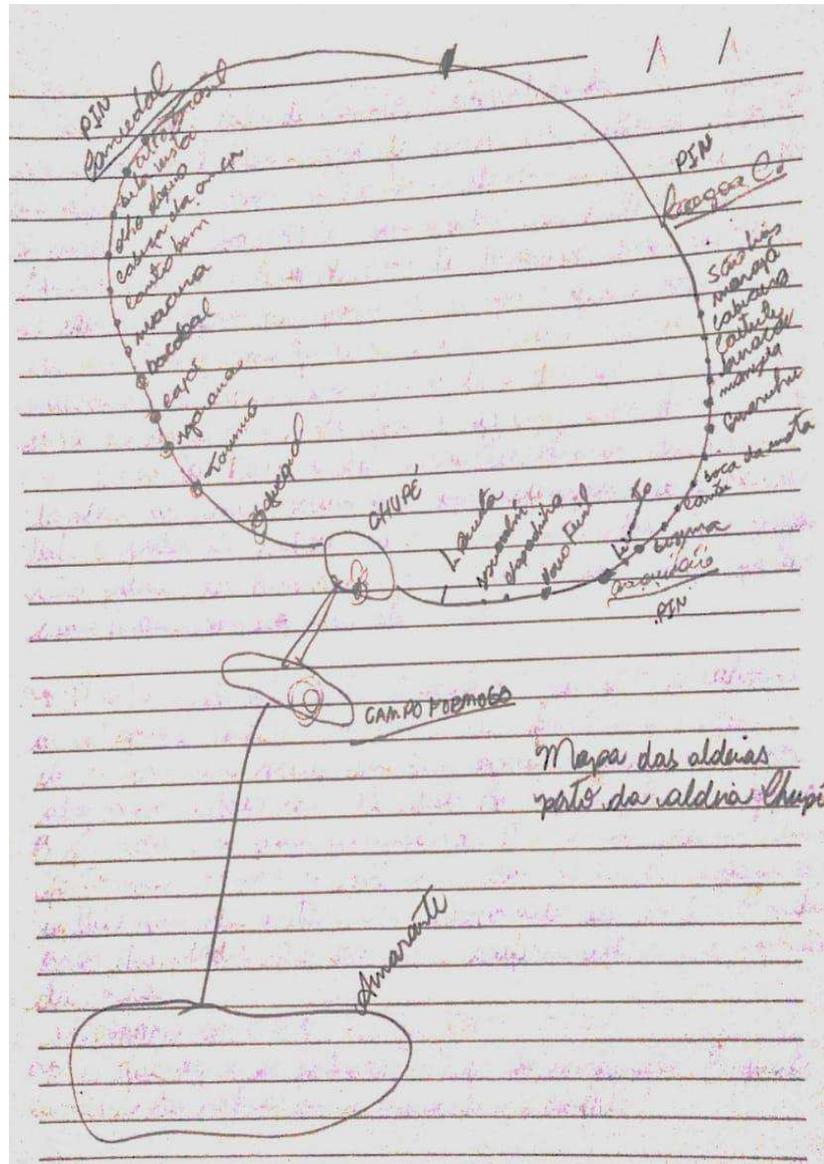
Ressaltava que quando os cantores idosos morrerem, levarão consigo o conhecimento dos cantos que não foram repassados às novas gerações de cantores. D. Júlia também comentou acerca da falta de valorização das *cantoras* que são consideradas *mestiças*, como suas sobrinhas por exemplo: Raimara, Jaidred, Beatriz e Samara. Elas são consideradas “mestiças” por serem filhas de indígenas com homens não indígenas. Mas para dona Júlia, não há questão a ser discutida, segundo ela *são mestiças, mas quem tá cantando nas festas da Araribóia são elas, as indígenas mestiças, então pra mim são indígenas e pronto!* (Entrevista com Júlia Guajajara, aldeia Chupé, setembro de 2019).

Essas relações sociais apontam para uma noção de fronteira, se considerarmos que as interlocutoras possuem relações sociais exteriores às suas próprias unidades sociais. Inclusive, uma delas mora em uma comunidade que, mesmo situada dentro da Terra Indígena, é povoada majoritariamente por não indígenas. Trata-se da indígena Eliana, que no início desta pesquisa morava em Campo Formoso, povoado habitado por não indígenas, que fica na fronteira entre a terra indígena da etnia Gavião e os *Tentehar*/Guajajara.

Questionei sobre a proximidade do povoado Campo Formoso com a aldeia Chupé durante a realização de uma entrevista com Beatriz Guajajara, Eliana Guajajara e Jaidred Guajajara nas dependências do Sítio Oásis, na ocasião estava acontecendo a sétima etapa do curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI).

A resposta veio em forma de um desenho que foi feito pelas indígenas que afirmaram que o povoado se encontra na “entrada” para muitas aldeias da T. I. Araribóia, e pontuaram a partir dos seus conhecimentos do território, os pontos em que se encontrariam várias aldeias da Terra Indígena. Abaixo, segue o croqui da Terra Indígena Araribóia, construído pelas interlocutoras desta pesquisa: Beatriz Guajajara, Jaidred Guajajara e Eliana Guajajara.

Figura 2: Croqui da Terra Indígena Araribóia com a indicação da localização das aldeias na Terra Indígena Araribóia



Autoras: Beatriz Guajajara, Jaidred Guajajara e Eliana Guajajara, janeiro de 2020.

O croqui acima, feito a “quatro mãos” pelas indígenas moradoras da aldeia Chupé, aldeia que fica vizinha ao povoado habitado por não indígenas em sua maioria. Compreendo que a resposta em forma de infográfico exemplifica a proximidade que a população de Campo Formoso desenvolveu com os tentehar/guajajara, uma vez que a construção do povoado aconteceu com aval de uma liderança indígena, segundo relatos de Beatriz Guajajara. É possível observar que há uma significativa presença de *karaiw* dentro do território étnico e que a luta pelo estabelecimento das fronteiras étnicas é uma constante dentro da Terra Indígena Araribóia.

1.4 A pesquisa de campo em meio a pandemia do Covid-19

Em meados de dezembro do ano de 2019, apareceu em na cidade Wuhan – China, um vírus com alta capacidade de transmissão e contaminação, que compromete o sistema respiratório de seus hospedeiros, naquele momento, o mundo conheceu o Corona Vírus. O que não se sabia ainda era da calamidade pública que esse microrganismo causaria no mundo.

Centenas de milhares de mortos em todo o mundo e o Brasil com registro de poucos casos. No entanto, o vírus ganhou o Brasil, conseguiu em um espaço de dois meses alcançar todo o território nacional. Estávamos vivendo uma pandemia. Sem tratamento, sem vacina, e sem conhecimento sobre o vírus o mundo se fechou dentro de casa. A vida passou a ser on-line e o lar que era refúgio de descanso, foi transformado em *home office* às pressas.

É no cenário descrito acima que minha pesquisa de campo tem seu desenvolvimento interrompido. Em meio a tantas mortes as comunidades indígenas fecharam suas fronteiras para tentar conter a transmissão do vírus entre os *parentes*, termo utilizado pelos indígenas ao se referirem a outros indígenas.

Com a entrada de não indígenas nas aldeias proibidas, minha pesquisa de campo tornou-se inviável, ou impossibilitada. Nesse caso, as relações que estavam estabelecidas com minhas interlocutoras foram fundamentais para continuidade deste trabalho. Sem possibilidade de ir à aldeia, precisei fazer uso da tecnologia para manter contato com as agentes sociais. As entrevistas se deram por meio de aplicativos de mensagens instantâneas (WhatsApp), através de áudios pude conversar com Beatriz Guajajara, Érica, Eliana, Jaidred e Raymara Guajajara, na aldeia Chupé.

Infelizmente a aldeia Chupé foi surpreendida pelo Covid-19, e de acordo com Beatriz Guajajara, infectou cerca de 90% da comunidade. Suspeita-se que o vetor de transmissão do vírus foi um técnico de saúde. Visto que as fronteiras estavam fechadas e apenas profissionais da saúde podiam entrar no território indígena. O fechamento das fronteiras, com a construção das barreiras sanitárias se constituiu em uma resistência autônoma não somente na T.I. Araribóia. O livro “Pandemia e Território,” composto por pesquisadores que acompanharam diferentes etnias durante a pandemia, demonstra que as barreiras sanitárias se constituíram em estratégias de resistência dos indígenas (ALMEIDA et all., 2020)

Os primeiros sintomas da doença foram identificados na aldeia Chupé, porém não se tinha certeza, pois não haviam testes para identificação disponível. Beatriz relatou que os casos suspeitos de infecção pelo Covid-19 só foram identificados depois que as pessoas se

recuperaram da doença. Segunda ela, os indígenas não deixavam suas casas para irem ao hospital para não ficarem isolados e longe de seus parentes. O tratamento dos sintomas da Covid-19 foi feito com plantas medicinais que são base para tratamento da denominada *tosse braba*, os sintomas foram amenizados com tratamento fitoterápico, a partir do conhecimento tradicional indígenas.

A Raymara explica sobre a *tosse braba* entre os *Tentehar*/Guajajara:

Essa tosse que teve nas comunidades, nos povoados, nas aldeias ela era muito agressiva, morreu vários indígenas com essa tosse. E também naquela época quando surgiu a tosse braba não tinha vacina. Por isso quando o menino começava tossir, tossia, tossia até quando faltava o ar. Aí pessoal usou bastante remédio caseiro para curar essa tosse, a Jaidred mesmo falou que ela teve tosse braba essa tosse era uma tosse bastante agressiva, e era tipo corona vírus porque naquela época não tinha vacina. (Entrevista com Raymara Guajajara via aplicativo de mensagens, janeiro de 2022)

Quanto ao tratamento contra a Covid-19 dentro das aldeias Chupé e Lagoa Quieta, Beatriz relata que:

Em relação aos remédios caseiros, a gente usou bastante, porque aqui na aldeia tinha a minha avó que era raizeira, aí foi passando para os filhos, para os netos, os medicamentos que usava antes. Aí por usar medicamento pra febre amarela, tosse braba pra outras doenças, aí a gente foi tomando também de acordo com o que usava antes. Aí a gente tomou quina, tomou xarope do magará da banana, chá de maconha com sicupira e gengibre, e casca de craíba que é da chapada do serrado, aí a gente foi pegar e usou. E várias cascas que eu não tô lembrando no momento. Mas, o que a gente mais usou mesmo foi a craíba, gengibre com maconha e sicupira. Que foi quando estava mesmo pegado aqui na aldeia que a maioria do pessoal pegou. Aí a gente usou só esses chás, mas a gente ficou tomando quina e tomando essas outras ervazinhas que tem aqui, e dando para as crianças, porque é diferenciado a dose de adulto pra criança. Aí a gente dava uma ervazinha da chapada que chama "contra-erva" a gente dava para as crianças para quando elas gripassem não vir forte. Porque no adulto essa doença já era forte, imagina nas crianças, né? A gente tomava esses remédios e se sentia melhor, suave e o que a gente demorou muito foi sentir o gosto e cheiro, eu mesmo demorei um tempão para sentir o gosto da comida. Mas febre dor no corpo a gente passou mesmo foi só tomando chá, que foi esses que eu falei aí. (Entrevista com Beatriz Guajajara via aplicativo de mensagens, março de 2021)

Redirecionei meu interesse, reconstruí meu objeto de estudo e passei a enfrentar as dificuldades da realização de uma pesquisa, incluindo aquelas relativas à realização do trabalho

de campo, agravadas, no último ano da pesquisa pela Pandemia Covid 19, que me obrigou a manter relações com minhas interlocutoras de outra ordem e, em algumas situações, ocasionou um impedimento temporário da realização das entrevistas presenciais. Mas a pandemia não anulou meu contato com as interlocutoras, ao contrário, continuamos em comunicação.

No caso dos Guardiões da Floresta, grupo de indígenas Guajajara com a incumbência de monitorar o território, e que se encontram ameaçados pelos agentes estatais, a entrevista via aplicativo de mensagens (WhatsApp) se tornou impossível. Diante da constante vigilância a que são submetidos, os Guardiões da Floresta não poderiam se expor a falar dos seus conflitos via um veículo da mídia social. Apesar dessa dificuldade mantive contato permanente com as minhas interlocutoras através, principalmente, de entrevistas via aplicativo de mensagens e telefonemas (WhatsApp). As estratégias de pesquisa em plena pandemia se deram, conforme ressaltei, no último ano da pesquisa.

CAPÍTULO 2: INVASÕES NA TERRA INDÍGENA ARARIBÓIA: A LUTA E A RESISTÊNCIA *TENTEHAR/GUAJAJARA* PELO TERRITÓRIO

O processo de colonização brasileira foi deveras eficiente, pois se deu pelo viés educacional. Um país com extensões territoriais continentais que tem uma única língua falada em todos os estados do país, embora existam algumas variações de acordo com as regiões, mas todos os brasileiros falam em língua portuguesa como seu idioma oficial, mesmo os indivíduos que não reconhecem a língua portuguesa como materna utilizam-na como primeira língua. Os povos autóctones que habitam o território dito brasileiro possuem uma lógica própria de organização, demarcação e organização de suas territorialidades bem antes que o Estado brasileiro fosse pensado.

A Coroa Portuguesa dava aos indígenas que habitam o território “dito” brasileiro duas opções, a primeira era a submissão e a segunda à morte. Sabendo que nos dois casos o indígena seria obrigado a abandonar ou anular sua identidade, adquirindo impositivamente elementos da cultura dos não indígenas. Era terminantemente proibido para os indígenas falar na língua materna, realizar rituais religiosos e qualquer outro de tipo de manifestação cultural seja de ordem fúnebre ou nupcial da cultural indígena.

2.1. – As primeiras percepções dos conflitos

Durante o período de trabalho de campo, percebi que existem diferentes conflitos vivenciados pelos indígenas. Esses conflitos são com agentes externos ao território, precisamente com não-indígenas que trabalham com extração e venda de madeira adquirida ilegalmente dentro da T. I. Araribóia. Os agentes sociais que trabalham com a madeira, seja com a extração ou com a comercialização, são conhecidos como *madeireiros*. O conflito não se restringe apenas aos madeireiros, mas se estende aos denominados *caçadores* e *fazendeiros* que também possuem contendas com as aldeias próximas de suas pretensas “propriedades”.

Apesar da presente pesquisa estar sendo realizada em duas aldeias específicas, a saber, aldeia Chupé e aldeia Lagoa Quieta, pretendo considerar aspectos relacionados aos conflitos que não, necessariamente, ocorrem nos seus limites. Não posso desconsiderar que a área em que está localizado meu campo de pesquisa é uma região conflitiva, na qual os povos indígenas são constantemente ameaçados por caçadores, madeireiros e grandes empreendimentos que visam à exploração dos recursos naturais da Terra Indígena Araribóia para a obtenção de lucro.

Esse fato tenciona e aumenta os conflitos na região. Tais conflitos têm reverberado em mortes, como mostram os principais jornais nacionais e internacionais.

Inicialmente, como monitora encarregada do povo *Tentehar*/Guajajara na Terra Indígena Araribóia, estive nas aldeias, Chupé, Lagoa Quieta, Juçaral e aldeia Novo Funil. Conhecendo a realidade dessas aldeias, consegui a confiança das minhas interlocutoras. Foram essas relações que possibilitaram a construção deste projeto de pesquisa. Posteriormente, passei a investir no estudo dos ritos de passagem, precisamente a *festa de iniciação das meninas moças*, também chamada *Festa de Moqueado*.

Durante a realização do trabalho de campo, não pude deixar de perceber a existência de conflitos ligados à afirmação identitária em relação à sociedade não indígena. O que me despertou para a causa dos conflitos territoriais que culminaram nas mortes de lideranças indígenas *Tentehar*/Guajajara, que sugerem um conflito de ordem política também.

Com as disciplinas cursadas durante o período de obtenção dos créditos obrigatórios, aprendi alguns procedimentos, e talvez o principal deles tenha sido compreender a pesquisa como uma relação social e passar a valorizar mais as relações que já havia estabelecido. Quando falo valorizar, incluo o procedimento de descrever em minúcias como fui estabelecendo essas relações e como a partir daí pude reconstruir minha situação de pesquisa.

Tentarei explicitá-la: adentrei na área com indígenas que já possuíam um contato externo forte, através da educação. Quando observei a *Festa da Menina Moça*, em setembro de 2019, percebi que algumas das meninas que estavam participando do ritual tinha relações com lideranças mulheres da aldeia, como Sônia Guajajara e Cíntia Guajajara. Percebi também um conflito entre a aldeia Lagoa Quieta, onde ocorreu a *Festa de Moqueado* e a aldeia Juçaral. Os indígenas na aldeia Juçaral acusavam o ritual de ser de *karaiw*, ou seja, de brancos.

Daí pude construir a seguinte pergunta: – será que os indígenas que estão mais mobilizados a nível externo são aqueles que são classificados internamente como *não índios*? Será que a defesa de pureza que parte dos próprios índios engendra uma certa distância destes com a dimensão política? Esse conflito interno tem relação com a ação dos madeireiros, ou mesmo com a ação institucional?

Em relação aos conflitos sociais, a partir das leituras que fui realizando, compreendi que os estudos sobre etnicidade devem considerar as relações, as fronteiras estabelecidas, assim como as suas formas de definição e autodefinição (BARTH, 2000). E ainda, que os conflitos orientam a construção das identidades (ALMEIDA, 2008), levando a construção de formas organizativas com o objetivo de manter os modos de vida. A identidade se reforça no conflito,

e, no caso em análise, vivenciado pelos *Tentehar*/Guajajara da Terra Indígena Araribóia. O conflito se dava com os madeireiros, vinculados a uma indústria de distribuição de madeira pelo Brasil e com os interessados em explorar os recursos a serem usados na indústria farmacêutica.

2.2. – Os conflitos na Terra Indígena Araribóia

Nos últimos anos, a Terra Indígena Araribóia tem sido visibilizada em diferentes reportagens e matérias de jornais nacionais e internacionais, que noticiaram os ataques sofridos pelos indígenas Guajajara no Maranhão. Ataques que resultam em casos extremos de violência culminando em mortes de indígenas.

Os conflitos da Terra Indígena Araribóia são provenientes, principalmente, da extração ilegal da madeira, caça predatória e conflito fundiários. Esses conflitos tem resultado em mortes constantes, principalmente, após a criação do grupo Guardiões da Floresta. Este grupo, formado por indígenas, monitora o território denunciando as ações ilegais executadas dentro do território indígena. A prática da extração ilegal de madeira vem ocorrendo desde os anos 70, e coincide com o momento de expansão dos projetos desenvolvimentistas desencadeados com a implantação do Projeto Grande Carajás (PGC).

O Projeto Grande Carajás (PGC) fez parte de uma política intervencionista composta por diferentes atos de Estado com investimento na extração de minério da Serra Carajás, localizada no Pará, desdobrando-se na exportação dessa matéria prima, via Porto do Itaquí, para diferentes partes do mundo. Apesar do projeto ter acabado os seus efeitos continuam, principalmente porque as empresas privadas que vieram a partir da sua implantação continuam operando de modo intenso.

Os efeitos devastadores desse projeto não se restringiram à retirada do minério *in natura* do estado – reproduzindo a lógica colonialista de exportação de matérias prima por países designados periféricos –, isso porque o Projeto Grande Carajás (PGC) incentivou a implantação de projetos desenvolvimentistas e vinculados ao agronegócio. Na situação estudada, o PGC incentivou a implantação de diferentes empresas nos municípios que ficam nas adjacências das terras indígenas, tais como Imperatriz, Açailândia e São Pedro da Água Branca. Destaca-se as denominadas siderúrgicas localizadas no município de Açailândia, com atividade intensa de beneficiamento do minério de ferro advindo da denominada Serra dos Carajás.

Os estudos realizados sobre a implantação do PGC frequentemente enfatizam os “efeitos”, “impactos” e “consequências” desse projeto classificado como desenvolvimentista

para os designados povos e comunidades tradicionais. No presente trabalho, centramos em uma análise que privilegia o estudo localizado, enfatizando as formas de mobilização dos agentes sociais e as estratégias de manutenção das suas fronteiras étnicas (BARTH, 2000).

Procuramos compreender, inclusive, como a *Festa da Menina Moça*, mesmo sendo um ritual presente desde os chamados tempos imemoriais, possui no presente uma dimensão política no sentido de afirmar um modo de vida, uma identidade. Considerando que o grupo estudado não é homogêneo e que existem investimentos institucionais no sentido de manter esse conflito, mas ao mesmo tempo reforça a posição daqueles que lutam pela defesa do território. Esses que lutam, rompem com uma visão “petrificada” ou “naturalizada” do indígena como aquele que “vive na floresta,” “quase se confunde com a natureza”. Ao contrário, as “meninas” iniciadas vivem, algumas nas cidades, e mesmo assim se consideram e são consideradas pelo grupo como indígenas.

Portanto, nosso objetivo não é propriamente analisar um projeto desenvolvimentista, nem os seus “impactos” ou “efeitos”, ao contrário, procuramos pensar as novas formas e estratégias de luta dos *Tentehar*/Guajajara face às ameaças territoriais. Nesse sentido, não adotamos uma visão que se poderia designar de genérica dos projetos governamentais. A orientação da nossa pesquisa centra-se em pensar a dimensão localizada das invasões e das formas de luta pelo território. A seguir extraímos um excerto do artigo “ASSOCIATIVISMOS E (DES) MOBILIZAÇÃO: as formas organizativas face à dinâmica dos atos de estado” sobre a perspectiva teórica no estudo dos projetos desenvolvimentistas:

Evitando substantivá-lo, recusaremos partir de uma definição rígida sobre “desenvolvimentismo” porquanto ele tanto possa fazer referência à uma dispersão de enunciados que proclamam a construção de um pensamento crítico ante à prevalência atribuída em atos e práticas de Estado ao desenvolvimento econômico e ao chamado “mercado”, quanto possa designar uma política de Estado deliberadamente adotada por uma determinada administração pública. Esta segunda acepção de desenvolvimentismo pode expressar a opção oficial em dado contexto por correntes teóricas do pensamento econômico a exemplo do chamado “liberalismo econômico” ou “neoliberalismo”, delineando as relações entre a gestão pública e a economia enquanto ciência, sendo esta referendada por um corpo de teorias econômicas sobre o qual não há consenso. O primeiro significado de desenvolvimentismo está, no entanto, ancorado em princípios denotativos que ressaltam os efeitos nocivos suscitados pelas ações que fazem valer políticas de desenvolvimento econômico, ou seja, seu significado denota uma análise crítica; ao passo que esse último significado implica numa visão positiva do desenvolvimento econômico, como se a ênfase na economia de mercado fosse percebida como uma mola propulsora de um desenvolvimento pleno não só econômico mas referido a um bem estar equitativo e compartilhado por todos os que fazem parte de uma mesma “comunidade nacional”; além de um sentido positivo o termo “desenvolvimentismo” alude aí a uma noção prática que faz valer um conjunto de princípios de ação. (NUNES & MARTINS: 2019, 86-87).

Conforme o excerto do artigo, a lógica desenvolvimentista vincula-se a uma dimensão do mercado, que no caso em análise, tem relação com o mercado da madeira, tendo em vista que a Terra Indígena Araribóia tem sido invadida por madeireiros de forma sistemática desde, pelo menos, a década de 70. Essa situação de exploração de madeira na Pré-Amazônia Maranhense tem sido denunciada por diferentes formas de representação dos indígenas e, inclusive por agências internacionais.

No ano de 1999, por exemplo, entidades internacionais, em articulação com movimentos sociais locais e pesquisadores, realizaram um seminário para discutir os efeitos da implantação do Projeto Grande Carajás (PGC) nos estados do Maranhão e Pará. Foram produzidos livros, cartilhas e boletins no âmbito deste projeto. Destaca-se o relatório “Carajás, desenvolvimento e destruição” que possui artigos que tratam da exploração em larga escala de produtos florestais, nos municípios da região denominada de Alto do Mearim, municípios de Amarante do Maranhão, Arame, Barra do Corda, Grajaú e Pindaré. E ainda, o mapa designado “Guerra dos Mapas”, que, de uma perspectiva da cartografia social, realiza um mapeamento social dos conflitos registrados no designado mapa e analisado, sob a perspectiva teórica e dos movimentos sociais das principais situações de conflito vivenciadas por indígenas, quebradeiras de coco e quilombolas (ALMEIDA, 1993).

O relatório “Carajás: desenvolvimento ou destruição?” possui um trabalho realizado na Terra Indígena Araribóia que aponta para a prática e para a extração de produtos farmacêuticos, explorados no período pela antiga empresa alemã MERCK. Nesse estudo, foi identificado a exploração dos indígenas na extração da folha do jaborandi. Essa atividade tinha como principal objetivo, fornecer matéria prima vegetal à MERCK, empresa que extraia a substância denominada de *policarpina*, utilizada pela indústria farmacêutica para a fabricação de colírios que combatem o avanço do glaucoma. (RELATÓRIO CARAJÁS, 1995). Segue um trecho do relatório no qual essa situação é descrita:

O início da exploração de jaborandi nas aldeias subordinadas ao Posto Indígena Canudal data de 1978, segundo relatório do chefe de posto da FUNAI, responsável pela área. Segundo depoimentos do cacique da aldeia Canudal, seu Viana, porém, o início da exploração é anterior, tendo aí se iniciado em 1970, sendo que essa área não foi a primeira a ser explorada. Segundo ele, na época do início da exploração em Canudal, apareceu na aldeia um comprador com uma amostra, perguntando se naquela área existia folha semelhante, conforme o depoimento abaixo. Tudo indica que esse comprador referido é um famoso fornecedor de jaborandi que, inicialmente penetrava as áreas indígenas adquirindo peles de animais ao qual os informantes fazem alusão em outros depoimentos. Até então os indígenas desconheciam o valor da folha do jaborandi, sendo que não a utilizavam para nada. A folha era chamada pelos índios Guajajara de ka'a, termo utilizado pelos Tenetehara para designar folhas pequenas.

Segundo depoimento o nome jaborandi teria sido trazido pelos brancos. (MARTINS, *et al* RELATÓRIO CARAJÁS, 1995, 211-212)

Atualmente, os produtos florestais continuam a serem explorados, entretanto, a extração da madeira é que tem provocado invasões que resultam em mortes de lideranças indígenas que realizam o trabalho de fiscalização e proteção do território indígena. As invasões reverberam em conflitos que se intensificaram, estão mais violentos, principalmente porque passou a existir resistência indígena e uma maior divulgação das ações violentas perpetradas pelos invasores madeireiros/caçadores.

Chama à atenção o fato de a exploração de madeira ter se mantida durante tanto tempo, se considerarmos que as primeiras pesquisas sobre a exploração de madeira datam dos anos 80, do século passado. Ocorre que a Terra Indígena Araribóia é a maior do Estado do Maranhão, possui 413.288,0472 hectares e faz parte da Pré-Amazônia maranhense com uma área de floresta, que até antes da implantação do PGC, nunca tinha sido explorada. São aproximadamente 30 anos de exploração da madeira, implicando em uma devastação em larga escala, mais ainda com potencialidade para abastecer mercados nacionais com as madeiras.

A extensão dessa Terra Indígena ocupa os municípios de Arame, Amarante do Maranhão, Buriticupu, Bom Jesus das Selvas, Grajaú e Santa Luzia. Destaca-se que essa Terra Indígena é demarcada, de acordo com os direitos assegurados pelo Art. 231 da Constituição Federal de 1988, que afirma: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (BRASIL, Constituição Federal, 1988) trata dos direitos originários dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Entretanto, apesar de demarcada, as invasões e os conflitos na T. I. Araribóia são intensos, o que nos leva a refletir sobre os problemas oriundos das demarcações e sobre a inoperância dos aparatos institucionais na defesa dos direitos destes grupos por parte dos órgãos competentes, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por exemplo.

Até o presente, explicitamos sobre os conflitos oriundos da exploração das áreas pelos madeireiros, entretanto, percebemos, durante o trabalho de campo, que o território também sofre intrusão dos chamados caçadores. Estes invadem o território indígena em busca de animais raros para alimentar um esporte praticado nos municípios. A categoria *invasão*, aparece de forma frequente nos depoimentos, trabalharemos essa categoria no presente trabalho. O território indígena sofre invasões constantes, invasão por madeireiros, para extração ilegal de

madeiras de lei, o que provoca o desmatamento; invasão por caçadores, e invasão pra a retirar ERVAS com princípios ativos utilizados na indústria dos cosméticos e farmacêutica.

Muitos caçadores *karaiw* invadem o território, e os indígenas só tomam conhecimento depois que a caça predatória é praticada, quando encontram os restos dos animais abatidos dentro da mata. De acordo com Samara Guajajara, irmã de Raymara Guajajara, os caçadores não indígenas adentram o território e matam grandes quantidades de animais silvestres. E além de matarem muitos animais, eles não aproveitam todas as partes dos bichos e os deixam estragar no meio da mata, conforme relato de Samara Guajajara: *“tipo assim, eles quando acham um bando de porco do mato, eles matam de vinte, retiram a carne e deixam os ossos e os miúdos apodrecer, isso é estragar. Porque tem que aproveitar tudo do bicho.”* (Samara Guajajara, aldeia Chupé, 2019).

O desmatamento também é um problema na relação entre indígenas e não-indígenas, posto que os não indígenas, ou utilizando o termo *tentehar/guajajara*, os *karaiw*, invadem o território, instalam madeiras clandestinas dentro da mata e derrubam árvores da T. I. Araribóia para a comercialização ilegal de madeiras de lei⁷, considerada muito valiosa no mercado local.

Essa prática de extração de madeira clandestinamente acaba sendo muito lucrativa para os pilhadores, pois não há fiscalização, nem o pagamento de impostos, apenas o lucro pela venda da madeira retirada do território indígena.

O embate entre indígenas e não indígenas data de muito tempo, porém, recentemente os povos indígenas decidiram reagir às invasões de caçadores e madeireiros, formando um coletivo de combate a essas violências, este coletivo foi denominado, “Os Guardiões da Floresta”, no tópico seguinte abordaremos com mais detalhes acerca do nascimento desses grupos.

Os povos indígenas são vistos pelo Estado como empecilho para o avanço econômico da sociedade urbana. Não há políticas econômicas que se preocupem em garantir a manutenção dos modos de vida dos povos tradicionais da Amazônia. A existência desses grupos étnicos é tratada como um entrave para a expansão do capital e o aumento dos lucros produzidos pela extração dos recursos da Amazônia por empresas mineradoras.

Os grupos sociais possuem relações de conflitos internos. Tais conflitos, provocados por situação adversas que dizem respeito aos grupos e que assim como existe a causa, os grupos também possuem internamente a solução. No entanto, quando os conflitos são resultados de

⁷ Madeiras que são resistentes contra insetos e umidade e que, por isso, duram mais que as outras, são muito utilizadas na construção civil, na confecção de móveis e como matéria-prima para instrumentos musicais.

intervenções de agentes externos, as possibilidades de resolução do conflito pelo grupo ficam comprometidas.

Como resolver um conflito que não possui origem dentro do grupo? Provocar o dissenso e a crise dentro dos grupos sociais através de elementos exteriores aos grupos pode ser considerada uma estratégia estatal para conseguir controlá-los e manipular os agentes sociais dentro de suas comunidades. Porém, os grupos acabam se contaminando pelos elementos externos e por isso não conseguem solucionar as desavenças que decorrem desse processo.

O Estado provoca através de suas instituições que atuam diretamente com os indígenas, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, ingerência de conflitos internos nas comunidades, elas não saberão mais quem é o seu “inimigo”, e a disputa acaba voltando-se para dentro do grupo, o que fragiliza as relações internamente e desarticula de alguma forma a luta pelo território.

Seriam essas *invasões* que ocorrem na T. I. Araribóia fruto de uma política econômica que construiu no imaginário social, que as terras ocupadas pelos povos indígenas estão sendo “desperdiçadas” e estão “improdutivas”? Essa visão incentiva a população dos municípios vizinhos a invadir as Terras Indígenas? e nesse caso, refiro-me diretamente a T. I. Araribóia, campo empírico desta pesquisa. As respostas a esses questionamentos não podem ser automáticas, mas assevera-se que esse imaginário é construído por uma visão institucional acompanhada de intensos interesses econômicos.

As agressões sofridas pelos povos indígenas em decorrência das invasões feitas por não-indígenas em seus territórios, a pilhagem e destruição dos recursos naturais afetam diretamente a realização dos rituais e na alimentação dentro das aldeias. Como é possível compreender os conflitos dentro da Terra Indígena Araribóia a partir das análises dos atos de Estado? Seria possível compreender que mesmo em escala micro o Estado está diretamente ligado aos ataques sofridos pelos indígenas dentro dos seus territórios? São questionamentos que ajudam a problematizar a situação ora analisada.

2.3. – A *invasão* em função da caça predatória e a relação com a *Festa da Menina Moça*

De acordo com Wagley (1961), há elementos que são próprios da cultura *Tentehar*/Guajajara que sofreram modificações provocados pelo contato com sociedade não indígena. O autor aponta para o processo de “aculturação” que seria sofrido pelos *tentehar*/guajajara em decorrência do contato com a sociedade envolvente. Eles seriam inseridos à sociedade nacional face aos constantes contatos com os denominados brancos e

perderiam aspectos de sua própria cultura. A categoria “caboclo” foi empregada nesses estudos, denominados de estudos de comunidade.

A situação ritual escolhida para análise na presente dissertação, nos ajuda a compreender que as teorias defendidas por autores representantes dos denominados “estudos de comunidade” ficaram circunscritas a um passado, sem possibilidade de reprodução/validação no presente. A *Festa da Menina Moça* ou do *Moqueado*, por exemplo, é referida nos estudos de comunidade como passível de desaparecimento. Portanto, estudar esse ritual no presente é atualizar uma visão centrada na resistência desse grupo social que têm reivindicado uma identidade étnica.

Para Wagley e Galvão (1961), o processo de “cabocliização” dos *tentehar/guajajara* seria uma realidade inevitável aos indígenas nesse contexto de apropriação, empréstimo e absorção de elementos culturais pelos indígenas. As imposições feitas aos indígenas durante o processo de povoamento da colônia tiveram efeitos desastrosos aos povos indígenas, que sofreram com a perda de seus territórios e da liberdade dentro das terras que outrora os povos indígenas possuíam.

Para esses autores a cultura *Tentehar/Guajajara* corria grande risco de ser extinta devido a grande quantidade de elementos da cultura não-indígena presente nas comunidades indígenas. Mas, o que não se questiona no estudo de Wagley e Galvão (1961) são as motivações por trás dessa atitude. E porque os brancos que absorveram os elementos culturais dos *Tenetehara* não corriam o risco de deixar de serem brancos? É nesse sentido que quero conduzir tal discussão.

O autor afirma que, a cultura *Tentehar/Guajajara* sofreu um processo de “abrasileiramento”, é ainda uma maneira de garantir sua sobrevivência e a esse respeito os *Tenetehara* não irão resistir aos impactos que a imersão na sociedade não indígena possibilita.

Utilizamos no âmbito do presente trabalho, as teorias de Barth (2000) sobre o processo de construção das fronteiras étnicas. Para esse autor, quanto maior for o esforço para a manutenção das fronteiras maior será a manutenção dos sinais diacríticos e do próprio grupo étnico (BARTH, 2000):

Quando os grupos políticos articulam sua oposição em termos de critérios étnicos, a direção da mudança cultural também é afetada. Um confronto político só pode vir a ser implementado se os grupos se situarem como semelhantes e, portanto, comparáveis, e isso terá efeitos sobre todos os novos setores de atividade que se tornarem politicamente relevantes. Assim, partidos que se opõem tendem a se tornar estruturalmente semelhantes, diferenciando-se apenas através de poucos sinais diacríticos. Nos casos em que os grupos étnicos se organizam em um confronto político, o processo de oposição deverá levar a uma redução das diferenças culturais entre eles.

Por isso, boa parte da atividade dos inovadores políticos está voltada para a codificação dos idiomas: a seleção dos sinais de identidade e a afirmação do valor

desses sinais diacríticos, bem como a supressão ou a negação da relevância de outros traços diferenciadores. A questão de quais são as novas formas culturais compatíveis com a identidade étnica nativa sempre ocasiona um debate acalorado, mas normalmente é resolvida a favor do sincretismo, pelas razões observadas acima. É possível, contudo, que se dê grande atenção ao reavivamento de traços culturais tradicionais selecionados e ao estabelecimento tradições históricas que justifiquem e glorifiquem os idiomas e identidades adotados. (BARTH, 2000, p. 26)

O presente trabalho busca compreender o processo de resistência do povo *tentehar/guajajara*, da manutenção enquanto grupo ético diante dos conflitos, classificados como *invasão*. Não há um processo de extinção, como previu Wagley e Galvão (1961), mas um processo de autoafirmação e acionamento político da identidade *tentehar/guajajara* na luta pela garantia dos seus territórios.

A caça realizada por não-indígenas dentro da Terra Indígena Araribóia também provoca uma situação conflitiva entre os “indígenas” e os “não indígenas”. De acordo com Samara Guajajara, a caça realizada pelos “não indígenas” compromete a realização de rituais e festas culturais indígenas, tendo em vista que para que sejam realizados, é necessário a presença de carnes de animais específicos e que dentro da cosmologia *Tentehar/Guajajara* esses animais possuem propriedades protetivas.

Um exemplo de festa que precisa de animais específicos para sua realização é a *Festa da Menina Moça*, onde a caçada é uma das etapas desse ritual e é realizada pelos membros da família da moça dona da festa. Geralmente, é o pai junto com os tios e os irmãos da moça que realizam essa etapa da festa. Os animais que devem ser trazidos por eles são normalmente, macacos de determinadas espécies, sendo o *macaco prego* um dos que podem ser caçados, pássaros.

De acordo com os relatos das interlocutoras existem um pássaro que não pode faltar nesse ritual que é a “tona”, uma ave semelhante a uma nambu⁸, esse pássaro é o principal animal para a realização do ritual, pois é com ele que os *tumui*⁹ irão proteger as moças, liberando-as do resguardo. Caso a caçada não seja tão produtiva e poucos animais sejam encontrados, a festa pode ficar comprometida.

De acordo com Beatriz Guajajara não é qualquer animal que pode estar no moqueado da menina moça, existem determinadas espécies de animais que não podem fazer parte do ritual e outros que são indispensáveis, conforme relato abaixo:

⁸ *Crypturellus parvirostris*.

⁹ Significa avó na língua *Tentehar/Guajajara*

(...) não é qualquer macaco de toda espécie que coloca, porque tem um macaco que ele é malvado, como é que diz? Ele traz coisa ruim aí ele não é colocado no moqueado, porque guariba é um tipo de macaco, parece que é macaco-prego só que eles colocado no moqueado, porque tem cuxiu, aí tem várias espécies de macaco, tem o macaco pingo de ouro, macaco prego, macaco quatro olhos, macaco... Tem várias espécies de macaco, mas eu acho que o único que vai mesmo pra festa, eu ainda vou tirar essa dúvida ainda, é acho que é o macaco-prego ele não é reimoso. Por que tem um macaco que até, assim por exemplo, se eu engravidar um dia e meu marido for caçar ele não pode matar esse macaco, porque faz que meu filho saia ruim, saia doente. E a partir do momento se eu ganhar o menino, o meu bebezinho tiver pequeno e ele ir pro mato também, aí ele não pode ainda. Ele só pode matar depois que o menino tiver grande. (Beatriz Guajajara, entrevista realizada em fevereiro de 2019)

A caça é um elemento essencial para a realização dos rituais e festas dos *Tenetehara*/Guajajara. Um exemplo é o da *Festa da Menina Moça*, onde a caça é realizada cerca de três meses antes do dia da festa. Os caçadores são membros da família das meninas que irão participar do ritual, geralmente são os pais, tios e irmãos mais velhos das moças. Os três meses que antecedem a caçada são necessários pois a presença de alguns animais é indispensável, e não são mais tão fáceis de serem encontrados na mata.

A carne das caçadas passa por um processo de *moqueamento* para que fique conservada até o dia da realização da *Festa de Moqueado*. O processo de moquear a carne começa ainda na mata quando o animal é morto, lá os caçadores retiram as vísceras dos animais, o fígado normalmente é comido pelos *caçadores* e o restante da carne é colocada em um jirau¹⁰ e uma fogueira é acendida sob a carne, para que o calor do fogo desidrate a carne podendo assim, ser conservada por vários meses sem estragar. O processo de moquear a carne é semelhante a uma defumação.

O processo de *moqueamento* da carne leva vários dias. A comunidade inteira fica responsável pela carne até que ela esteja completamente moqueada. De acordo com Beatriz Guajajara, cada dia uma pessoa aldeia fica responsável por colocar a carne no jirau, acender o fogo, virar a carne de um lado para o outro e de retirar a carne ao anoitecer. Dessa forma, ninguém fica sobrecarregado durante a execução do processo. Depois de moqueada a carne é guardada pela família da dona da festa até o dia de ser cozida para a realização do ritual.

Beatriz Guajajara conta que na festa de Patrícia, sua irmã, o pai delas, conhecido como “Zé do Pão”, foi junto com seu irmão Marcário e os seus tios maternos para a caçada. A duração

¹⁰ Estrutura erguida com vara e amarradas com fios, cipós ou embiras.

da caçada é variável, mas ela conta que geralmente dura entre sete a dez dias. O regresso dos caçadores é celebrado por toda a aldeia. A comitiva de caçadores avisa com um tiro de espingarda ou um foguete que está retornando.

Nesse momento, todas as pessoas da aldeia devem começar a se ornamentar com galhos de árvores nos cabelos, se pinta com “tinta do fundo da panela¹¹”, pois não dará tempo de procurar e passar a tinta de jenipapo, e depois de arrumados, todos/todas devem ir ao encontro dos caçadores, cantando e celebrando com alegria o retorno dos caçadores e a chegada da caça para a *Festa de Moqueado*.

Beatriz Guajajara conta que esse momento é muito emocionante, porque a alegria de rever os parentes que estavam há muito tempo longe, se mistura a satisfação de ver que a caça da festa está sendo garantida, “é uma mistura de alegria com choro, sabe?!”, afirma Beatriz Guajajara:

É um dia antes por exemplo, eles passam uma semana no mato, aí eles saem no domingo e marca de voltar no outro domingo, aí no outro domingo a gente já espera. Aí a gente se reúne todo mundo no horário que eles chegam eles soltam foguete, avisando que eles tão chegando, aí é a hora que todo mundo sai correndo na aldeia se arrumando, se caracterizando, passando carvão na cara, pegando mato e amarrando na cabeça pra encontrar a carne do moqueado que está chegando. Aí a gente vai, todo mundo, menino, velho, todo mundo. Aí rola uma emoção na hora receber a carne. Porque é tipo uma, uma como eu posso dizer, é tipo um encontro da caça que a gente vai usar ela no moqueado, aí por isso que a gente organiza e vai que eles conseguiram trazer do mato, então é a alegria que eles tão trazendo pra realizar a festa, que vai ter festa é uma animação. Aí a gente convida a mais velha da aldeia, a gente costuma convidar a Maria Santana, né aí ela vem aí vai encontrar com o pacará, com a catana, batendo, cantando. Aí sempre pra nós é emoção todo mundo chora nessa hora, aí só que a gente tem que cantar tem que animar os caçadores que tão chegando, aí a gente se encontra e se abraça tudo. Aí trás, aí os caçadores todos vêm com a carne nas costas, dentro do saco ou dentro do pacará de alguma coisa, aí a carne que eles trazem pro moqueado todinha vem dentro, aí todo mundo vem acompanhando com espingarda, aí solta foguete, aí é a maior animação. Aí quando chega na aldeia no lugar que vão deixar a carne aí eles têm que arruinar, fazer aquele processo, aí eles chega e arrudeiam a casa aí até que entra. Porque aí deixa as coisas lá, os matos que trouxeram, porquê é tipo assim, tem carne na aldeia do moqueado chegou, aí quando solta foguete todo mundo sabe. “Olha, carne chegou!” Não tem?!, aí quando marca outra caçada aí é a merma coisa também, aí pra fechar também do merma jeito. Aí pronto

¹¹ Fuligem que é produzida pela fumaça do carvão/lenha em contato com a panela durante o processo de cozimento dos alimentos.

todo mundo tá livre aí é só esperar o dia do moqueado. (Beatriz Guajajara, entrevista realizada em fevereiro de 2019)

Por isso a caça desenfreada de animais pode afetar diretamente a vida dos povos indígenas, tendo em vista que alguns rituais tem a carne de animais silvestres como ingredientes essenciais e a realização desses ritos compõem existência dos povos indígenas. Os rituais em sua maioria, são realizados para que os indivíduos sejam protegidos de forças malignas que podem destruir a comunidade e comprometer a existência desses povos. *A Festa de Menina Moça* será detalhada posteriormente no capítulo 3, pois as festas e rituais possuem também uma dimensão política e de afirmação identitária.

Além de alimentar o comércio clandestino de venda de animais silvestres, a prática da caça clandestina também contribui diretamente para a extinção de determinadas espécies de animais silvestres que são importantes elementos para os rituais de passagem dos indígenas. A caça realizada pelos não-indígenas é feita de maneira predatória e não respeita o equilíbrio natural da fauna e flora da floresta.

Caçar animais de maneira exacerbada, sem levar em consideração que essa prática pode levar a extinção dos animais capturados, reflete diretamente nas práticas indígenas, ao passo que os animais são abatidos em larga escala por caçadores externos. Quando as caçadas são organizadas pelas famílias das moças que participarão da festa de moqueado, a obtenção dos animais necessários para a realização dos rituais, as espécies necessárias são encontrados com dificuldades, conforme relatam as interlocutoras desta pesquisa. Beatriz Guajajara afirma que as vezes são necessárias duas ou três caçadas para que a quantidade de carne seja encontrada pela família das moças.

Necessário se faz esclarecer que para a realização dos rituais, existem as espécies que podem fazer parte do moqueado da menina moça, e existem outras espécies de animais que são indispensáveis para a realização do ritual. Como por exemplo, a “tona”, uma espécie de ave, que de acordo com Beatriz Guajajara é o animal que não pode faltar no moqueado, pois é com ele que os mais velhos, geralmente os “tumui” (avôs) das moças, fazem a proteção das meninas na parte final da *Festa de Moqueado*, conforme relatado por Beatriz Guajajara em entrevista concedida para esta pesquisa.

A prática da pesca e da caça são elementos para os *Tentehar*/Guajajara, constituem-se como formas tradicionais obtenção de alimento. Na entrevista que fiz com Luzirene Guajajara, ela relatou que foi criada comendo carne da caça que o seu pai pegava na mata que ficava nos arredores da aldeia Chupé, recém construída na época. Segundo a interlocutora, naquela época,

que datava do início dos anos 70, a caça era mais fácil porque tinham mais animais na mata, tinha mais mata preservada perto da aldeia. Através do relato da cacique, é possível notar que o avanço do desmatamento e a caça predatória tem afetado diretamente a vida dos *Tentehar*/Guajajara.

2.4. – As estratégias de resistência às *invasões*: os Guardiões da Floresta e as lideranças da Terra Indígena Araribóia

Buscaremos nesse tópico, compreender as estratégias de resistência cotidiana utilizadas pelos indígenas para o enfrentamento das denominadas *invasões*, e os atentados desferidos por agentes externos contra os indígenas em seus territórios. Tais violações, objetivam realizar a predação dos recursos naturais existentes nas Terras Indígenas, principalmente a madeira, recursos florestais, produtos farmacêuticos e caça.

Entretanto, o grupo de indígenas que se formou com o intuito de defender a floresta, autodenominados “Guardiões da Floresta”, têm sido constantemente perseguidos por *madeireiros*. Os conflitos são intensos, e resultaram em assassinatos de indígenas a tiros desferidos pelos *madeireiros*, em confronto com o grupo de Guardiões.

Segundo Beatriz Guajajara, os Guardiões da Floresta “*surgiram da necessidade de proteção ao território por causa das invasões que estava constante de caçadores e madeireiros*”. O grupo de indígenas, denominado “Guardiões da Floresta”, foi criado por iniciativa própria dos indígenas, após sofrerem ataques que culminaram na morte do indígena, Tomé Guajajara em 2007.

O grupo Guardiões da Floresta foi criado em função de mortes e conflitos por exploração da madeira e, até o presente, esses conflitos continuam, até se intensificam e os guardiões da floresta continuam sendo assassinados. Os Guardiões da Floresta são constantemente citados em matérias jornalísticas televisivas e escritas. Vejamos como o Jornal Outras Palavras se refere ao grupo:

Ainda em 2007, depois do massacre e da morte de Tomé Guajajara, os indígenas reuniram-se em uma assembleia da Cocalitia (Conselho de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia) e formalizaram o grupo Guardiões da Floresta, formado por indígenas que assumiram para si o monitoramento constante do território e a fiscalização ambiental. A partir de então, começaram as ações de monitoramento na região. (JORNALOUTRASPALAVRAS, 2019)

O grupo Guardiões da Floresta atua no combate a extração ilegal de madeira. Sua maneira de agir consiste em fazer rondas pelo território com duração de alguns dias. O objetivo é encontrar acampamentos de madeireiros ou caçadores que atuam de maneira clandestina no território. Os Guardiões da Floresta realizam constantes rondas no território para identificar pontos onde estão instaladas serrarias clandestinas. O trabalho dos Guardiões é coibir essa prática e proteger o território contra as ações dos madeireiros. A criação do grupo de guardiões da floresta nasceu de a necessidade de proteger o território indígena das invasões dos não-indígenas.

Durante os trabalhos de campo que realizei na Terra Indígena Araribóia, pude ver como o grupo dos Guardiões da Floresta se deslocava pela região. De acordo com Raymara Guajajara, os Guardiões se deslocam de uma aldeia a outra, dentro do território, buscando fazer uma espécie de *ronda* pela Terra Indígena Araribóia. Pude ver alguns Guardiões quando realizei meu trabalho de campo. O grupo passava pela aldeia Chupé em direção às outras aldeias localizadas mais ao centro da Terra Indígena Araribóia. Embora os tenha visto algumas vezes, não foi possível conversar com eles naquele período, no ano de 2019. Posteriormente, já em 2020, no período em que a pandemia da Covid-19 se intensificou, tentei, sem sucesso, realizar entrevistas com eles de maneira remota.

Após a definição do objeto desta pesquisa, não foi possível entrevistar diretamente nenhum deles, em decorrência do agravamento da pandemia do Covid-19, as idas ao campo foram suspensas. Foi possível manter contato apenas com as interlocutoras deste trabalho a partir do uso da internet. Conversei com Raymara Guajajara e Beatriz Guajajara sobre a possibilidade de realizar uma entrevista via aplicativo de mensagens (WhatsApp), mas minha sugestão foi negada pelos Guardiões. A recusa é perfeitamente compreensível, tendo em vista que o grupo sofre constantes ameaças e a morte de Paulo Paulino Guajajara, um dos componentes do grupo, reflete a insegurança a qual o grupo vem enfrentando.

Nesse caso, compreendo os Guardiões da Floresta ao se recusarem a dar entrevistas a uma pessoa não-indígena, o que poderia colocá-los em posição de maior vulnerabilidade. A exposição poderia trazer outros problemas aos grupos que sofrem constantes ataques por parte do Estado e da sociedade civil.

Portanto, para a realização deste trabalho, recorri à representação de Beatriz Guajajara acerca do grupo Guardiões da Floresta. Foi perguntado a respeito do contexto de surgimento do grupo, qual era a frequência em que ocorriam os ataques e as invasões dentro da Terra

Indígena Araribóia por parte dos caçadores e madeireiros. Segue trecho da entrevista com Beatriz Guajajara que relata:

O início da criação dos Guardiões foi a invasão, né?! A invasão de madeireiro, a invasão de caçador e invasão de outras coisas que vieram para Terra Indígena Araribóia. Então, a partir dessas invasões que foram se pensar na criação dos Guardiões da Terra Indígena Araribóia. E, quando iniciou o começo dos Guardiões da Floresta foram escolhido o coordenador, o vice coordenador geral dos Guardiões e o grupo do Guardiões que foram voluntariamente, né!? Se reuniram, fizeram um plano de gestão, como eles iam agir na Terra Indígena Araribóia e eles começaram a fazer o serviço de proteção ao território Araribóia. E foi quando eles iniciaram essa proteção e essa vigilância na Terra Indígena Araribóia que começou as ameaças, deles, dos madeireiros dos caçadores, ameaçar eles por estar colocando-os pra fora por motivo dessa invasão, né?! E foi muito ruim e ao mesmo tempo foi bom, porque na T. I. Araribóia tinha muita invasão sem controle né?!. Um caçador lá do Amarante vinha caçar na Araribóia ele não tinha assim, "não, eu vou pedir pra mim entrar na Terra Indígena!" já entrava diretamente, então isso começou a trazer as consequências pra T. I., né?! Até então que o caçador não-indígena ele ia lá, caçava tirava só o bom da carne e jogava o restante lá no mato. Aí a gente começou a se colocar na frente junto com os Guardiões, com o apoio dos Guardiões. E deu muita coisa errada assim, (...) E coisas também que diminuiu os madeireiros, que diminuiu os caçadores na T. I. e foi assim uma confusão no início e até agora a gente sabe que não era daquela forma que tinha que acontecer, e até então que levou a morte do Paulinho, né?! que o povo fala que foi uma emboscada que fizeram, e assim, tem várias história no contexto da morte dele, mas o pessoal fala do território Araribóia que foi uma emboscada mesmo de madeireiro que fizeram e que levou morte dele, né?! E o objetivo geral era de proteção mesmo, de proteger o território, de afastar os madeireiros, de afastar os caçadores de nosso território, tá protegido porque as coisas já estavam mudando, como mudou bastante, então assim, nossos rios, as nascentes estavam descobertas, é, caça pra festa já estava muito distante, então assim era coisas que estava se afastando da gente e com a criação dos Guardiões esse foi um objetivo bom e geral, porque foi um, como é que fala?! Teve uma proteção territorial mesmo, de quando os Guardiões estavam agindo na T. I. Araribóia. Até então, que há pouco tempo atrás eles se afastaram, mas agora eles tão atuando de novo e melhorou assim, na questão de invasão melhorou bastante, porque antes estava muito mesmo, estava um absurdo. (Entrevista com Beatriz Guajajara via aplicativo de mensagens, janeiro de 2021).

Depois de criado o grupo Guardiões da Floresta, os componentes do grupo organizavam-se em equipes para fazerem *rondas* pela mata e ao encontrarem um acampamento de madeireiros ou caçadores que invadiram o território o mesmo é destruído, as madeiras

encontradas são queimadas e os invasores são expulsos, porém, nem todos os embates acontecem da mesma maneira e os madeireiros/caçadores após alguns encontros com os Guardiões começaram a se armar e a criar estratégias para revidar, o que ocasiona confrontos com agressões com armas de fogo na tentativa de coibir a ação dos indígenas que fazem parte do grupo de Guardiões da Floresta.

Em dezembro do ano de 2019, um grupo de guardiões foi vítima de uma emboscada feita por *madeireiros* que praticam ações ilegais na Terra Indígena Araribóia. Esse confronto entre indígenas e madeireiros culminou na morte do indígena Paulo Paulino Guajajara e deixou Laércio Souza Silva ferido.

A Polícia Federal foi acionada para que fosse providenciado a identificação e punição dos culpados pela morte do líder indígena, e coibisse extinguir a entrada de madeireiros e caçadores nos territórios indígenas. No entanto, ninguém foi punido pela morte do líder e Guardiã da Floresta, Paulo Paulino Guajajara.

A luta dos Guardiões da Floresta pela manutenção da territorialidade na fauna e flora da Terra Indígena Araribóia caracteriza-se como uma tarefa de resistência, “*uma das primeiras tarefas da cultura de resistência foi reivindicar, renomear e reabitar a terra (...)*” (SAID, 2011). As invasões ao território indígena estão relacionadas aos conflitos entre os povos indígenas que da Terra Indígena Araribóia e o Estado. Nessa perspectiva é importante salientar que apesar de a T. I. Araribóia já ter sido demarcada pelo Decreto nº 98.852 - 23/01/1990, os indígenas sofrem constantes invasões de madeireiros, fazendeiros e caçadores no território. Os invasores não respeitam os limites da T. I. Indígena e ameaçam toda fauna e flora.

Predomina uma negligência dos órgãos estaduais em punir os criminosos que agridem os corpos indígenas, biológica e cosmologicamente, através do desmatamento, da destruição da diversidade da fauna, que atua de maneira direta na existência e reprodução da vida dos povos indígenas.

Observa-se que a postura estatal é coerente com a forma como os indígenas eram tratados no período colonial, período no qual o Estado tinha como propósito, assimilar os povos indígenas, integrá-los à sociedade nacional, e retirar-lhes as condições de se manterem culturalmente diferentes da sociedade nacional, impossibilitando aos povos indígenas sua reprodução social, cultural e linguística.

Além dos Guardiões da Floresta, existem outras organizações indígenas que atuam na região, a exemplo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB. Destaca-se a liderança Sônia Bone Guajajara, que é coordenadora executiva da APIB, formada em Letras e

Enfermagem, nasceu na aldeia Lagoa Quieta, Terra Indígena Araribóia, e vem representando os povos indígenas na luta pelo território e resistência enquanto mulher indígena.

Na T. I. Araribóia há incidência de lideranças femininas dentro das comunidades indígenas, Cíntia Guajajara é outro exemplo de liderança indígena. Cíntia atua no campo educacional, entre suas principais pautas estão, a implantação de uma educação específica e diferenciada que respeite as especificidades étnicas e culturais dos povos indígenas, que possuem lógicas educacionais completamente diferentes da sociedade ocidental.

Cíntia Guajajara é formada em Licenciatura Intercultural pela Universidade de Goiás, mestre em linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, então, Cíntia se apropria dos conhecimentos educacionais da sociedade não indígena e aciona tais elementos para enfrentar as imposições contidas nas políticas de educação intercultural que não são postas em prática.

A organização dos indígenas se constitui como uma estratégia de resistência (SCOTT,2013) utilizada pelos indígenas para assegurar a manutenção de seu território face às denominadas invasões. Se tomarmos as situações relativas às violações dos direitos referidos aos indígenas percebemos que atualmente tais direitos, assegurados constitucionalmente, seja à vida, seja ao reconhecimento de suas territorialidades ou mesmo à exploração autônoma dos recursos naturais, estão ameaçados face a “atos de estado” que deixam impunes os assassinatos, as devastações ambientais, a intrusão dos territórios e flexibilizam a exploração mineral, dos recursos naturais (MARTINS (2020).

Na situação dos Guajajara, as invasões têm resultado em mortes violentas dos indígenas organizados no grupo Guardiães da Florestas, mortes que são ignoradas pelo poder público. Pergunto-me se “os atos de Estado” se atualizam, nesse caso, por uma omissão em apurar as situações de violação dos direitos indígenas, incluindo a apuração das mortes que já somam quatro (04), entre os anos 2019 a 2021.

2. 5. – Sobre territorialidade

A construção da territorialidade dos *Tentehar*/Guajajara passa por uma autonomia em relação a forma de uso do território, de maneira que novas unidades sociais podem ser criadas de acordo com as necessidades das unidades familiares. Isso expressa uma autonomia na definição do território a ser ocupado, uma autonomia na construção dessa territorialidade, ou

seja, essa construção da territorialidade não é externa, não é ditada por um ordenamento territorial oficial. Ela parte do próprio grupo.

Trabalharei a discussão sobre a territorialidade a partir da criação da aldeia Chupé, relatada em uma das entrevistas realizadas durante o trabalho de campo. Utilizo uma entrevista que foi concedida por Luzirene Guajajara, liderança indígena, cacique da aldeia Chupé e filha dos fundadores da aldeia.

Utilizo informações sobre a Lagoa Quieta, que é fundada por Maria Santana Guajajara, que recebeu de dona Justina Guajajara e o senhor Ypecu Dantas Guajajara o território para construir uma aldeia para criar os filhos. Nesse caso, compreendo que a territorialidade está atrelada à dimensão familiar, ou seja, a relações de parentesco. O grupo possui autonomia em criar uma nova unidade social, denominada aldeia, se deslocar para essa nova unidade social e até mesmo se apartar de uma aldeia que anteriormente servia de referência a sua família.

Esse estigma de “índios misturados”, conforme Oliveira (2004) afirma ser uma característica sociológica atribuída aos indígenas que estavam localizados em aldeamentos, imposta como uma característica pejorativa, ou que colocam uma oposição os indígenas “puros” e os indígenas “misturados”, ou como as interlocutoras desta pesquisa falam, “mestiças”. É uma queixa recorrente dentro da aldeia Chupé, o fato de existir essa classificação que segrega os indígenas considerados “puros” dos indígenas considerados “mestiços”.

Tais classificações são definições externas aos grupos, construções de instituições que representam o Estado dentro das aldeias, como a FUNAI, que classificava os indígenas em “puros” e “mestiços”. De acordo com a classificação da instituição os indígenas que eram considerados “puros”, seriam filhos de pai e mãe indígenas e residiriam dentro de uma aldeia, falaria a língua materna e deveria ser conhecedor de todos os ritos de passagens, cantos e histórias do seu povo indígena, caso não tivesse todos esses elementos seria considerado “mestiço”.

Os indígenas considerados “mestiços”, eram filhos de indígenas apenas por um dos genitores, teria ou o pai ou a mãe indígena, não residiria na aldeia, e mesmo que residisse não poderia ser considerado indígena “puro” por não ter o fenotipicamente parecido com um/uma indígena, não saber falar a língua materna também consistia em um fator definidor de “pureza” ou “mestiçagem”.

A maneira como se deu o processo de colonização do território brasileiro impossibilita que qualquer resquício de “pureza étnica” advinda de laços sanguíneos, posto que os grupos

indígenas que foram violentadas dentro de seus territórios tiveram suas culturas, línguas maternas e modos de vida ameaçados pelo Estado brasileiro.

O que eu quero enfatizar é que o Estado exige e introjeta nas comunidades indígenas essa ideia de “pureza”, que provoca conflitos de ordem interna ocasionados por elementos externos, que podem desmobilizar os grupos e gerar conflitos, a partir da discriminação e essencialismos que podem ser acionados dentro das comunidades, conforme observado em campo.

Pude observar em campo, algumas situações nas quais alguns indígenas de outras comunidades não reconheciam as meninas que estavam passando pelo ritual da *Festa de Moqueado* como *Tentehar/Guajajara*. De acordo com as informações que tive, o fato de elas não morarem na aldeia, era de algum modo provocador dessa discordância, pois pelo que Raymara Guajajara relata, quando a comunidade indígena se faz presente na *Festa de Moqueado*, toda a comunidade está ali naquele ritual reconhecendo aquelas meninas como *Tentehar/Guajajara*.

Todas essas observações foram possíveis de serem realizadas quando realizei meu primeiro trabalho de campo como pesquisadora do Programa de Pós-Graduação Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA.

Na oportunidade, fui convidada a participar da *Festa da Menina Moça*, realizada pelo povo *Tentehar/Guajajara*, na Terra Indígena Araribóia. A festa foi realizada na aldeia Lagoa Quieta, vizinha da aldeia Chupé, no período de sete (07) a oito (08) de setembro do ano de 2019. O fato de as duas aldeias serem tão próximas, Lagoa Quieta e Chupé, aguçaram minha curiosidade acerca da formação territorial que possibilitou a formação das aldeias. Dessa forma, buscando entender o processo de formação, realizei uma entrevista com Luzirene Guajajara, mãe de Beatriz Guajajara, uma de minhas interlocutoras desta pesquisa, e exerce a função social de cacique da aldeia Chupé.

Durante o trabalho de campo realizado em setembro do ano 2019, presenciei uma situação de conflito interno provocado por esse estigma do “puro” e o “mestiço”. Na ocasião, estava acontecendo uma *Festa de Moqueado* na aldeia Lagoa Quieta, onde havia uma grande quantidade de pessoas de outros lugares para participarem da festa. Em determinado momento, o grupo de indígenas foi embora da festa afirmando que naquele moqueado só tinha *karaiw*. Esse fato ocorreu, em virtude da maioria das meninas que estavam participando da festa serem filhas de indígenas com pessoas não indígenas e morarem fora da aldeia.

É cabível refletir que o mesmo fator que levou os indígenas da aldeia Juçaral a irem embora da *Festa de Moqueado*, pode ter levado os pais das moças e as próprias moças a estarem participando do ritual de iniciação, ou seja, o motivo de as meninas que residem fora das aldeias em que seus pais e mães nasceram, motivou seus pais a realizarem o ritual de moqueado para acionar politicamente a identidade étnica e submeter as meninas aos ritos de passagem *tentehar/guajajara*, o que evidencia o pertencimento étnico.

A afirmação da identidade étnica, os elementos diacríticos, a legitimação do grupo e a autoafirmação ao se submeterem aos ritos de passagens do grupo, constituem elementos políticos de resistência, acentuam a reprodução da cultura do povo *Tentehar/Guajajara*, a transformação da menina *Tentehar/Guajajara* em uma mulher *Tentehar/Guajajara*.

2. 6. – Entrevista com a senhora Luzirene Guajajara e as possibilidades de refletir sobre a construção da territorialidade

O casal fundador a aldeia Chupé são os avós de Raymara Guajajara, Beatriz Guajajara e Jaidred Guajajara. Chegaram ao território que hoje é a aldeia Chupé, em 1963, antes eles moravam na aldeia Cururu, na T. I. Araribóia. Sendo, Justina Alves da Silva e Raimundo Ypeku Pereira da Silva os primeiros moradores da aldeia Chupé, o casal teve 08 filhos e todos ainda moram na aldeia Chupé. A aldeia possui 21 casas, todas as pessoas da aldeia são descendentes do casal fundador. Quando vieram morar no lugar em que hoje é a aldeia Chupé, a família de dona Justina morava na parte que os não indígenas moravam.

Uma das principais entrevistas realizadas na pesquisa foi com a senhora Luzirene Guajajara, da aldeia Chupé, cacique e filha dos fundadores da aldeia. Apresento a entrevista que realizei com a cacique da aldeia Chupé, minha pretensão é mostrar como a entrevista foi sendo conduzida pela entrevistada. Durante todo o processo, Luzirene se apropria do momento para apresentar suas angústias acerca das ameaças que a aldeia e a própria Terra Indígena Araribóia vêm sofrendo por parte do Estado, dos grandes empreendimentos e de pecuaristas que utilizam o território indígena para criação de pastos. A ameaças são constantes e o conflito torna-se cada vez mais acirrado.

Bourdieu (2012) questiona acerca da entrevista, procedimento que é utilizado para coleta de dados para a pesquisa. Para que esse método seja eficiente, é necessário que haja compreensão por parte da/do pesquisadora/pesquisador sobre o tema da entrevista e com a/o agente social da pesquisa. De acordo com Bourdieu (2012), a entrevista possui um caráter

impositivo ao tempo em que possibilita ao agente social trazer em suas narrativas elementos que não foram chamados ao diálogo naquela circunstância.

De acordo com Bourdieu (2012), durante a entrevista o/a entrevistado/entrevistada pode expressar sentimentos que mesmo eles/elas tenham conhecimento. Ao responder as perguntas que são feitas durante a entrevista, o/a agente social pode direcionar sua resposta para um tema que não necessariamente será o mesmo da questão, mas que pode servir como catalizador de emoções e de lembranças que são ativadas pelo exercício da concentração para a formação da resposta.

Durante a entrevista, Luzirene Guajajara nos possibilitou compreender como o controle das impressões foi ao longo da entrevista sendo dissolvido, especialmente no momento em que ela se permite chorar enquanto conta a história de formação da aldeia, revisitando sua infância e as lembranças mais profundas de seus pais (BERREMAN, 1975). Com isso, pude perceber que a cacique detinha confiança em mim, como pesquisadora, pois o choro não é algo que pode ser presenciado por quem é de fora ou não possui a confiança do grupo.

A entrevista com a cacique da aldeia Chupé, mãe da Beatriz Guajajara, Dona Luzirene Guajajara, realizada no dia sete de setembro do ano dois mil e dezenove (07/09/2019), na aldeia Chupé. A entrevista ocorreu no quintal da cacique, que reside há aproximadamente dez (10) metros da primeira casa que foi construída por seus pais, o Raimundo Ipeku Guajajara e Justina Guajajara, fundadores da aldeia Chupé. Durante a entrevista, dona Luzirene mostrou-me as ruínas da casa de seus pais.

A entrevista realizada com a senhora Luzirene explicita sobre a relação do parentesco com a territorialidade do grupo. Percebe-se pelo depoimento que os Guajajara possuem autonomia ao se deslocarem pelo território e, inclusive de se fixar com a família em localidades com abundância em recursos naturais. No caso da aldeia Chupé, foi a abundância de peixes que atraiu os pais da senhora Luzirene a fixarem suas casas e implementarem seus roçados nessa localidade.

Essa autonomia em criar aldeias – seja em função de abundância de recursos naturais ou mesmo por algum conflito interno – faz com que o território seja definido e redefinido constantemente. Na entrevista, Luzirene expõe sobre a criação não somente da aldeia Chupé, mas também de outras aldeias tais como aldeia Lagoa Quieta e aldeia Juçaral. O que parece estar em jogo é a autonomia do grupo, sustentada pelos saberes referidos à implantação das *roças*; busca da caça e da pesca. Abaixo, segue trecho da entrevista:

Pesquisadora: “– Essa entrevista trata-se sobre a aldeia, como que a aldeia nasceu? Quem foram os primeiros moradores? Porque a Raymara me disse que foram seu pai e sua mãe, o senhor Ypecu e a dona Justina, né Mara? E eu gostaria de saber mais, como a senhora se tornou cacique da aldeia? Como que a aldeia Chupé nasceu? O Marcos estava me dizendo que a aldeia Chupé é uma das mais velhas daqui, queria que a senhora falasse só um pouco para nós”

(Risos...)

Dona Luzirene Guajajara: “– Boa tarde, (risos...) vamos começar! É isso mesmo que a Raymara disse! Que a mãe, quando ela veio pra cá, aqui não tinha nem o Juçaral, nem a Lagoa Quieta, só tinha as três Lagoas e a Garumanzinho. Aí, a mãe e o pai vieram e fizeram um barracãozinho de caibro no chão o barracão deles, aí ainda hoje está ali o toco velho onde era o barracão deles, bem ali ainda que nós mostramos.

Aí eles vieram, aí para pegar peixe, aí dessa pegação de peixe, eles se tornaram moradores, e ainda hoje tão aqui ainda. Quando a mãe veio mais o pai, trouxe a Julia e o Juraci pra cá, eles eram os filhos mais velhos, e o Antônio. Aí depois nasceu a Jacimar, que é a mãe da Raymara, aí nasceu a Iraci, nasceu a Ana, aí eu, aí o Mauro, não, a Eva que diga, aí o Mauro, os filhos mais novos, e o Geraldo, e de lá pra cá nós todos nascemos aqui, na aldeia, aí gerou o Chupé. Aí a mãe botando roça, o pai trabalhando de roça, começaram um laborozinho só eles dois. Aí casou a Jacimar, aí a Jacimar já arrumou uma casinha para ela, a mãe já fez uma casa pra Jacimar.

Esses filhos já nós todos, o pai veio e a tia Maria Santana que foi a fundadora da Lagoa Quieta. Tia Maria Santana morava no Araribóia e veio morar no Juçaral, o papai foi e falou pra ela: – Maria vou reservar um lugarzinho ali pra tu morar Maria’, aí foi e reservou mesmo um lugarzinho pra ela que nem a Lagoa Quieta, aí fundou a Lagoa Quieta.

Antes da Lagoa Quieta, aí veio o Juçaral primeiro morador do Juçaral foi o Catide e o Velho Nezim do Juçaral, da aldeia Juçaral esses dois moraram, daí eles foram e se mudaram do Juçaral, foram para as Três Lagoas. Lá nas Três Lagoas já tinha gente morando, que era o finado Sabino Branco que morava em Três Lagoas e o Sebastião moravam lá né, esses mais velho. Aí mamãe ficou, aí veio o pessoal do tio Pedro Marisia, que foi o segundo morador, não! Foi o velho Salomé, depois veio o tio Pedro Marisia, que fundou o Juçaral também. Agora nós não, nós todo tempo morando aqui, nunca saímos daqui, e a nossa mãe nunca saiu daqui, teve nós todos. Hoje nós estamos todos casados, todo mundo com seus filhos, mas nós todo mundo morando aqui, já tem neto, já tem bisneto, já tem tataraneto, mas nós todos estamos morando aqui, e ...

Hoje eles já não estão mais, né? Partiram, mas ficou nós pra fazer a geração crescer mais, nós não saímos, estamos ainda aqui para segurar o lugar, assim porque nós dizemos assim: porque o futuro de nós índios é a mãe e pai, né? que morreram mais deixaram o lugarzinho pra nós ficar habitando, aí isso nós estamos aqui até hoje nós não pretendemos sair não.

Aí já fundou Lagoa Quieta, como tá aí a Tia Maria Santana e nós. Mas, aqui era tudo mata, não era assim, não tinha energia, não tinha água, casa de escola, nós não tínhamos nenhuma casa construída que nem gente tá tendo agora. Era só a matona, nosso pai caçava aqui mesmo, bem pertinho, matava caça pra nós, fomos criados com caça do mato, peixe do brejo, tudo aqui pertinho mesmo, nós os mais velhos, já os mais novos não. Agora já entrou esse período de galinha da granja que ficou diferente, né? Mas nós mais velhos todos fomos criados com caça do mato que ele matava, nosso pai. Ele só vivia de caçada, botando roça, fazia a rocinha dele só com esse pedacinho que dava de nós dá conta junto com ele... aí ele criou nós todos."

Aí depois foi casando, aí casou a Jacimar, que nem eu falei indagora, aí ...

Pesquisadora: – *a Jacimar é a mãe da Raymara?*

Dona Luzirene: – *Sim é a mãe da Raymara! Aí casou Juraci, aí casou eu, aí foi casando os outros, né. Aí através deles, aí teve os filhos deles, aí já começou a aumentar aldeia, que nós não saímos mais nós estamos todo mundo aqui. Aí nós pedimos assim, nós tivemos a força, de pedir a água que nós não tinha, né?! Nós fizemos um documento junto com a tia Maria Santana, o poço nosso é junto com ela. Aí nós juntamos, Lagoa Quieta e Chupé, fizemos e pedimos o poço, e a água veio. Agora com a energia não, nós ficamos aqui sem energia, uns tempo bom. Aí nós fomos, fizemos movimento e através do movimento veio a energia pra nós, né?! Que nem está aqui agora todo mundo com energia. E aí nós fomos de novo, sobre política, né? Nós acompanhamos o prefeito, nós reunimos a família todinha aqui, as sobrinhas, os sobrinhos fomos pedir a escola, essa escola. Porque nós tínhamos uma dificuldade com os meninos. No tempo da Mara (Raymara), no meu mesmo, no tempo que eu estudava junto com a Raymara, nós estudava no Campo Formoso, aí quando era de tarde eles soltava o gado pra vim tomar água, porque eles bebia ali no brejo, aí peitava nós, nós saia correndo, derrubando livro, era maior coisa, era maior dificuldade pra nós. E hoje nós estamos aqui com nossa escolinha, nossos filhos, nossos neto estão tudo estudando aqui mesmo não vão mais nem pra fora. Vão porque nós bota, porque nós não tem o ensino médio, né? Aí bota no ensino médio, no Campo Formoso ou pro Juçaral nós manda eles escolher qual é que eles querem. Mas até hoje os pequeninhos estudam aqui na aldeia nós sempre nós valoriza nosso lugarzinho."*

Pesquisadora: – *E a dona Maria Santana? A senhora a chama de tia, ela é parente de sangue do seu pai ou da sua mãe?*

Dona Luzirene: – *É da mãe! A tia Maria Santana nós chama ela de tia porque ela é parente da mãe. Aí ela também é uma velhinha que pegou muito filhos nossos, eu mesmo tive três filho aqui na aldeia, que é difícil, a pessoa maioria quer parir só no hospital. Ela é parteira, a primeira parteira velha daqui da aldeia foi ela, aí ela sempre pega nossos filhos, nós chamamos ela 'comadre' outros chamam 'tia Maria Santana', agora eu não! Chamo ela é tia ou comadre.*

Sobre assim, que nem hoje nós estamos num mundo já mais diferente, né? Que de primeiro não tinha energia, não tinha essas outras coisas

que estão vindo agora que nem celular, tá tudo normal, tudo agora diferente, internet não tinha aqui na nossas aldeia, né? E através da gente tendo as votação e outra, a gente só consegue as coisas com união, né?! E fazendo as reunião porque nós aqui mesma na aldeia Chupé, né querendo ser mais que as outras aldeia, não! Mas, nós sempre quando nós vamos fazer umas coisas nós se reúne, nós debate primeiro, fala porque que nós vamos fazer assim, assim tal dia, pra nós puder fazer aquela coisa acontecer. É assim que nós faz aqui!

E no tempo que eu fui ser cacique, eu fui eleita pelos meus sobrinhos, minhas irmãs e meio mundo de gente. Sei que eu tenho 6 (seis) anos, que eu comecei trabalhar no movimento, comecei trabalhar na luta. Aí hoje eu tenho esse encargo, eu sou agente de saúde e trabalho de cacique. Esse serviço de cacique tem muita gente que não quer 'não, ave Maria!', aí eu digo pra eles todo tempo confiar em mim, eu não meço distância pra mim não ir, eu vou. Eu vou com dinheiro, sem dinheiro, mas eu vou, né, porquê? Porque eu quero lutar por meu povo, meus parentes, meus sobrinhos, minhas irmãs, mas se não fosse eu, ninguém não ia não! Mas hoje em dia, eu tenho que ir porque é pra mostrar o melhor pra eles, pra nós todos, pro pessoal que vem de fora ver: 'rapá, o Chupé aqui era bem miudinho!', só era uma casinha, hoje tem 59 casas e é 290 habitantes, 270 que diga. E tamos aqui né, junto na luta e cada vez mais nascendo menino, filho desses dois velhinhos, que é a mamãe e o papai.

Pesquisadora: – *E desses 270 todo mundo é parente?*

Dona Luzirene: – *É. Todo mundo é parente. Todo mundo é primo, e neto da velha e bisneto da mãe. Mora tudinho aqui. Porque tem uns que moram no Amarante, mas são tudo cadastrado aqui. Mas todos são da família. Agora mesmo, já vieram a maioria tão aqui por causa de festa cultural, né, eles vieram. Mas sempre nós gostamos de participar. Aí eu, hoje em dia eu fico assim feliz com a Raymara, a Bia.*

Pesquisadora: – *Porque elas estão estudando?*

Dona Luzirene: – *Tão estudando fora, né?! Pra ajudar*

Pesquisadora: *Ajudar na luta aqui na aldeia também, né?! E antes da senhora ser cacique? Como é que foi que a senhora virou cacique? Eu sei que eles lhe elegeram, mas pra lhe eleger, eles já tinham na senhora uma referência, né? (Luzirene Guajajara, setembro de 2019)*

A autonomia dos Guajajara em estabelecer, com base nas suas próprias referências, os deslocamentos necessários à manutenção das suas vidas, e, que, portanto, levaram a criação de diferentes unidades sociológicas, denominadas de *aldeias* no seu território, contrasta, sobremaneira, com os limites impostos pelos designados, *karaiw*. Na entrevista a senhora Luzirene se refere aos denominados *karaiw*, associando-os à demarcação da terra. Uma demarcação que não obedeceu aos limites estabelecidos pelo próprio grupo e que diminuiu as terras no momento da homologação pelo Estado brasileiro. Segue o trecho da sua entrevista sobre a arbitrariedade na definição do território:

Dona Luzirene: – Não, o primeiro demarco velho, eu era pequena quando eu vi eles passando, né?! Roçando.

Pesquisadora: – Eles quem?

Dona Luzinete: – Aqui, os “Karaiw” que vieram, nós, não sei nem quem era, sei que era um monte de karaiw aí. Aí ficava aqui na casa da mãe, e a mãe tinha laranja, tinha tudo e eles ficava comendo, sempre a mãe gostou de ficar oferecendo essas coisas, né!? Para as pessoas quando vinha de longe. Olha aqui, olha, come isso aqui, e a mãe gostava. Aí, a mãe ofereceu pra eles, e eles foram e disseram: “não comadre, nós estamos é roçando o demarco!”. Por onde era o demarco velho! já é o segundo demarco. E o primeiro demarco aqui era lá em cima de uma ladeira que tem no caminho do Amarante, lá que era o demarco velho. E hoje mudou tudo! Né que nem eu digo, nós fica falando sempre para os nossos filhos, hoje mudou até o nome dos povoados, que nem o Campo Formoso, eles chama Campo Formoso, lá era “Pé do Morro” de primeiro, antigamente, o Borges era Caboré, hoje chamam Borge, mudou tudo. Mas o demarco velho ainda hoje tá é lá na chapada.

Pesquisadora: – Mas, demarco velho era maior ou era menor do que o demarco de hoje?

Dona Luzirene: – Era maior!

Pesquisadora: – Ah, eles diminuíram a terra no segundo demarco?!

Dona Luzirene: – Hum rum! Aí agora no nosso ponto de vista eles deixaram o demarco na beira do brejo e não era a divisa, a divisa nossa não era no brejo não, era lá na chapada.

Pesquisadora: – Ah, entendi.

Dona Luzirene: – Ainda hoje tem o lugar lá onde era a placa, que nem tem a placa mais, tá lá a placa, pra lá do não índio, pra cá dos indígenas.

Pesquisadora: – Obrigada, dona Luzia! Muito obrigada.

Dona Luzirene: – Aqui nos trabalha com muito remédio caseiro, remédio natural, nós temos o “inharé”, é bom pra inflamação, tem a “quina” que serve para dor no estomago serve pra muita coisa a “quina”. (Luzirene Guajajara, setembro de 2019)

Ao apontar para o local em que residira na infância com seus pais e irmãos, dona Luzirene chora, e sua emoção parece constrangê-la. Ao ver a comoção da minha interlocutora, percebi que, de algum modo, ao perguntar sobre a história da aldeia, sua história, acabei provocando, ou mesmo, reavivando uma emoção em Luzirene Guajajara. Mesmo chorando, e em certa medida tentando esconder a emoção e o constrangimento que a situação gerou, ela muda de assunto e continua agora fazendo um relato de sua missão como cacique, e como foi que chegou ao “cargo”.

Ali, diante das lágrimas e das memórias de Luzirene Guajajara, questioneei-me acerca do meu lugar de pesquisadora naquela circunstância, porque, não é comum para os *Tentehar* chorar diante de pessoas que não fazem parte do seu ciclo de relações mais próximas. Nesse caso, refiro-me à família e aos amigos. Pude perceber que minha relação enquanto pesquisadora ganhara um status, ou um maior grau de intimidade dentro da comunidade.

O controle das impressões estava sendo, em certa medida, deixado de lado diante da minha presença. As impressões sobre mim, geravam confiança, a ponto de a entrevistada externar durante uma entrevista algo íntimo: o choro. Berreman (2000), explica que as impressões são controladas pelos agentes sociais, para que a intimidade e a particularidade sejam preservadas para que o agente externo não acesse o particular.

É com base nessas referências, que tentei compreender o choro de dona Luzirene Guajajara quando concedia uma entrevista a mim, onde contava a história dos seus pais fundadores da aldeia Chupé, situada na Terra Indígena Araribóia – MA. Mesmo sabendo da dificuldade em interpretar o choro, isso porque parecem duas dimensões completamente separadas, a de sentir e compreender – pude, naquele momento correlacionar a relação entre o choro e a territorialidade.

Não estava em jogo somente a dimensão utilitária da terra no sentido de recurso natural, mas uma dimensão afetiva das relações familiares, das alegrias. Ao ver dona Luzirene Guajajara chorar, a emoção pela comoção que aquela entrevista estava causando a ela, senti que talvez devesse parar com as perguntas e deixar a entrevista para um outro momento. No entanto, identifiquei que havia nela uma determinação para me contar todos os detalhes de como os seus pais fundaram a aldeia antes mesmo dela nascer. Parecia que ali, naquele momento, a entrevista passou a ser uma atividade espiritual no sentido de permitir externar a comoção ligada a construção da territorialidade.

Presenciar aquele choro me fez refletir acerca do meu papel enquanto antropóloga, e de como as minhas perguntas foram conduzindo a afetividade de dona Luzirene para com aquele território deixado por seus pais. E nesse momento, começamos a chorar, Dona Luzirene tentando conter as lágrimas que escorriam dos seus olhos entristecidos naquele instante. Eu, não consegui controlar a emoção que me tomou quando percebi aquelas lembranças, eram dolorosas para ela, e percebi que, apesar de estar imbuída da melhor das intenções não poderia ignorar que minha “curiosidade” antropológica desencadeou momentos de certa forma angustiantes para a cacique.

Foi ali, naquele instante, afetada (FAVRET-SAADA, 2005) pelo sentimento que tomou conta de dona Luzirene, e me senti culpada por tirá-la de suas atividades cotidianas para fazer-lhe perguntas que lhe resultaram em momentos de dor e de certa forma, sofrimento pela recordação do que vivera quando criança com seus pais na fundação da aldeia Chupé. O medo e o orgulho quando ela conta que foi indicada pelo irmão, então cacique da aldeia, para ocupar seu lugar como chefe da aldeia, tendo em vista que ele achava que ela conseguiria perfeitamente dar conta das responsabilidades que o cargo exige.

Notei que o choro de dona Luzirene Guajajara tinha sido provocado pela emoção que ela sentiu ao lembrar de sua infância, de seus pais, das dificuldades que foram enfrentadas para que a aldeia fosse construída. Outro motivo pode ter sido a saudade dos pais, da infância, ou a sensação de desamparo sentido por ela agora que seus mais velhos não estão mais entre os vivos, o que torna a responsabilidade de levar o legado deles aos mais jovens que ainda residem na aldeia Chupé. Existe orgulho ao se recordar do território que seus pais viveram, há um sentimento de continuidade do legado imaterial dos seus pais.

Diante do choro tive questionamentos acerca do que a fez chorar. De fato, fiz dona Luzirene reviver lembranças dolorosas de sua infância vivida com os pais, ao território, aos conflitos que outrora foram travados para garantir a manutenção daquele território. São lembranças que remetem à formação da aldeia Chupé. Porque ali, diante daquelas lágrimas, ficou nítido que não eram somente informações que estavam sendo coletados e, que posteriormente, seriam transformadas em dados.

Compreender que existe emoções dentro dos rituais que são realizados dentro das sociedades. Não há possibilidade de entender o outro sem considerar as emoções e os afetos que estão permeando as atividades do cotidiano e a relação com o território.

Segue trecho da entrevista realizada com Luzirene Guajajara, nesse momento ela declara não ter conseguido segurar o choro, no entanto, a fala da cacique estava se referindo a permanência de seus familiares na aldeia e o acesso à políticas públicas para a comunidade por meio da luta coletiva que a aldeia Chupé trava corriqueiramente, segundo Luzirene:

Era. Eu fui no conselho da saúde, aí eu ficava assim imaginando: Meu Deus do céu! Eu vou entrar numa coisa que eu nem sei, eu não sabia, não vou mentir! Que a gente tem que entrar numa coisa que a gente sabe, né, lutar por aquilo. Aí eu ficava, eu fui, me botaram como conselho, aí depois eles mesmo botaram. O cacique era o meu pai, aí o meu pai morreu, e entrou o meu outro irmão, o Mauro, aí eles ia pra reunião e dizia que não dava conta. Eles dizendo: “não! eu não dou conta!” Aí ficou, quando foi um tempo, um dia eles mesmo me

chamaram, “– Luzia, é bom ser tu mesmo mulher! nós te aceita tu entrar.” Aí fui eleita por 27 pessoas, eles estavam e assinaram, e ainda hoje eu tenho a assinatura deles, eu guardo, todos lutando e de todo mundo que está nascendo, que nem eu acabei de dizer ainda agora parece que eu não aguentei, eu não vou mentir, eu chorei! (Luzirene Guajajara, setembro de 2019)

Aquele choro foi de alguma forma, a afirmação da identidade *Tentehar*/Guajajara, que combate a sociedade envolvente por dentro, conhecendo os caminhos que deve trilhar para levar melhorias para a sua comunidade. Portanto, é imprescindível compreender os afetos para tentar dar conta de compreender os modos de vida e o devir das comunidades indígenas.

Figura 4: Luzirene Guajajara, cacique da aldeia Chupé



Fonte: autora (2021)

2.7. – Sobre o pertencimento étnico

Os *Tentehar*/Guajajara têm uma forma própria para se referir aos de fora, o termo *karaiw* é utilizado para demarcar o lugar do outro na construção e condução da relação social, demonstrando que há uma fronteira étnica sendo demarcada pelo grupo. A noção de pertencimento orienta as lutas políticas, acionando o que Weber nos possibilita analisar como um caráter político do pertencimento.

Barth (2000) considera o sentido organizacional da atribuição étnica, relativizando a noção de origem ou cultura comum. Para o autor “*nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos*” (BARTH, 2000, p. 32).

Os *Tentehar*/Guajajara estão organizados para lutar pela manutenção dos seus territórios. Os movimentos sociais indígenas se organizam em várias escalas, desde a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Coordenação da Organização e Articulação dos Povos Indígenas do Estado do Maranhão – COAPIMA, movimentos sociais indígenas de resistência e enfrentamento ao Estado que ataca os povos indígenas com violências de diversas esferas, violências que vão desde o biopoder até a ameaça ao reprodução material, social e étnica desses grupos étnicos.

Um dos primeiros desafios foi conseguir chegar a um consenso de como escrever a palavra *Tentehar*, que nas etnografias clássicas sobre o povo *Tentehar*/Guajajara o termo aparece escrito *Tenetehara*, no entanto, os próprios *Tentehar*/Guajajara não utilizam o termo escrito desta forma. Para os indígenas a grafia obedece às regras da língua materna e é escrita da seguinte maneira: *Tentehar*. Neste trabalho, opto por utilizar o termo *Tentehar*/Guajajara para me referir ao povo indígena com o qual realizei esta pesquisa.

A palavra *Tentehar*, é originária da língua materna dos *Tentehar*/Guajajara. É entendida como uma categoria linguística, que nomeia o idioma desse povo indígena. No entanto, durante o desenvolvimento deste trabalho, notei durante a realização dos trabalhos de campo que a categoria *Tentehar* também era utilizada por esse povo para se referir a sua etnicidade. E não apenas isso, mas de acordo com Beatriz Guajajara, o termo significa uma tradução do conceito Guajajara.

De acordo com Mércio Gomes (2002), o termo Guajajara foi criado por não indígenas para caracterizar o povo *Tentehar*. Entretanto, observa-se que a categoria Guajajara foi

incorporada pelo grupo, e que as lideranças que fazem a mediação com a sociedade mais ampla se autodefinem como Guajajara. Conforme Beatriz, o termo Guajajara só é utilizado em contato com os não indígenas. Para ela Guajajara seria “*Tentehar* traduzido para a língua portuguesa”. Não pretendo absolutizar qualquer categoria como identitária, ao contrário, objetivo perceber como o grupo se autodefine e em que medida pode se autodefinir de formas distintas. Na entrevista abaixo Beatriz Guajajara fala sobre a forma de definição e autodefinição de seu grupo:

Beatriz Guajajara: – *Quando nós fala de Guajajara e Tentehar é a mesma coisa! Num tem escapula de dizer: não ali eu sou Guajajara e aqui eu sou Tentehar, não, mas é forma de nós mesmo, é natural nós dizer assim: “– ah, aquele Tentehar ali, quando nós estamos dentro do território, aquele Tentehar ali, aquele outro dali”. Nós temos essa coisa de falar pro outro, né? Nós num tem aquela coisa, de dizer pro outro: “– não tu é Guajajara!” nós não fala assim uns pro outros: “– Ah, tu é Guajajara!” “– Ah, aquele Guajajara ali!”, não, num sai assim natural não, o que sai natural é: “– tu é Tentehar!”. Agora quando nós estamos lá fora que um karaiw pergunta pra nós: “– ah, tu é de qual aldeia?” “– Não, eu sou lá do Chupé!” “– e qual é tua etnia?” “– Ah, eu sou Guajajara!”. Pro karaiw eu sou Guajajara, mas pro outro Tentehar, eu sou Tentehar. Entendeu? Aí nós não tem essa coisa de dizer assim, não, eu posso tá aonde eu estiver, mas se eu for direcionar a fala pra outro Tentehar eu vou dizer que ele é Tentehar, agora se for outra pessoa que num é nem Tentehar e nem Guajajara, aí nós por exemplo, os gavião, nós chama eles de parente, “– Ah, aquele parente ali, oh!” então nós tem essas coisas.*

Pesquisadora: – *Mas, ele é parente porque ele é indígena?*

Beatriz Guajajara: – *É parente porque ele é de outra etnia, e ele é indígena.*

Pesquisadora: – *Então, quando é da etnia tentehar/guajajara, vocês chamam de tentehar, agora quando é de outra etnia, vocês chamam de parente.*

Beatriz Guajajara: – *Sim, de parente.*

Pesquisadora: – *E os Tentehar, vocês chamam só de Tentehar ou vocês chamam também de parente?*

Beatriz Guajajara: – *Chama de parente também, porque na linha tupi, todo mundo é parente. O grupo todinho guajajara eles são parente, mas num é toda vez que nós chama “– ah, aquele parente ali!” não, mais é Tentehar, “– ah, aquele Tentehar!”, porque a gente se sente como se fosse ele, a gente é do mesmo grupo, então a gente não fala assim: “– ah, aquele é Guajajara!”, não, porque guajajara ele fica muito distante de nós. Aí o comum mesmo, o natural que sai é Tentehar, toda vez que nós fala de alguma coisa, por exemplo: “– Nã, nós vamos lá pra Lagoa Quieta! Pra festa de quem? Pra festa da tia Cintia!”, alguma coisa vai sair, principalmente, em festa, “– tem um Tentehar ali que ele tá dando trabalho!”, “– ah quem era que tava bagunçando?” “– ah, aquele*

Tentehar lá de aldeia fulana!”, nem o nome nós num fala, fala Tentehar.

Nós fala mais Guajajara é quando nós estamos em reunião aí tem certas pessoas de fora, aí a gente fala: “– Não, nós Guajajara daqui, nós somos assim e assim.”, mas é porque o outro de fora é pra entender que nós somos Guajajara, mas quando nós vamos falar de nós mesmo, dentro da comunidade ou fora que nós vamos falar do outro lá, nós num fala Guajajara, nós fala Tentehar.

Pesquisador: – No caso os meninos lá da Terra Indígena Morro Branco, Canabrava?

Beatriz Guajajara: – Tudo Tentehar, tudinho! Se for Guajajara, nós vamos dizer que é Tentehar. Agora pra tu, nós vamos dizer que nós somos Guajajara. (Risos)

Porque nós se sente bem é falando do parente nosso de Tentehar, porque nós se sente bem chamar Tentehar, nós não tem aquela coisa de dizer: “– Não, Guajajara!”, Guajajara é só no documento e/ou pro karaiw que nós somos Guajajara, mas pra nós, nós somos Tentehar, porque é mesmo que ser o nome Guajajara em português e Tentehar é na língua. Aí por isso que é mais de nós dizer pro outro que ele é Tentehar do que nós dizer que ele é guajajara, porque aí quando: “– ali aquele Tentehar lá!”, ali ele já sabe, é o índio fulano que ela tá falando! Agora se nós disser: “– ah, olha aquele Guajajara lá!”, aí fica mais distante um pouquinho de nós. (Beatriz Guajajara, setembro de 2021)

Na entrevista, a liderança explica que se sente bem em chamar os Tentehar/Guajajara de Tentehar dentro do território, mas que isso não os impede de se autodefinirem como Guajajara para os não indígenas. Beatriz afirma: “*se for Guajajara, nós vamos dizer que é Tentehar. Agora pra tu, nós vamos dizer que nós somos Guajajara.*” (Entrevista com Beatriz Guajajara, aldeia Chupé, outubro de 2021). Aqui a interlocutora deixa claro que não faço parte do povo Tentehar/Guajajara e que por isso acionaria a categoria Guajajara caso fosse questionada quanto a sua etnicidade.

As primeiras informações que tive acerca desse debate sobre a identidade étnica dos Tentehar/Guajajara, foi durante as aulas da LIEBI, na turma de Ciências Humanas. Alessandra Guajajara, liderança indígena, da Terra Indígena Morro Branco, discente do curso relata: “*dentro da Terra Indígena nós somos “parentes” pertencentes ao povo Tentehar, que os não indígenas também conhecem como Guajajara.*” (Alessandra Guajajara, São Luís, 2019). Passei a relativizar a ideia inicial de considerar a categoria Guajajara como autodefinição, e percebi como essas denominações são “externas” ao grupo, seja a de Guajajara. É uma designação que poderia ser considerada como externa, mas que tem força política na medida que lideranças de renome nacional se autodefinem como Guajajara, a exemplo de Sônia Guajajara.

Por isso, utilizarei a definição étnica *Tentehar*/Guajajara, posto que as duas categorias são acionadas pelos agentes sociais, o que vai mudar é a relação para que cada um dos termos seja acionado, *Tentehar* é utilizado dentro do território, Guajajara é utilizado fora do território, na relação com os não indígenas.

Existe uma discussão entre o povo *Tentehar*/Guajajara quanto a grafia do termo *Tentehar*, em alguns territórios o termo é escrito *Tenetehar* e em outros *Tentehar*, já a grafia *Tenetehara* é utilizada pelos não indígenas e que de acordo com as interlocutoras desta pesquisa, não é utilizado pelos *Tentehar*/Guajajara em nenhum dos territórios desse povo indígena. Desse modo, utilizarei a grafia que é considerada correta pelas interlocutoras desta pesquisa, a maneira utilizada na aldeia Chupé, *Tentehar*/Guajajara.

É importante ressaltar, que dentro da Terra Indígena Araribóia existem aldeias que utilizam a grafia *Tentehar* e outras que adotam *Tenetehar*, como é o caso da aldeia Lagoa Quieta, que utiliza o termo *Tentehar* apenas para a pronúncia, mas escreve *Tenetehar*. De acordo com Beatriz Guajajara, ainda não há consenso de como o termo deve ser escrito, e isso desencadeia alguns problemas para a elaboração de materiais didáticos na língua materna. Mas, já existe o debate e o que nos cabe enquanto agente exógenos a esse debate é respeitar a grafia que é considerada correta pelos agentes sociais que constroem em conjunto este trabalho etnográfico.

2.8. – Uma discussão sobre a territorialidade a partir do denominado povoado Campo Formoso

No povoado Campo Formoso vivem os “não indígenas” do município de Amarante. O povoado está localizado dentro da Terra Indígena Araribóia. Segundo Beatriz Guajajara, o povoado faz a divisão entre a Terra Indígena Araribóia, povoada por indígenas *Tentehar*/Guajajara, e a Terra Indígena Governador, povoada por indígenas da etnia Gavião. Conforme afirma Beatriz Guajajara:

O cacique mais velho que tinha na Terra Indígena Araribóia, ele trocou ali o Campo Formoso em animal. Que foi os bahianos que chegaram, que a família, tinha uma família de bahiano no Campo Formoso, que esses bahianos eram donos da cooperativa, donos das coisas que eles faziam lá no Campo Formoso. Aí tinha esse Supriano, o índio mais velho que tinha na aldeia, e ele era tipo um chefe, né?! Naquele tempo era considerado um chefe, nera?! Aí foi ele que fez essa troca, aí por isso que o Campo Formoso ficou lá na linha entre uma Terra e outra.

Aí tem a briga dos índio Gavião com os Guajajara e o Campo Formoso, porque o Campo Formoso fica na divisa entre os Gavião e os Guajajara, né?! Mas, só que a Iaiá conta que o Campo Formoso não faz parte dos Gavião porque o Campo Formoso também é área Guajajara, e não é área Gavião. Aí tem essa discussão aí porque os Guajajara foi se envolvendo com os brancos que vinha pro Campo Formoso, e até então que o Campo Formoso é só de branco misturado com índio, né?!. (Beatriz Guajajara, fevereiro de 2020)

Pretendo analisar como é operacionalizada a noção de “fronteiras”, tendo em vista que há ocorrência de conflitos graves entre indígenas e não indígenas dentro da T. I. Araribóia, mas existe um povoado dentro da Terra Indígena, fazendo fronteira com a aldeia Chupé.

Necessário se faz pensar em como os *Tentehar*/Guajajara constroem suas fronteiras étnicas e trabalham em sua manutenção. No caso da aldeia Chupé, há um intenso trânsito de indígenas e não indígenas na Terra Indígena Araribóia, no entanto, estar lá dentro da Terra Indígena não significa que carrega consigo a identidade indígena, como exemplo, podemos citar a relação entre o povoado Campo Formoso e as aldeias próximas. Todos os indígenas e não-indígenas são, respectivamente, reconhecidos pelas comunidades indígenas adjacentes.

Os *Tenetehara* constroem suas fronteiras étnicas e trabalham em sua manutenção. No caso da aldeia Chupé, há um intenso trânsito de indígenas e “não indígenas” na Terra Indígena Araribóia. No entanto, estar dentro da Terra Indígena não significa que carrega consigo a identidade indígena, como exemplo, podemos citar a relação entre o povoado Campo Formoso e as aldeias próximas.

Estratégias de resistências são elaboradas em meio a ataques desferidos por agentes externos que reivindicam a posse do território ocupado pelos povos indígenas, que impuseram políticas de extermínio e genocídio aos povos indígenas.

As estratégias de resistência que os povos indígenas desenvolveram ao longo dos séculos, são o que assegura sua existência até o século XXI. Em muitos momentos, silenciando sua identidade, assimilando aos seus modos de vida elementos da sociedade envolvente, que almejava a assimilação cultural plena das diversidades étnicas do Brasil.

O Estado se utiliza de estratégias para desmobilizar a luta indígena a partir de dentro da comunidade. Provocando desentendimentos, impossibilitando ao grupo acesso as informações reais da causa. O Estado se omite quanto executar punições àqueles agentes externos que atacam as Terras Indígenas e seus recursos naturais. As retaliações que os indígenas sofrem quando decidem ir para o enfretamento, lutar pelo território tem como consequência a morte de

lideranças. Como exemplo dessa realizada temos os assassinatos de Paulo Paulino Guajajara, em 2019, que foi morto em confronto com madeireiros da região.

CAPÍTULO 3: RESISTÊNCIA *TENTEHAR/GUAJAJARA*: A DIMENSÃO POLÍTICA DO RITUAL DA FESTA DA MENINA MOÇA

Neste capítulo, tenho como objetivo construir, a partir de uma abordagem etnográfica, uma análise acerca da dimensão política do ritual da *Festa da Menina Moça Tentehar/Guajajara*. Os elementos acionados durante a realização de ritual podem ser compreendidos como o acionamento político da identidade étnica do grupo.

A análise da *Festa da Menina Moça*, na Terra Indígena Araribóia, possibilita compreender como os rituais são elementos de manutenção de identidade étnica do grupo, e também, elementos de luta e resistência que intenta a defesa dos modos de vida tradicionais ligado ao território dos povos indígenas.

Á convite das interlocutoras deste trabalho, pude participar de algumas *Festas de Moqueado* na T. I. Araribóia, especificamente nas aldeias Chupé e Lagoa Quieta, nos anos de 2019 e 2021. Durante meu trabalho de campo, observei indígenas que afirmavam que a *Festa da Menina Moça* não eram indígenas, mas era de “*karaiw*”. Essa afirmação foi feita por moradores da aldeia Juçaral que estavam presentes na festa. Durante uma conversa a senhora Júlia Guajajara, moradora da aldeia Chupé, irmã de Luzirene Guajajara, afirma que existe entre os indígenas mais jovens um desinteresse em aprender as cantorias para se tornarem cantores nas festas, ela demonstrou preocupação em relação a continuidade dos rituais, mas também falou acerca das críticas que os indígenas que são considerados “mestiços” sofrem por parte daqueles que se consideram “puros”, “*eles falam que são puros e nem sabem os cantos da cantorias, quem canta nas festa de moqueado é as meninas aqui da Chupé, que eles chamam de mestiça.*” (Julia Guajajara, aldeia Chupé, 07 de setembro de 2019).

Nesse sentido, a senhora Julia afirma que suas sobrinhas Raymara Guajajara, Jaidred Guajajara, Samara Guajajara, Beatriz Guajajara, Patrícia Guajajara são mestiças, mas ali na região da Terra Indígena Araribóia, foram elas que se tornaram cantoras e conseguem acompanhar os cantores nas cantorias realizadas nos rituais. E segundo ela, “*não existe isso de mestiço ou puro, tudo é indígena*” (Aldeia Chupé, 07 de setembro de 2019). A partir desse diálogo, indaga-se acerca do caráter político do ritual, possibilitar compreender que há um conflito interno.

No próximo tópico, apresentaremos com mais detalhes a construção da *Festa da Menina Moça Tentehar/Guajajara*.

3.1. – WYRA'O HAW: a dimensão política do ritual da *Festa da Menina Moça*

A importância do ritual na vida dos *Tentehar*/Guajajara é demonstrada por eles em seu cotidiano, afirmo isso a partir do que pude observar durante o trabalho de campo. A grande movimentação nas aldeias, todos os preparativos, a quantidade de convidados para participarem da festa. A realização da *Festa da Menina Moça* era o assunto em todas as rodas de conversas que pude participar. Mesmo que eu não fizesse qualquer questionamento sobre a festa, pessoas em volta começavam a falar de detalhes do ritual.

Quais eram os animais que deviam estar no moqueado? Quais eram as indumentárias que as meninas iam usar? Quem as tinha feito? Quais eram os cantores que iam segurar o braço das moças durante a cantoria? Todos esses assuntos eram compartilhados entre as mulheres nas rodas de conversas que eu pude estar presente. De acordo com Turner (2005), os ritos de passagens são comuns a todas as sociedades, mas tendem a alcançar proporções maiores nas sociedades simples. (TURNER, 2005)

Necessário se faz compreender os rituais realizados pelos povos indígenas como atos políticos, atos que demarcam sua territorialidade atrelada à sua identidade étnica, uma vez que impossível pensar em identidade sem territorialidade, e vice-versa. A situação dos indígenas que estão inseridas nas zonas urbanas não anula sua identidade étnica. O caráter identitário é demarcado pela autoidentificação e pela legitimação do grupo de pertencimento, o que independe de estar ou não dentro das fronteiras físicas do território, desde que o grupo legitime o pertencimento do indivíduo ao grupo étnico (BARTH, 2000).

Retornar à aldeia trazendo seus filhos e filhas para realizarem os ritos de passagem tradicionais dos *Tentehar*/Guajajara, configura-se como um ato político de afirmação identitária e preocupação com a transmissão das tradições desse povo indígena aos seus descendentes.

A menstruação dentro da cultura *Tentehar*/Guajajara é compreendida como tabu, pois não é conversado abertamente sobre esse momento com as meninas da aldeia, como demonstra o relato feito por Beatriz Guajajara e Jaidred.

A primeira menarca de uma menina *Tentehar*/Guajajara é um assunto restrito, que as mulheres mais velhas da comunidade não conversam abertamente sobre o que irá acontecer quando a primeira menstruação chegar. De acordo com Beatriz Guajajara, esse momento da vida de uma *Tentehar*/Guajajara é tratado como um “*susto*” que elas um dia irão ter em determinado momento da vida, e que ao se “assustarem” deverão imediatamente comunicar a

uma pessoa adulta de sua confiança para que os rituais de proteção sejam realizados imediatamente, conforme relata abaixo:

Quando elas diziam pra nós: “qualquer hora vocês vão se espantar!”. Né?! Que nós ia ter uma espanto na vida. Aí nós ficava pensando: Como é que vai ser esse espanto? Aí quando nós chegava a menstruar, só que nós num falava pra próxima menina. Quem acompanhava era a mais velha, né?! E quando menstruava a gente já tinha aquele medo, porque quando elas diziam assim: “vocês vão se espantar a qualquer hora e vocês tem que dizer, porque tem outras coisas que pode acontecer se vocês num dizer, coisas ruins, tem cobra que acompanha vocês. Aí porque, dentro disso aí, tem uma história que elas contavam era que tinha uma menina que ela não falou que tinha ficado moça, né? Aí uma cobra, no brejo, ela se transformava em homem e ficava com ela no brejo, só que ele estava sugando o sangue dela, porque ela já menstruava, né? Porque como ele era cobra, aí ele sugava o sangue dela. Aí ela estava bem amarelinha, mas dizem que ela tinha sempre esse negócio de ir pro brejo, aí quando ela chegava lá ela se encontrava com esse homem lá, que era a cobra que se transformava nesse homem. Aí a vó contava, que nós tinha que contar porque se não essa cobra ia perseguir nós, aí nós ficava com medo. Aí é por isso que toda vez que tem uma menina que é pra menstruar é a mesma história é contada, que tem que contar, tem que dizer. Aí quando nós menstruava nós tinha que dizer, pra mãe, pro mais velho, nem que nós corria, se escondia fazia tudo enquanto, chorava, mas contava. (Beatriz Guajajara, fevereiro de 2021)

A menstruação na sociedade *Tentehar*/Guajajara é tratada como um segredo, que fica guardado entre os mais velhos da aldeia e por quem já passou por essa experiência. Um *segredo* que tem como objetivo a proteção das meninas que, ao não saberem da complexidade desse momento, ficam resguardadas dessa informação, e só são informadas da importância e perigos desse momento quando, de fato, já o estão vivenciando, que é quando há o “susto” relatado por Jaidred Guajajara e Beatriz Guajajara.

A construção da mulher *Tentehar*/Guajajara, segundo os relatos de Beatriz Guajajara, é uma responsabilidade coletiva. As etapas da *Festa da Menina Moça*, e todos os processos mostram que para que o ritual seja realizado, toda a comunidade deve estar envolvida, desde as *caçadas*, até a preparação dos enfeites, *wazay*¹², que as meninas irão usar no dia da *Festa de Moqueado*. A comunidade está envolvida, protegendo, orientando e celebrando pela menina que se tornará uma mulher *tentehar*/guajajara.

¹² Nome dos ornamentos utilizados pelas *meninas moças* na *Festa de Moqueado*.

As adolescentes e meninas terão essa experiência algum dia em suas vidas, mas não tomam conhecimento do que se trata esse momento até que a menstruação ocorra. Para as meninas e adolescentes *Tentehar*/Guajajara é informado em algum momento que acontecerá uma situação em que elas terão um susto, algo muito fora do comum irá acontecer com elas e que nesse momento a primeira atitude que deve ser tomada é a de comunicar a um adulto que pertença ao seu núcleo familiar mais próximo. Beatriz Guajajara e Jaidred Guajajara afirmam que:

Beatriz Guajajara: – *Quando nós tem uma filha mulher, aí nossa mãe, nossos avôs já coloca pra nós, né?! “– Oia, vocês no dia que menstruar a primeira vez vocês tem que dizer!” aí nós ficava: “– mas porque que nós tem que dizer? Eu não, eu num vou dizer não!” Né?! Porque é uma coisa que todo mundo vai ter que saber, e é vergonhoso pra gente. Aí quando a mãe dizia pra nós: “– vocês tem que dizer!” Mas, por trás desse vocês tem que dizer tem mais outra história, ela dizia assim: “– vocês tem que dizer, porque se vocês num dizer a cobra vai perseguir vocês. Tem coisas ruim que acontece com vocês se vocês não dizer pra nós que vocês menstruaram.*

Aí ela não dizia pra nós a palavra menstruar, porque hoje é normal a pessoa dizer: “– Ah, fulana menstruou!” ela dizia pra nós: “– Vocês vão se espantar! Em algum momento vocês vão se espantar” ela dizia pra nós, então não, num tinha essa palavra dizer assim, não a mamãe disse pra mim que em algum momento eu vou menstruar, hum nã! Ela dizia pra nós: “– vocês vão se espantar em algum momento, mas vocês tem que dizer!” Só que nós num sabia. Porque a maioria das mais velhas que menstruou, elas não diziam pra nós o que tinha acontecido com elas. Aí nós ficava pensando, se era ruim? Se era bom? Nós tinha aquela curiosidade quando uma dizia, quando a Jah (Jaidred Guajajara) mesmo ficou moça, nós tudo meninazinha véa.

Aí disseram: “– Menino, a Jah ficou moça!” Mas nós num sabia o que tinha acontecido com a Jah (Jaidred Guajajara).

Jaidred Guajajara: – *Nem eu porque, foi tão tal que eu peguei foi minha roupa que eu tinha ficado moça, né?! Fui jogar bola, eu cheguei, aí quando eu fui mijar eu vi né, eu fiquei tão nervosa que eu peguei minha roupa e joguei lá dentro do mato, eu joguei fora. Aí eu vim, aí meu pai tava fazendo um badogue¹³ pro meu irmão, aí deu chamar meu pai, não, chamei foi meu irmão. Aí, vem aqui?! Aí eu fui e mostrei pra ele, aí ele foi lá e falou pro meu pai e eu chorando dentro do quarto com medo, com medo daquilo. Aí foi a hora que a mamãe foi chamar a vó, aí vieram e fizeram as coisas comigo. Me trancaram no quarto, queimaram novelo de algodão e passaram em mim logo, pra nenhum espírito encostar perto, a gente não pisa mais no chão, só é na chinela*

¹³ Instrumento de atirar pedras, feito com um baco de madeira, e um elástico peso nas extremidades do cabo em formato “Y”, é conhecido também como baladeira em outras regiões do estado do Maranhão.

ou é em cima de um pano ou de uns sacos velhos. (Entrevista com Beatriz Guajajara e Jaidred Guajajara, fevereiro de 2020).

Nessa entrevista, Jaidred Guajajara compartilha como foi o momento em que se “assustou” com sua primeira menstruação. Conforme as mulheres mais velhas haviam pedido, Jaidred contou a uma pessoa mais velha o ocorrido, e rapidamente as primeiras providências foram tomadas para garantir a proteção de Jaidred, nessa fase, que de acordo com Turner (1974), configura-se como liminar, posto que agora, a menina Jaidred daria lugar a moça Jaidred que a partir de então seria submetida ao processo de preparação para tornar-se uma mulher *Tentehar*/Guajajara.

A análise dos dados observados em campo, através e entrevistas realizadas com lideranças da aldeia Chupé, torna possível entender a relação inerente entre os ritos de passagem e a afirmação identitária do povo *Tentehar*/Guajajara. Zannoni (1999) denomina a *Festa da Menina Moça* como “ritual de apresentação”, ao tempo em que Genep (2013) classifica os ritos de passagem em “puberdade social” e a “puberdade fisiológica”.

A puberdade fisiológica para o povo *tentehar*/guajajara acontece quando a menina *tentehar*/guajajara tem o nascimento dos primeiros pêlos pubianos, os seios começam a entumecer até que a primeira menarca acontece. Os primeiros procedimentos para assegurar a vida da menina que acaba de se tornar uma moça são realizados, conforme depoimentos das interlocutoras deste trabalho.

Desse modo, a partir dos dados coletados em campo, à luz das reflexões teóricas sobre ritos de passagens de Genep (2013), que analisou os ritos de passagens entre os povos tradicionais e trouxe importantes reflexões acerca deste tema. Turner (1974), nos oportunizaram refletir sobre as características políticas que são acionadas durante essas cerimônias, bem como, antes do ritual acontecer, em meios aos seus preparativos, que são carregados de simbolismos e significados para os agentes sociais.

Não é qualquer animal que pode ser caçado e colocado na festa de moqueado, existem os animais que são proibidos de serem servidos na festa. Beatriz Guajajara explica que existem várias restrições, que se não forem cumpridas, podem trazer sérios problemas para dentro da comunidade ou mesmo para a vida da/das moça/moças que participarão da festa de moqueado.

De acordo com Silva (2018), a realização do ritual da *Festa de Menina Moça*, realizado pelos *Tentehar*/Guajajara, possui três etapas: a mandiocaba, a caçada e a festa do moqueado. Durante meu trabalho de campo, participei da terceira etapa, a *Festa de Moqueado*.

3.2. A *tocaia*, a *mandiocaba* e o *resguardo* da menina moça *Tentehar*/Guajajara

A *tocaia* é o momento que a menina *Tentehar*/Guajajara tem sua primeira menarca. Após falar para a comunidade do ocorrido, ela é conduzida pelas mulheres mais velhas da família a um quarto, que será sua “*tocaia*” durante oito (08) dias. Ela não poderá sair de lá até que sua menstruação termine. A primeira menstruação das adolescentes acontece, geralmente, entre os dez e doze anos. Beatriz Guajajara relata sobre a *tocaia* que:

Aí quando a gente fala, aí todo mundo tem que saber, aí solta foguete, nesse tempo num tinha negócio de foguete, tinha era tiro mesmo de espingarda. Aí quando, no momento que a menina menstrua aí vai ser reclusa, vai pra dentro dum quarto, aí já prende, aí já vai queimar algodão passar nos pés, aí queima rede velha, de maniá mesmo, né?! De fio de algodão aí queima e já bota, já vai passar nos pés, que é pra cobra num perseguir, já pra coisas ruim sair de perto da gente. Aí, a partir daí a gente fica, que é o período de oito dias dentro da tocaia. Aí a partir daí a gente já não come mais certas coisas. Por exemplo, quando a gente tá na tocaia a gente não come muito arroz, a gente come mais é farinha, essas coisas maneiras, né?! Juçara a gente não come, qual é a outra coisa, menino?! Aí sardinha! A partir daí a gente já não come mais comida pesada, como sardinha, peixe do mar, e alguma caça do mato, paca, tatu, catingueiro, essas caças aí a gente já não come, porque já vai passar pelo processo de se vai fazer festa ou não. (Entrevista com Beatriz Guajajara, fevereiro de 2020)

A menina menstruada, imediatamente é isolada em um quarto da casa, onde irá ficar por sete dias, os *Tentehar* chamam esse momento de “*tocaia*”. É na *tocaia* que a menina moça irá ser protegida com a queimação de algodão e terá seu corpo todo pintado com tinta de jenipapo, esses procedimentos são realizados pelas mulheres mais velhas da aldeia, as avós e mães da moça. A partir daí a menina moça não pode pisar no chão com os pés descalços, por isso são estendidas esteiras¹⁴ no chão do quarto em que a menina está isolada, em *tocaia*. Durante o período da *tocaia* apenas as mulheres mais velhas da família podem entrar no quarto da menina moça.

No dia que a menina sai da tocaia, antes dela sair correndo, os meninos mais novos do que ela, de nove ou dez anos vão bater atrás da tocaia dela que é pra espantar ela pra ela sair correndo né, aí ela sai correndo até uma certa distância, onde as mais velhas tão com a bacia de água esperando ela pra dá um banho nela, e o que usa no banho dela é folha

¹⁴ Feita com palhas de palmeira de coco babaçu (*Orbignya phalerata*).

de macaxeira ou folha de batata faz um banho né? ferve a água ou então só coloca dentro da água e deixa na estrada, numa boa distância assim pra ela ir correr, né. Aí o pessoal que bate atrás da tocaia sai correndo atrás dela, tipo tão querendo pegar ela, aí ela não tem que deixar a pessoa pegar ela não, os menino pegar ela não!
Aí ela sai e toma o banho dela, aí ela vem correndo de novo aí entra dentro de casa, rapidinho tem que ser rápido aí troca de roupa, aí ela vai fazer alguma coisa, ou um café, ou um beiju pra dar pro convidado né? Que cantaro noite toda, principalmente pro cantor, pras cantora que cantaro a noite toda, que tão ali festejando, né? Aí ela vai ter que fazer isso, rapidinho que é pra dar pros convidados e pra ela não ser uma moça preguiçosa, ela tem que fazer isso rápido porque ela tem que ser uma pessoa esperta, pra ela ser uma moça esperta pra fazer as coisas em casa pra fazer tudo. Porque a mulher já é preparada, né?! Pra quem vai ter um marido, que vai ter que cuidar dos filhos, vai ter que cuidar das coisas, então aí é o círculo já de formação da mulher, então a mulher Guajajara já é formada pra isso, então as mães vão ensinar a fazer as coisa, então tem que ser ligeiro tem que ser rápido tem que ser uma moça trabalhadeira. (Risos) Eu sou preguiçosa, mermã! Num sei, acho que num fizeram isso comigo não! (Risos). Quando ela sai correndo é pra ela mostrar firmeza, pra não deixar ninguém pegar pra mostrar firmeza, porque tá com oito dias que ela tá só no quarto, só deita e sem fazer nada, aí quando ela sai, aí ela tem que correr, aí ela tem mostrar firmeza que ela tá firme e forte. É por isso que ela num deixa ninguém pegar ela! Aí essa parte que eu falei é no dia do moqueado, que ela sai vestida numa saiona grande vermelha ou de manhã ou de tarde se ela sair pisar na saia e cair os mais velhos fala que ela não é virgem mais. É isso! (Beatriz Guajajara, aldeia Chupé, entrevista concedida via aplicativo de mensagens, março de 2021)

Será que eu posso considerar a *tocaiá* um lugar de “morte da infância” da menina *tentehar*? O que Turner quer dizer quando fala do “lugar de morte” da noviça *ndembu*? O ritual da menina moça é uma reprodução da cultura e a imposição do que a sociedade *tentehar* valoriza em uma mulher.

A *mandiocaba* é uma bebida tradicional do povo *Tentehar*/Guajajara, que é feita pelas mulheres mais velhas da aldeia para que as meninas moças que estão de “resguardo” possam tomar. No próximo tópico deste capítulo, trarei uma explicação do que é o “resguardo” da menina moça *Tentehar*.

Figura 6: Menina Moça Wayla Guajajara na tocaia



Fonte: Raimara Guajajara, 2020

Figura 5: Menina Moça Lidia Kuzà Mair Guajajara na tocaia



Fonte: Erica Maria Guajajara, 2021

A realização do *ritual da mandiocaba* marca a entrada da moça *Tentehar* no resguardo. O resguardo configura-se como um período onde a menina inicia quando vem a primeira menstruação. Todas as meninas *Tentehar* são orientadas desde muito cedo que haverá um acontecimento em suas vidas no qual elas irão “tomar um susto”, nas palavras de Beatriz Guajajara. Esse susto é o sangue que será encontrado em suas roupas íntimas, em algum momento de suas vidas. Não deve ser segredo, de acordo com Beatriz Guajajara, a informação deve ser repassada imediatamente para algum adulto.

Falar da mandiocaba aqui na Terra Indígena Araribóia é hoje, na atualidade de hoje, é muito importante lembrar dessa prática do povo Tentehar. A mandiocaba ela é uma bebida, é uma bebida típica do povo Tentehar/Tupi/Gujajajara e acredito que outros Tupi também. É uma bebida que se transforma também em alimento, alimento tradicional do povo, faz parte do ritual da menina moça, quando ela passa a primeira pintura que fica de resguardo na tocaia, e logo após, vem a segunda pintura da menina com rastro de animais que irão pra cá, fazer parte do moqueado, e aí prepara-se a mandioacaba nesse ritual da menina moça, não é toda mulher que sabe fazer, tem que ser uma pessoa especialista nesse conhecimento, porque é difícil preparar e ao mesmo tempo não é, se você tiver esse conhecimento. É uma bebida que a gente levar, é um processo pra preparar essa bebida, e aí é feito específico

pras meninas, da pintura da menina, pra da segunda etapa da menina do resguardo da moça, até ela fazer a festa passa também por esse ritual da mandiocaba. Rala-se a mandiocaba¹⁵, espreme e faz do suco da mandiocaba a gente vai cozinhando, cozinhando até chegar o ponto, até chegar na conclusão da fervura, quando ela tá assim um pouco pastosa deixa-se esfriar separamos uma parte pra, pro ritual da moça, porque faz parte do ritual, do resguardo e da saúde dela. E o símbolo da mandiocaba é pra ela ter muita saúde mental, saúde corporal pra evitar que ela venha ter problemas no futuro. Mas, da mandiocaba, também celebra-se alimentação, ali com a presença dos nossos ancestrais, a mandiocaba antes era feito como um mingau, ainda é um mingau, a mandiocaba tem vários significados, partilhamos com os outros quando celebramos nos rituais não só da menina moça em outros rituais, e também é uma alimentação tradicional do povo Guajajara, do povo Tupi. (Cintia Guajajara, entrevista concedida via aplicativo de mensagens, março de 2021)

O *resguardo* é um período em que as meninas moças, que ainda não participaram de todas as etapas do ritual de moqueado, devem obedecer a determinadas restrições alimentares e culturais, não podendo comer nada que seja considerado reimoso para os *Tentehar* e nem ter o corpo pintado com a tinta de jenipapo até a realização da *Festa de Moqueado*. É na *Festa de Moqueado* que as meninas moças são protegidas dos maus espíritos e podem dali em diante, seguir com suas vidas dentro da normalidade, sem nenhum tipo de restrição.

É importante não confundir o *resguardo* com o período da *tocaia*, o *resguardo* é um período que pode ser longo ou não, posto que a moça que fica menstruada primeiro, ficará aguardando as outras meninas da aldeia ficarem também para o ritual possa ser realizado, com pelo menos, duas meninas. O sentido da espera é econômico, posto que as despesas da *Festa de Moqueado*, as caçadas e o desenvolvimento da festa estão sob a responsabilidade das famílias das moças.

A dona da festa é a adolescente que “fica moça”, ou seja, tem sua primeira menarca, antes das outras meninas de sua faixa etária na aldeia, ela vai esperar as meninas menstruarem também, para que juntas possam participar do ritual da *Festa de Moqueado*. De acordo com Beatriz, sua irmã teve que esperar por três anos para outra menina da aldeia Chupé também menstruar pela primeira vez. Desse modo, Bianca, foi a dona da festa de moqueado realizada na comunidade no ano de 2018.

¹⁵ Tubérculo conhecido como mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), originária da América do Sul, a mandioca constitui um dos principais alimentos para as comunidades indígenas, muito utilizada na produção de farinha e tapioca.

Até que a última fase do ritual seja realizada elas não poderão comer sardinha, determinados tipos de animais, ter o corpo pintado com tinta de jenipapo, caso elas não respeitem essas regras, correm o risco de ter graves problemas de saúde, física e mental. Érica nos explica o que é o resguardo e qual sua relevância *Tentehar*/Guajajara:

Quando ela fala do resguardo da menina moça, realmente a menina fica de resgado até a festa de moqueado ser realizado, a menina não pode comer certos alimentos, porque na nossa cultura não permite quando a menina está de resguardo, não pode se pintar não pode pular nas cantorias, então é nesse resguardo que a mãe fala, e o resguardo dessa menina só acaba depois da festa realizada, mesmo que demore ela têm que continuar mantendo as regras do resguardo, por exemplo, a festa da Lídia era pra ser esse ano, mas devido os casos de Covid estarem aumentando, ela vai ter que ficar de resguardo até setembro do próximo ano, vai ter que continuar com todas as regras do resguardo. (Érica Maria Guajajara, entrevista concedida via aplicativo de mensagens, março de 2021)

Durante a realização deste trabalho, a filha mais velha de Érica Guajajara, Lídia Guajajara, menstruou pela primeira vez, em fevereiro do ano de 2021. Devido a pandemia do novo Corona Vírus, todas as viagens para realização de trabalhos de campo foram suspensas. Logo, foi necessário adotar outros meios para continuar esta pesquisa, por isso, necessário se fez, intensificar o diálogo com minhas interlocutoras por meio de aplicativo de mensagens instantâneas, WhatsApp. As aldeias Chupé e Lagoa Quieta possuem roteador de internet na escola, por isso, mesmo não tendo cobertura de operadora de celulares, é possível conversar com elas.

Quando Érica Guajajara me avisou sobre a primeira menarca de sua filha, Lídia Guajajara, fui surpreendida e imediatamente me ocorreu um sentimento de satisfação, pois percebi que havia uma relação de confiança estabelecida com a comunidade.

Nesse sentido, compreendo o resguardo da moça *Tentehar* como o período *liminar* descrito por Turner (2013), em que a menina moça está imersa na *liminaridade*, tendo deixado o lugar da infância, estando agora, aguardando o ingresso na vida adulta.

A menina moça se torna o símbolo da cultura *Tentehar*/Guajajara. O resguardo da menina moça dura até o dia da realização da *Festa de Moqueado*. Mas pode também ser quebrado quando a família opta por não fazer a *Festa de Moqueado* por causa de seu alto custo, dessa forma, a família precisa fazer um remédio que consiste, de acordo com Beatriz Guajajara

num remédio que é feito pelos mais, nesse caso os “*tumui*” para assegurar a proteção da moça que permitirá que ela possa comer aquilo estava proibido pelo resguardo.

3.3. – A *Festa da Menina Moça* como resistência do povo *Tentehar*/Guajajara na aldeia Lagoa Quieta

A *Festa de Moqueado* é a última etapa do rito de passagem da menina moça *Tentehar*/Guajajara. Essa fase do ritual pode ser caracterizada, conforme afirma Genep (2013), como o rito de agregação, se considerarmos a tríplice classificação proposta por esse autor, a saber: separação, margem e agregação.

A realização dos ritos de passagem pelos *Tentehar*, possibilita uma reflexão acerca das formas de resistências que são manifestadas pelos povos da floresta. Configuram um marco de identitário, no que se refere a manutenção da tradição e dos costumes do povo *Tentehar*/Guajajara, o que não significa dizer que os elementos presentes nas festas dos ritos de passagens são, exatamente, iguais aos elementos do passado. Necessário se faz compreender que a cultura não é estática, e mesmo ocorrendo ressignificações dos processos, eles não deixarão de pertencer à cultura do povo *Tentehar*/Guajajara.

A folclorização da cultura indígena descaracteriza o modo de vida dos povos indígenas do Brasil, desconsiderando suas especificidades culturais de ser e estar no mundo. E esta relação específica também se aplica ao território e toda sua relação com o sagrado, o espiritual e a realização dos ritos de inicialização. Necessário se faz desconstruir essa ideia que povoa o imaginário popular de que os povos da floresta são seres “exóticos” ou que estão com sua existência ameaçada.

A representação dos ritos de passagem para os povos indígenas é carregada de significados e significantes que não envolvem apenas aspectos físicos e materiais, mas elementos que tem relação com os seres espirituais que protegem, curam e dão vida aos povos indígenas. Nessa perspectiva, é possível compreender o significa para um indígena que não mora na aldeia levar suas filhas para participarem do ritual de passagem, que é a *Festa da Menina Moça*.

Depois de oito horas de viagem, chegamos à aldeia Chupé, na noite do dia cinco (05) de setembro de 2019, dois dias antes da realização da *Festa de Moqueado*, na aldeia Lagoa Quieta. Eu estava acompanhada de Ana Caroline Amorim, professora do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PGCULT/UFMA, Verissa Einstein, discente do Programa

de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PGCULT/UFMA e Marco Aurélio, na ocasião era funcionário contratado do IBAMA e esposo de Beatriz Guajajara.

Na chegada, percebi uma grande movimentação, pessoas indo e vindo da aldeia Lagoa Quieta, distante, cerca de dois quilômetros da aldeia Chupé. Quando estive na aldeia realizando meu trabalho de monitora, eu não observei aquela intensa movimentação entre as aldeias. Claro que havia um trânsito, visto que a aldeia Chupé é vizinha do Povoado Campo Formoso, onde os indígenas mantem relações econômicas e pessoais, também é caminho de acesso ao município de Amarante do Maranhão.

Pude concluir imediatamente que todo aquele fluxo era consequência da *Festa de Moqueado*, que estava prestes a acontecer. Todas aquelas pessoas transitando, eram convidadas, parentes ou moradores organizando os últimos detalhes para a realização do ritual.

Confesso que fiquei tentada a ir, porém, intui que aquele momento poderia redefinir todas as minhas possibilidades de executar esta pesquisa. Não aceitar o convite de Raymara poderia me fazer perder seu apoio para a construção deste trabalho. E uma demonstração de indiferença para com a comunidade que me recebeu tantas vezes, isso poderia me fechar portas e abalar a relação de confiança que as lideranças da aldeia Chupé tinham/tem em mim.

De acordo com Berreman (1975), o controle das impressões que o/a pesquisador/pesquisadora terá, depende de quem são seus/suas interlocutores, pode a comunidade apresentar uma realidade distinta da real, ou não permitir o acesso a determinadas esferas do “devir” dos agentes sociais na comunidade.

Desse modo, fiquei na aldeia Chupé mais uma vez, e Raymara me acompanhou em todas as idas e vindas até a Lagoa Quieta. Me levou para rodas de conversas que estavam acontecendo entre as mulheres da aldeia, e me explicava todos os detalhes do evento que eu como *outsider*, não conseguia compreender.

Após o jantar do primeiro dia, Raymara me falou que estava acontecendo as cantorias. E me explicou que durante três dias antes da *Festa de Moqueado*, são realizadas cantorias, que consistem em uma espécie de aquecimento e treinamento dos cantos e das danças para a festa principal. Afirmou também, que além de ser um treino, serve como entretenimento para os convidados, que sempre chegam dois ou três dias antes da realização da festa.

A *Festa de Moqueado* era de treze moças, filhas de lideranças da aldeia Lagoa Quieta, como Sonia Bone Guajajara e Suluene Guajajara. As outras moças eram filhas de famílias de comunidades próximas, como a aldeia Chupé, e algumas moças que não moravam em aldeias.

Quadro 3: Nomes das moças que participaram da *Festa da Menina Moça*, aldeia Lagoa Quieta

| RELAÇÃO DAS PARTICIPANTES DA FESTA DA MENINA MOÇA NA ALDEIA LAGOA QUIETA – SETEMBRO 2019 | |
|--|-----------------------|
| ORDEM | NOME |
| 1 | Indiara Guajajara |
| 2 | Eulalia Guajajara |
| 3 | Ywara Guajajara |
| 4 | Silvana Guajajara |
| 5 | Naiara Guajajara |
| 6 | Piratika Guajajara |
| 7 | Elivania Guajajara |
| 8 | Ana Tamara Guajajara |
| 9 | Naely Guajajara |
| 10 | Talwana Guajajara |
| 11 | Susana Guajajara |
| 12 | Maria Clara Guajajara |
| 13 | Poliara Guajajara |

Fonte: Elaboração da autora a partir de informações de Erica Maria Guajajara, 2019

As moças são pintadas com tinta de jenipapo pelas mulheres mais velhas da aldeia, essa pintura lembra uma blusa. Depois de pintadas, as mulheres continuam a preparação das moças, no momento inicial, as meninas vestem uma saia vermelha e colares vermelhos, uma tiara feita de penas, cobre os olhos e desce por toda a extensão dos cabelos.

As meninas são arrumadas dentro da *tocaia* que é construída de palhas verdes da palmeira do babaçu, ou outra espécie de palmeira da região. Enquanto as mulheres mais velhas preparam as meninas dentro da *tocaia*, os cantores formam uma fila em frente ao barracão para esperar as moças juntarem-se a eles e começar a cantoria.

Todos os cantores cobrem o corpo com tinta de urucum, usam um cocar suntuoso e braceletes feitos de miçangas, tiriricas e penas de aves nativas, geralmente são usadas, arara azul e/ou vermelha, bem-te-vi ou xexéu. Todos os cantores formam um cordão em frente ao barracão da aldeia, as mães das moças formam um fila atrás dos cantores para dar suporte e arrumar os enfeites das filhas durante a dança, e levar bebidas aos cantores.

As meninas saem da *tocaia* acompanhadas pelas mães ou avós, na ausência dessas, o pai ou um irmão mais velho pode levá-la. As moças são entregues ao cantor que vai conduzi-la durante toda a festa. A escolha do cantor que vai conduzir a moça acontece quando a família decide que irá realizar o ritual. Pois a família pode não realizar a *Festa de Moqueado* para a moça. Nesse caso, de acordo com Beatriz Guajajara, é feito um remédio para proteger essa

moça e dispensar o resguardo que ela teria que fazer até o dia da realização do ritual da Festa de Moqueado.

De braços dados com os cantores e olhar sempre voltado para os seus pés, as meninas moças dançam, e a cantoria que as incorpora novamente a comunidade agora como moças que se preparam para se tornarem mulheres *Tentehar*/Guajajara, ensinadas pelas mais experientes e mais protegidas pelos cânticos de proteção e incorporação social (TURNER, 2013), de frente para suas avós e as mulheres mais velhas da aldeia que estão dançando e abençoando em frente a ela.

Sempre de cabeça baixa, as moças seguem dançando por horas, e toda a comunidade dança e canta junto com elas. A cantoria tem dois momentos, que começa antes do pôr do sol, momento esse, que está descrito acima. O segundo momento acontece antes do nascer do sol. Raymara me acordou às três (03:00) horas da manhã para voltarmos até a aldeia Lagoa Quieta para participar do segundo momento da cantoria, a parte final da *Festa de Moqueado*.

O que eu estou chamando, didaticamente, de primeiro momento da *Festa de Moqueado* iniciou-se, cerca das dezessete (17:30) horas e trinta minutos, do dia sete (07) de setembro. A cantoria foi encerrada com uma grande roda, onde todos/todas que estavam envolvidos, de algum modo na cantoria, foram incluídos naquela roda.

Ao chegar na *Festa de Moqueado*, fiquei junto de Raymara Guajajara, Beatriz Guajajara, Patrícia Guajajara, irmã de Beatriz, Samara irmã de Raymara, Kari Guajajara, liderança indígena da aldeia Lagoa Quieta, Ana Caroline e Verissa, formamos uma corrente, todas de braços dados dançando junto com as meninas moças, os cantores, as senhoras e a comunidade que assistia.

Raymara, Kari, Beatriz, Patrícia, Samara, são cantoras de rituais. Até aquele dia eu não sabia que existiam determinadas técnicas de cantos que só as mulheres Guajajara dominam. Elas conseguiam alcançar notas sonoras muito altas e agudas, sem perder em nenhum instante a afinação necessária para responder aos cantores com força e beleza.

O canto é tão contagiante que em certo momento eu me dei conta de que também estava cantando. E isso só ocorreu, porque Beatriz e Patrícia que estavam ao meu lado direito na fileira, me olharam e fizeram uma expressão de aprovação. Ali percebi que estava cantando o canto *Tentehar*/Guajajara.

No dia seguinte, minha desajeitada cantoria foi assunto de rodas de conversas entre as mulheres da aldeia Chupé. Em meio a risadas e falas que continham o tom de aprovação, fui

percebendo que minha entrega total na festa foi bem vista pela comunidade. E minhas interlocutoras anfitriãs aparentavam um certo orgulho por terem me convidado a estar ali.

A roda de encerramento do primeiro momento é sagrada, de acordo com Raymara Guajajara. Quando a roda final estava sendo formada, ela me disse o seguinte: “Paula, tu agora tem que participar da outra roda que vai ser de madrugada!”. Eis aí o motivo do empenho de Raymara em me acordar para participar do último momento do ritual, a minha proteção. Porque nas palavras de Raymara:

É na cantiga da despedida, entendeu? Na música da despedida que faz a roda, aí naquela roda, naquela música, naquela cantoria tá dizendo que dentro daquela roda tá as pessoas que já foram, entendeu? É assim um, diz que os espíritos dela tá lá junto com a gente, protegendo as moças, e fazendo o fechamento da cantoria que o gavião também quando ele vai voar, sempre eles anda de muito e quando eles vão voando eles vão fazendo a roda tipo protegendo o mestre deles que tão ali dentro, assim também a gente faz para a proteção da menina moça aí, aquela última cantoria é sagrada pra gente, porque se a gente participou da primeira roda a gente tem que entrar na roda de encerramento que é pra gente se proteger também. Porque se a gente não entrar na última e não ficar até no final pode acontecer alguma coisa com a família da gente ou então a gente pode perder algum ente querido. E também naquela última roda, eles tão cantando falando também que ali tem cantores que cantaram na, por exemplo, teve cantoria esse ano aqui, aí no outro ano vai ter outra cantoria, aí tem cantor que cantou nessa primeira cantoria e num tá mais na segunda cantoria, que já pode ter morrido, já num tá mais entre a gente, e ele tá ali entre a gente, mas como espírito, entendeu? (Raymara Guajajara, entrevista concedida via aplicativo de mensagens, março de 2021)

Ao final da *cantoria de encerramento* dessa primeira parte do ritual, as meninas moças voltam para dentro da tocaia, onde permaneceram até o início do segundo momento da festa. Lá dentro, elas trocam de roupas, tiram as saias vermelhas e vestem uma saia branca. O busto das meninas é coberto e cera de abelha para fixar as penugens de gavião que cobrem toda a parte superior do corpo delas.

Antes do nascer do sol, os cantores começam a *cantoria de encerramento*, nesse momento, as pessoas começam a formar uma grande roda. De braços dados e organizados em duplas uma atrás da outra, todos/todas começam a circular “*pulando*”, cantando e envolvendo as meninas e os cantores no centro da roda.

Esse momento é descrito por Raymara Guajajara como um momento de muita emoção e proteção, pois ali naquela grande roda também estão presentes os espíritos ancestrais de

peças que já não estão mais entre os vivos, mas que foram invocados pela cantoria para estarem ali presentes, para proteger as moças e todas as pessoas que estão dentro daquela roda.

A *cantoria* é encerrada e a roda é desfeita. Todas as meninas moças sentam-se enfileiradas sobre suas esteiras¹⁶ que justapostas no chão, as panelas com as carnes moqueadas já cozidas são colocadas diante das meninas moças, cada uma tem a sua panela de moqueado como mostram as figuras abaixo:

Figura 8: Meninas Moças nas esteiras aguardando os avós para a finalização ritual



Fonte: Autora, 2019

Figura 7: Momento de apresentação do moqueado e preparação para receber a proteção dos *tumui* com a carne da tona moqueada



Fonte: Autora, 2021

Sentadas sobre as esteiras, os cantores mais velhos pegam partes do moqueado para passar nas articulações das moças, o animal que é utilizado para esse momento é a tona, uma ave que parece com a *nambu*¹⁷, uma espécie de ave muito comum na Pré-Amazônia maranhense. Depois de ser passado nas articulações da moça, ela deve comer o pedaço de moqueado para que ela seja liberada do resguardo.

Após esse momento de dispensa do resguardo, as moças levantam-se para distribuir os bolinhos moqueados. Esses bolinhos de moqueados são feitos com farinha azeda, feita de

¹⁶ As esteiras são feitas artesanalmente pelos indígenas, assemelha-se com um tapete, palhas novas das palmeiras que são trançadas para construir esse utensílio muito utilizado nas aldeias.

¹⁷ *Crypturellus parvirostris*.

mandioca e carne moqueada desfiada. A carne moqueada é pilada num pilão para facilitar o processo de cozimento e de retirada dos ossos. O caldo da carne cozida é adicionado a farinha azeda, com o caldo a farinha passa por um processo de amolecimento, e aumento de volume. Em seguida, é adicionada carne dentro da farinha molhada e misturada. Os bolinhos são servidos para os convidados da festa. É um alimento muito apreciado pelos *Tentehar/Guajajara*.

Após a distribuição dos bolinhos e a ingestão da carne da tona feita pelas moças, elas são consideradas mulheres *Tentehar/Guajajara*, já estão protegidas dos maus espíritos e preparadas para o casamento.

O ano de 2020, foi marcado pelo início da pandemia da Covid-19, um vírus letal, altamente transmissível que contaminou todos os cantos do planeta. Entre as principais medidas sanitárias de contenção desse vírus, o isolamento era a principal delas, assim como o uso obrigatório de máscaras, a higienização das mãos e de todas as superfícies que pudessem ter contato direto com os orifícios do sistema respiratório, a fim de evitar a auto contaminação e a disseminação da doença.

Era nesse período que estava previsto a realização do trabalho de campo da pesquisa de mestrado na aldeia Chupé, localizada na T. I. Araribóia. Todos as Terras Indígenas fecharam as fronteiras para os de fora, ninguém além dos que faziam parte da comunidade entrava nas aldeias. O trabalho de campo, assim como todos os outros aspectos da vida, precisou ser reajustado ao contexto pandêmico. Realizei entrevistas via aplicativo de mensagens instantâneas, fiz transcrição de áudios curtos, longos e médios. Busquei meios para não sucumbir ao luto que havia sido impetrado pela pandemia, pelo caos no atendimento aos indígenas atingidos pelo vírus, na falta de assistência dentro das aldeias.

Pesquisadores do mundo inteiro se debruçaram em estudos que resultassem na produção da vacina contra o Corona Vírus. A grande notícia chegou ao final do ano de 2020, as pesquisas resultaram em frascos de esperança, que possibilitariam aos sobreviventes da pandemia uma nova chance de abraçar.

Em setembro de 2021, pude retornar à aldeia Chupé a convite das interlocutoras desta pesquisa, Beatriz Guajajara, Raymara Guajajara, Jaidred Guajajara e Eliana Guajajara, para participar da primeira *Festa da Menina Moça* pós vacina. Grande era o receio, mas mesmo assim fui. Me certifiquei de que todos/todas da aldeia haviam recebido as duas doses da vacina, assim como eu e a Profa. Dra. Ana Caroline Amorim, que também havia sido convidada para participar da festa, também estávamos com as duas doses do imunizante devidamente tomadas.

Naquela ocasião fiquei hospedada na casa de Beatriz Guajajara, tendo em vista que minha anfitriã de costume cedeu sua casa para as meninas moças que participariam da *Festa de Moqueado*. A Profa. Ana Caroline ficou hospedada na aldeia Lagoa Quieta, em decorrência das suas relações de pesquisa. A *Festa de Moqueado* era de quatro meninas, conforme mostra o quadro abaixo:

Quadro 4: Nomes das moças que participaram da *Festa da Menina Moça*, aldeia Chupé.

| RELAÇÃO DAS PARTICIPANTES DA FESTA DA MENINA MOÇA NA ALDEIA CHUPÉ – SETEMBRO 2021 | |
|--|--------------------|
| ORDEM | NOME |
| 1 | Wayla Guajajara |
| 2 | Andreane Guajajara |
| 3 | Natália Guajajara |
| 4 | Rayka Guajajara |

Fonte: Elaboração da autora a partir de informações de Raymara Guajajara (2021)

Chegamos na comunidade por volta das treze (13h:00min) horas, do dia vinte e cinco (25) de setembro de 2021, a festa já iniciaria às dezessete (17h:00min) horas. Não conseguimos acompanhar os preparativos matinais do ritual, que seria o corte das carnes para o cozimento, a pintura das moças e a condução delas para o quarto que ficarão até o momento de saírem para a cantoria.

A comunidade começou a se reunir em frente à casa da cacique da aldeia, os cantores se organizaram em fila e começaram a cantoria por volta das dezessete horas e trinta minutos (17h:30min). Samara Guajajara nos contou que tem um canto que é para convidar as moças, o canto chama as moças que estão na tocaia para entrarem na cantoria. Assim que são chamadas as moças são trazidas por suas mães para a cantoria e entregues aos cantores que ficarão responsáveis por cada uma delas até o final do ritual.

A cantoria prosseguiu até cerca das vinte e uma (21:00) horas, quando as moças são colocadas no centro de uma grande roda de encerramento daquela parte da festa, para que elas possam voltar a tocaia para se prepararem para a saída que acontecerá às quatro (04:00) horas da manhã, do dia seguinte.

Após o encerramento da grande roda, as moças retornam para a *tocaiá* e os cantores e demais participantes permanecem no pátio, cantando e dançando até chegar a hora de começar a segunda parte do ritual. Enquanto os cantores estão cantando, a comunidade fica prestigiando,

alguns formam uma roda em frente os cantores e dançam em movimentos circulares, outros apenas observam toda a movimentação de longe.

Cada gênero possui uma maneira de dançar dentro da cultura *Tentehar*/Guajajara. As mulheres movimentam os pés e os joelhos de maneira sincrônica em movimentos para a frente e para trás, simulando um pequeno pulo, mas que não chega a sair do lugar. Mas que quando, dentro da roda, o movimento é similar, mas com um pé sempre na frente do outro. Já os homens, dançam batendo o pé direito no chão, seja quando parado, quando na roda. Ao observar essas particularidades sincrônicas de movimentos, que aos meus olhos não indígenas, representavam uma dança, tanto nos movimentos femininos, quanto nos movimentos masculinos, soube que os *Tentehar*/Guajajara chamam de “pulos”. Tanto que quando Jaidred Guajajara me convidou para entrar na roda que estava acontecendo, falou da seguinte maneira: “Vamos pular, Paula?” e eu fui e “pulei”.

Às quatro (04:00) horas da manhã, os cantores recomeçam a cantoria para a saída das moças na madrugada, agora elas estão vestidas em saias brancas, seus seios encobertos por plumas de gavião, a cabeça é ornamentada com uma indumentária de penas brancas e amarelas, longa e que cobre os olhos. As moças precisam ficar de cabeça e olhos baixos durante todo o ritual. Assim como na parte da tarde, as moças só são trazidas de dentro da tocaia pelas mães quando os cantores as chamam ao entoarem o canto de chamamento.

As meninas ficam de braços dados aos cantores, dançando até formar a roda de encerramento, essa roda é o momento que fecha todo o ciclo de proteção através da cantoria, e é também o momento em que o dia está amanhecendo e há a presença dos encantos da floresta, os espíritos ancestrais *Tentehar*/Guajajara.

Após o encerramento da cantoria, as moças se sentam nas esteiras, esse é o momento alto do ritual, pois é agora que as moças receberam dos seus avós os ensinamentos e a proteção, para que possam se tornar mulheres *Tentehar*/Guajajara protegidas dos males. Os avós, na língua *Tentehar*, são chamados de *tumui*, utilizam a *tona* para realizarem esse momento. Partes da *tona* moqueada são esfregadas nas articulações das meninas, nos braços e nas pernas. Em seguida, o *tumui* entrega o pedaço de carne para que a menina o coma, completando o rito de proteção. Após comer a carne, o ritual de proteção está finalizado e a moça poderá a partir daquele momento comer qualquer tipo de alimento.

Além da carne de caça moqueada que é preparada pelas meninas-moças no dia ritual, há também uma comida específica que é feita exclusivamente em *Festas de Moqueados*, é o

ma'e ho'o kwer puar, uma espécie de bolinho feito com farinha azeda e carne de cutia, segundo Raymara Guajajara:

Esse bolinho é feito com carne de cutia e a nossa tradicional farinha azeda. Ele é feito pra despachar de manhã depois que termina a festa, que a moça sai do resguardo, que passa a carne na moça, porque ela saiu de toda aquela ciência daquele resguardo, aí ele é servido para os convidados, os cantores, as cantoras e os demais convidados de honra que nós considera, que nem você que vieram daquela vez, entendeu?
(Raymara Guajajara, entrevista concedida via aplicativo de mensagens, fevereiro de 2022)

Encerrado o momento de proteção e orientação das moças, é hora da distribuição dos bolinhos e do moqueado para a comunidade presente na festa. Segundo Beatriz Guajajara, os bolinhos e o moqueado dos cantores e das cantoras é separado antes da distribuição para a comunidade começar, porque é justo que eles e elas ganhem o regalo, em retribuição aos seus esforços que duraram a noite inteira.

Figura 9: *Ma'e ho'o kwer puar*, bolo entregue aos cantores, as cantoras e aos convidados da *Festa de Moqueado*



Fonte: Autora, 2021

De acordo com dona Luzirene Guajajara, a distribuição dos bolinhos e do moqueado para comunidade é um momento de partilha e de agradecimentos por terem comparecido ao ritual.

Depois que os cantores e as velhinhas já comeram aí distribui pra comunidade, todo mundo que chegar pode comer, não é só os cantor. Porque ali participou, - oh, participei também da festa da menina moça

-, *todo mundo fica alegre, “Rapaz, também ganhei aquele bolinho, é assim.”* (Luzirene Guajajara, outubro de 2021).

Marcel Mauss (2015), nos possibilita compreender que o moqueado e os bolinhos podem ser interpretados com “mana”, e que a distribuição para a comunidade desses símbolos para a comunidade é a “dádiva”, a materialização da gratidão que a família das meninas moças expressa para a comunidade que veio acolher as novas mulheres *Tentehar*/Guajajara.

Após o encerramento da *Festa de Moqueado* da aldeia Chupé, no dia vinte e seis (26) de setembro, fomos visitar dona Maria Santana, na aldeia Lagoa Quieta. Dona Surama Guajajara nos recebeu em sua casa e nos ofereceu café da manhã, e dona Maria Santana Guajajara nos presenteou com dois colares, que nos foram entregues por seu genro, o Sr. Luís Carlos Guajajara, cursista da LIEBI.

Conversamos com a anciã da aldeia por alguns minutos, e logo recebemos o convite para participarmos da *Festa dos Rapazes* e a *Festa de Moqueado*, que aconteceria na aldeia Lagoa Quieta, essa festa teria Lídia Guajajara como dona, filha de Érica Guajajara, uma das interlocutoras desta pesquisa. Mediante tal convite, nossa recusa seria entendida como total descaso e poderia provocar alguma rusga na relação com a comunidade. Então, aceitamos o convite, e o sentimento que me ocorreu na ocasião foi do tamanho da responsabilidade mediante tal convite. A anciã da comunidade nos convidou em pessoa, logo após nos presentear. Estávamos diante de um momento ímpar para a construção da relação de pesquisa, a comunidade estava nos chamando.

Então, conforme o combinado com a comunidade, de quatorze (14) a dezessete (17) de outubro estivemos novamente na Terra indígena Araribóia para prestigiar a realização da primeira *Festa dos Rapazes* que estava sendo realizada na aldeia Lagoa Quieta, e a *Festa de Moqueado*, que aconteceria no dia seguinte.

A *Festa dos Rapazes* é um ritual de passagem que representa a mudança do menino *Tentehar*/Guajajara para o rapaz *Tentehar*/Guajajara, sua apresentação para a sociedade *Tentehar*/Guajajara, e sua preparação para o casamento. Quinze rapazes participaram do ritual, todos residentes na aldeia Lagoa Quieta, tendo como o rei da festa o neto de Cíntia Guajajara. A festa dos rapazes poderá ser analisada em um outro trabalho, por isso, não me aprofundarei sobre esse ritual neste trabalho, que visa analisar a *Festa da Menina Moça*. A *Festa de*

Moqueado teve início no dia dezesseis (16) de outubro, com a participação de seis moças da aldeia Lagoa Quieta, conforme mostra o quadro abaixo:

Quadro 5: Nomes das moças que participaram da *Festa da Menina Moça*, Lagoa Quieta ano 2021.

| RELAÇÃO DAS INICIADAS NA FESTA DA MENINA MOÇA NA ALDEIA LAGOA QUIETA – OUTUBRO 2021 | |
|---|-------------------------------|
| ORDEM | NOME |
| 1 | Lidia Kuzà Mair Guajajara |
| 2 | Satna Maria Hamyete Guajajara |
| 3 | Lívia Kinimor Guajajara |
| 4 | Mirian Guajajara |
| 5 | Kyara Guajajara |
| 6 | Arlete Guajajara |

Fonte: Elaboração da autora a partir de informações de Érica Guajajara (2021)

Naquela ocasião, pude acompanhar o momento em que as meninas são preparadas para cozinhar o moqueado; a construção da tocaia, que na aldeia Lagoa Quieta, é feita com palhas de palmeira de coco babaçu e fica localizada no pátio da aldeia.

Segundo Turner (2005), os ritos de passagem são condutas repetitivas, sistemáticas que organizam a vida social nos grupos sociais. Turner opera com duas categorias que ajudam a compreender o sentido dos ritos de passagem, a saber: a *communitas*, que consiste no grupo em que o/a neófito está inserido, que é considerado um grupo composto por indivíduos socialmente iguais ao seu status que será alcançado após o ritual de passagem. E a categoria *liminaridade*, que compreende o processo onde o/a indivíduo deixou seu status original, nesse caso, deixou a infância, mas ainda não é adulto. Para Turner, esse interstício entre a infância e a idade adulta representa a *liminaridade*, ou o processo *liminar*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação pretende analisar o ritual da *Festa da Menina Moça tentehar/guajajara* como uma forma de resistência do grupo, para realizar este objetivo eu construí no capítulo 1, uma análise da minha inserção no âmbito do curso de Licenciatura para a Educação Básica Indígena – LIEBI e as redefinições sucessivas na construção do objeto de estudo, busquei descrever a inserção na pesquisa a partir das dificuldades de ser “monitora” e como se deu a passagem para “pesquisadora” durante o trabalho de campo, na tentativa de desconstruir junto as interlocutoras deste trabalho as percepções construídas enquanto executei o trabalho de monitoria na T.I. Araribóia.

As primeiras percepções dos conflitos só foram possíveis de perceber em setembro de 2019, durante o primeiro trabalho de campo realizado como pesquisadora já vinculada ao PPGCSPA/UEMA, na primeira *Festa de Moqueado* que fui convidada a participar, naquela ocasião já não era mais a “monitora”, mas a pesquisadora que havia construído uma relação de confiança com o grupo, o que culminou com o convite para participar do ritual.

Em 2020 o mundo foi assolado pela pandemia do Coronavírus, agente causador da doença chamada Covid-19, que provocou o isolamento da população mundial até que a vacina fosse desenvolvida em caráter de urgência. Em meio a todo esse cenário apocalíptico não foi possível continuar a pesquisa de campo em meio a pandemia, depois do momento de maior medo, angústia e perdas em escala mundial, aos poucos foi possível estabelecer uma rotina com novos hábitos e formas de interação social, a internet possibilitou essa conexão.

Impossibilitado meu acesso à aldeia, as entrevistas passaram a ser realizadas por meio aplicativo de mensagens instantâneas, o WhatsApp, a partir daí retomamos o diálogo e foi possível dar seguimento a esta pesquisa. Após a vacinação, já com a segunda dose, fui convidada em 2021, a participar de outra *Festa de Moqueado* que seria realizada em setembro daquele ano na aldeia Chupé. Durante a estadia na aldeia Chupé, fui convidada a participar da *Festa dos Rapazes* e de outra de *Festa de Moqueado* que seria realizada na aldeia Lagoa Quieta no mês seguinte, outubro de 2021, momento que inaugura a retomada do trabalho de campo para dar continuidade a esta pesquisa.

A possibilidade de enxergar os conflitos existente na T. I. Araribóia oportunizou a construção do capítulo 2 desta dissertação. Onde problematizo acerca das invasões sofridas pelo grupo dentro de seu território étnico, trazendo para o debate categorias acionadas pelos agentes sociais como “invasão” “mestiço”, “puro”. Tais categorias possibilitaram questionar a imposição do Estado dentro do território e a omissão das instituições indigenistas que atuam

dentro do étnico de forma omissa diante dos atentados e crimes sofridos pelos tentehar/guajajara do território demarcado desde de a década de 90.

Já no capítulo 3, analiso o ritual da *Festa de Menina Moça Tentehar/Guajajara* como um elemento étnico de resistência e afirmação identitária do grupo. A dimensão política deste ritual possibilita compreender a luta pelo território étnico, a partir dos elementos acionados pelo grupo durante a realização da festa. Os conflitos internos gerados acerca da identidade ou pertencimento ao grupo daquelas que estão participando do ritual.

A participação no ritual, a realização do ritual e a participação da comunidade no ritual são elementos que possibilitam compreender como se constrói a resistência do povo *tentehar/guajajara*.

Este trabalho não tem pretensão de esgotar todas as possibilidades de análise acerca da resistência, etnicidade e afirmação identitário dos tentehar/guajajara, mas objetivou compreender os principais elementos de intrusão do Estado e da sociedade ocidental nas comunidades indígenas, desrespeitando o modo de viver das comunidades indígenas na tentativa de construir uma homogeneidade social que “fagocita” as diferenças e constrói a ditadura da igualdade.

Os conflitos territoriais entre os povos indígenas e o Estado existe desde a colonização, antes mesmo que a sociedade brasileira fosse construída e passasse a ser considerada uma sociedade nacional. Este é um problema social que alcança proporções graves, atingindo diretamente a existência dos povos indígenas que sofrem ataques de diversas ordens, desde a ordem jurídica, no que refere a implantação do Marco Temporal que está em andamento no congresso, até a ordem física e reprodutiva dos povos da floresta, impedindo-o de usufruir livremente de seus territórios tradicionalmente ocupados.

Mesmo com a homologação da Constituição Federal Brasileira de 1988, conhecida e reconhecida como Constituição Cidadã em 1988, os conflitos entre o Estado brasileiro representado pela FUNAI, não cessaram, há uma intensa incidência de *invasões* aos territórios indígenas. A Terra Indígena Araribóia é alvo de invasões mesmo sendo uma área reconhecida por lei como território indígena, ocupada pelo povo *Tentehar/Guajajara* desde a década de 90.

A pilhagem de madeira, para o contrabando tem provocado conflitos intensos que culminam em mortes de lideranças indígenas que como vimos neste trabalho, foram obrigadas a se organizarem para combater as invasões aos seus territórios, nesse caso, temos o exemplo do grupo “Guardiões da Floresta” que atua de maneira autônoma no combate aos crimes

ambientais cometidos pelos não indígenas que insistem em invadir as terras indígenas constantemente.

A caça predatória também é um fator de grande preocupação entre os *Tentehar*/Guajajara posto que essa prática pode levar alguns animais a extinção, o que compromete a realização dos ritos de passagem desses grupo étnico. Uma vez que elementos essenciais dos ritos de passagem do povo *tentehar*/guajajara, dentre eles cito a *Festa da Menina Moça*, que tem como uma de suas etapas de realização a *caçada*, é através dessa etapa que se definem outras etapas como por exemplo a *Festa de Moqueado*, que é o último momento da *Festa de Menina Moça*.

Os *Tentehar*/Guajajara resistem aos processos de assimilação desenvolvidos pelo Estado a partir das suas instituições, nesse caso, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) atua de maneira singular para que este fim seja alcançado. Tal atuação se faz eficaz ao passo que dentro dos grupos indígenas é plantado uma semente de “purismo” étnicos entre os grupos étnicos.

Esta é uma pesquisa, como a grande maioria das pesquisas qualitativas, não tem um fim com a construção desta dissertação, posto que o campo empírico se encontra em constante dinamicidade o que possibilitará a construção de outras compreensões acerca de problemas sociais que tem grande e graves incidências dentro destas relações.

Esta pesquisa possibilitou reflexões acerca da resistência do povo *tentehar*/guajajara, compreendendo seus processos de luta persistentes que são travados contra as *invasões* perpetradas pelos não indígenas madeireiros, caçadores e fazendeiros. Que ameaçam os modos de vida desse grupo étnico que depende de seu território para garantir sua existência enquanto povo etnicamente diferenciado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; MELO, Eriki Aleixo de. **Pandemia e Território**. São Luís: UEMA Edições/ PNCSEA, 2020.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS: processos de territorialização e movimentos sociais**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, V. 6, N. 1 / MAIO, 2004. p. 9-32.

_____. **CARAJÁS: a guerra dos mapas**. CPT – Seminário Consulta Org. Francisco Gonçalves da Conceição 1 Ed. São Luís, maio 1995.

_____. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ANDRADE, M; LINHARES, L. F do R.; MARTINS, C. C.; SANTOS, J. M. M. A extração e a comercialização do jaborandi no Maranhão. In: **Carajás: Desenvolvimento ou Destruição? Relatórios de pesquisa**. Belém-PA: CPT-Seminário de Consulta, 1995.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução: Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALANDIER, Georges. **A noção de situação colonial**. Tradução: Nicolas Nyimi Campanário. Cadernos de Campo, nº 03, 1993.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BENEDICT, Anderson. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. In: **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução Denise Bottman – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: **Desvendando Mascaras Sociais**. Rio de Janeiro – RJ: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1975.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBORENDON, Jean-Claude e PASSERON, Jean-Claude. **Ofício do Sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. 8 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Tradução de Reynaldo Bairão. 7 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução Mariza Corrêa. 11 ed. Campinas – SP: Papyrus, 2011.

_____. Compreender. In: **A miséria do mundo**. 9 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

_____. “Curso de 18 de janeiro de 1990 a Curso de 8 de fevereiro de 1990” In: **Sobre o Estado**. Cursos no Collège de France (1989-1992). São Paulo: Companhia das Letras, 2014. P. 29-105.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. 34 ed. Brasília, DF: Edições Câmara, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. 3 Ed. São Paulo, Pioneira, 1981.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Os índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: **Émile Durkheim**. Org. José Alberto Rodrigues. 9 ed. São Paulo: Ática, 2000

EVANS-PRITCHARD. E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Trad. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FARIAS, Luís de Castro. **Antropologia: duas ciências**. CNPq/MAST: Rio de Janeiro, 2006.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **“Ser afetado” de Jeanne Favret-Saada**. Trad. Paula Sirqueira. Revisão Tânia Stolze Lima. Cadernos de Campo nº 3: 155-161, 2005.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências**. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GALVÃO, Eduardo. **Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil**. In: Revista de Antropologia, vol. 5, nº 1, São Paulo: USP, 1957.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá: Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LCT, 2014.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Tradução: Mariano Ferreira. Apresentação: Roberto da Matta. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.** Revista de Antropologia, vol. 46 n° 2, São Paulo: USP, 2003. <https://www.scielo.br/j/ra/a/ZbLf7Zpb9rXF7bqnd56GPd/?format=pdf&lang=pt>

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história do Brasil: o povo Tenetehara em busca da liberdade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Os índios e o Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

<https://www.embrapa.br/mandioca-e-fruticultura/cultivos/mandioca> Acessado em 29/03/2021.

<https://cimi.org.br/2019/12/indigena-assassinado-no-maranhao-e-o-4o-guajajara-morto-de-forma-violenta-em-menos-de-dois-meses/> Acessado em 26/02/2020.

<https://oglobo.globo.com/brasil/indigena-morto-no-maranhao-o-4-da-etnia-guajajara-ser-assassinado-na-regiao-em-um-mes-meio-24136632> Acessado em 26/02/2020.

<https://outraspalavras.net/outrasmidias/como-surgiram-os-guardioes-da-floresta/>. Acessado em 12/03/2020.

<https://cimi.org.br/2019/11/responsabilizamos-o-estado-e-o-governo-federal-pelo-assassinato-de-paulo-paulino-guajajara/> Acessado em 13/12/2021.

<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3600> Acessado em 13/12/2021.

<https://www.wikiaves.com.br/wiki/inhambu-chororo> Acessado em 20/02/2022.

<https://butantan.gov.br/covid/butantan-tira-duvida/tira-duvida-noticias/qual-a-diferenca-entre-sars-cov-2-e-covid-19-prevalencia-e-incidencia-sao-a-mesma-coisa-e-mortalidade-e-letalidade#:~:text=SARS%2DCoV%2D2%3A%20v%C3%ADrus,%2C%20como%20%2E2%80%9Cnovo%20coronav%C3%ADrus%E2%80%9D>. Acessado em 09/03/2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia da Letras, 2019.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia.** 1 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia.** Prefácio de Sir James George Frazer. Traduções de Anton e Lígia Aparecida Cardierri Mendonça; revisão de Eunice Ribeiro Durham. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARTINS, Cynthia. **Atos de Estado e conflitos sociais na Amazônia.** LASA, 2020.

MARTINS, Cynthia Carvalho *et al.* A extração e a comercialização do jaborandi no Maranhão. In: **Carajás: desenvolvimento ou destruição?** 1 ed. São Luís: Estação Gráfica, 1995.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. 2 ed. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

NUNES, Patrícia Maria Portela; MARTINS, Cynthia Carvalho. ASSOCIATIVISMOS E (DES)MOBILIZAÇÃO: as formas organizativas face à dinâmica dos atos de Estado. In: **Nova cartografia social dos conflitos por território no Brasil Central**. Org: Helciane de Fátima Abreu Araújo e Alfredo Wagner Berno de Almeida. 1 ed. Manaus: UEA Edições / PNCSA, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: UEA edições, 2015.

_____. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de; OLIVEIRA, A. C. A.; FOLHES, R. T.; PINTO, R. T. **Políticas Indigenistas, Desenvolvimento e Territorialidades Indígenas no Brasil Atual**. Revista de Políticas Públicas da UFMA, v. 24, p. 577-778, 2020.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. **Projeto Carajás, Práticas Indigenistas e Povos Indígenas no Maranhão**. Revista Antropológicas, Recife (PE), v. 15 (2), n.01, p. 135-169, 2005.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SAID, Edward. **Cultura e resistência**. Tradução: Barbara Duarte. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____. **O orientalismo como uma invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos**. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SILVA, Elson Gomes da. **Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico da Terra Indígena Pindaré**. 2018. 105f. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2018.

SIMMEL, G. A natureza sociológica do conflito. In: Morais Filho, Evaristo (org.) **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

TURNER, Victor W. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005

_____. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Cmpi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

UEMA - Universidade Estadual do Maranhão. **Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena**. São Luís: UEMA, 2016.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**: Uma cultura em Transição / Charles Wagley; Eduardo Galvão. Editora Min da Educ e Cultura. 1961.

ZANNONI, Claudio. Rituais Indígenas Brasileiros: In: **Rituais de Iniciação entre os Tenetehara**. Coordenação das pesquisas. Silva M. S. Carvalho. Autores Claudio Zannoni ... [et al]. Ed. CPA Ltda. São Paulo – 1999.

APÊNDICE A - FOTOGRAFIAS

Figura 10: Turma Tupi II do Curso de Licenciatura Intercultural para a Educação Básica Indígena (LIEBI)



Fonte: LIDA, 2016

Figura 11: Aldeia Chupé



Fonte: Autora, 2021

Figura 13: Aldeia Lagoa Quieta



Fonte: Autora, 2021

Figura 12: Momento de cozimento do *moqueado*

Fonte: Autora, 2021

Figura 14: *Meninas moças* preparando o moqueado para a *Festa de Moqueado*



Fonte: Autora, 2021

Figura 15: *Menina Moça* na *tocaia*



Fonte: Autora, 2021

Figura 16: Meninas Moças sem ornamentadas para irem ao encontro dos cantores



Fonte: Autora, 2021

Figura 17: Cantores, cantoras e a comunidade iniciando a cantoria



Fonte: Autora, 2021

Figura 18: *Meninas Moças pulando* durante a cantoria junto aos cantores



Fonte: Autora, 2021

Figura 19: *Meninas Moças pulando sozinhas* antes de se recolherem na tocaia



Fonte: Autora, 2021

Figura 20: Meninas Moças indo ao encontro dos cantores durante a madrugada



Fonte: Autora, 2021

Figura 21: *Meninas Moças pulando* ao amanhecer junto aos cantores



Fonte: Autora, 2021

Figura 22: Meninas Moças pulando sozinhas antes do início da roda grande



Fonte: Autora, 2021

Figura 23: "Roda grande" encerramento da cantoria



Fonte: Autora, 2021

Figura 24: Momento que as *moças* saem do *resguardo* quando a carne da *tona* é passada em suas articulações



Fonte: Autora, 2021

Figura 25: Momento de distribuir os *ma'e ho'o kwer puar* e o *moqueado* para os cantores, as cantoras e os/as convidados e convidadas da festa.



Fonte: Autora, 2021

Figura 26: Cintia Guajajara liderança indígena da Terra Indígena Araribóia e a pesquisadora



Fonte: Autora, 2019

Figura 27: Sonia Bone Guajajara liderança indígena da Terra Indígena Araribóia reconhecida nacionalmente e a pesquisadora



Fonte: Autora, 2021