

Posicionamentos Cósmicos Múltiplos e Insultos Coloniais: os etnônimos Guajajara, Tembé e Tenetehara

Rodrigo Gomes Lobo¹

¹Pesquisador Independente, Rio Claro, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Os etnônimos *Tembé*, *Tenetehara* e *Guajajara* foram mobilizados de distintas maneiras durante os últimos séculos, o que torna essas variações interessantes para pensarmos esses designativos como posicionadores cosmológicos. Por meio desses múltiplos posicionamentos cósmicos assumidos por coletivos indígenas e priorizando o grupo que atualmente se nomeia como Tembé, Tenetehara ou Tembé-Tenetehara (e de forma mais recente Y'riwara) a depender das forças cosmopolíticas em jogo, este artigo pretende abordar os modos de "etno-nomear" demonstrando as variações possíveis tanto no passado quanto dentro dos dilemas contemporâneos envolvidos em contexto pós-demarcação.

Palavras-chave: Tembé; Tenetehara; Guajajara; Etnônimo; Demarcação de território.

Multiple Cosmic Positions and Colonial Insults: the ethnonyms Guajajara, Tembé and Tenetehara

Abstract

The ethnonyms Tembé, Tenetehara and Guajajara have been mobilized in different ways over the last few centuries, which makes these variations interesting for thinking about these designations as cosmological positionings. Through these different cosmic positions assumed by indigenous collectives, and prioritizing the group that currently calls itself Tembé, Tenetehara or Tembé-Tenetehara (and more recently Y'riwara) depending on the cosmopolitical forces at play, this article aims to approach the ways of ethno-naming to show the possible variations both in the past and within the contemporary dilemmas involved in the post-demarcation context.

Keywords: Tembé; Tenetehara; Guajajara; Ethnonym; Territory demarcation.

Recebido em: 08/05/2024
Aceito em: 25/11/2024



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução

Uma das primeiras preocupações como pesquisador em interlocução com grupos indígenas para a construção conjunta de algum tipo de conhecimento é entender como designar esses grupos de maneira respeitosa. Vários etnônimos da bibliografia etnológica foram construídos a partir de exônimos imputados por inimigos ameríndios (muitos deles insultos)¹ ou por agentes coloniais com classificações motivadas por atributos sem qualquer relação endógena com os nativos, o que levanta questões sobre a legitimidade de nomear coletivos sem conhecer os critérios de gregariedade atuantes no universo dessas socialidades indígenas. As complicações podem ser de diversas ordens, como aponta um interessante e fundamental dossiê (Sáez; Campelo, 2016) que aborda a temática da etnonímia sob vários ângulos e enfoques. Neste artigo, tratarei fundamentalmente sobre as dúvidas que tive durante o trabalho de campo sobre a utilização do termo *Tembé*² como etnônimo em comparação com outros dois termos, *Tenetehara* e *Guajajara*, que também designam alguns dos grupos ameríndios que vivem nos rios da bacia do Pindaré, Gurupi e Guamá.

Os etnônimos *Tembé*, *Tenetehara* e *Guajajara* foram mobilizados de distintas maneiras durante os últimos séculos, o que torna essas variações interessantes para pensar esses designativos como pronomes cosmológicos. Os ameríndios não possuem palavras para se autodesignarem como coletividade identitária nos moldes exigidos pelo Estado-Nação brasileiro, a rigor. O pronome tupi *Awá*, significando *pessoa* ou *gente* é o mais próximo correlato que podemos encontrar: uma proximidade ilusória como aponta a reflexão perspectivista sobre os pronomes cosmológicos que considera os nomes étnicos como uma “[...] coagulação [...]”, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). Os etnônimos, segundo as premissas do multinaturalismo panameríndio, agem como uma função pronominal e não como um nome próprio. Trata-se de uma posicionalidade no cosmos: ao se autodesignar como *humanos verdadeiros* ou *humanos legítimos*, um coletivo ameríndio está mobilizando uma relação contrastiva com outros seres do cosmos que também são humanos quando, por exemplo, se despem (de maneira análoga a uma roupa) de seus corpos animais (Lima, 1996).

Ao observar essas variações, foi possível extrair uma lógica de transições entre diversas posições no cosmos. Em resumo, significa fazer essas “*coagulações*”, que são os etnônimos,

¹ “Assim, por exemplo, boa parte desses etnônimos são termos derrogatórios, às vezes violentamente derrogatórios: ‘povo bosta’, ‘povo vampiro’, ‘povo de ladrões’. Isso ocorre igualmente com outro tipo de etnônimos: bem sabemos que Kayapó, por dar um exemplo, não é um termo kayapó, mas um termo tupi que designa um tipo de macaco” (Sáez, 2013, p. 7).

² O uso do efeito de fonte *italico* na grafia dos etnônimos neste artigo fará referência ao etnônimo como vocábulo linguístico, palavra ou termo pertencente a um léxico. Quando o etnônimo for usado em referência a um coletivo cosmopolítico, não haverá efeito de fonte. Essa estratégia tenta contemplar a proposta de Sáez (2013, p. 9), na medida em que “[...] os etnônimos não nos servem para ordenar a descrição, mas fornecem muitas pistas sobre o modo em que os nativos praticam a sua socialidade”.

circularem por um cosmo composto de múltiplos pontos de vista, em que a polissemia dos nomes implica polissituar-se perante alteridades. O texto pretende abordar as transições cósmicas que os grupos indígenas da bacia dos rios Pindaré, Gurupi e Guamá realizam por meio das suas múltiplas e variadas formas de se apresentarem enquanto compõem um todo gregário para os outros que assim desejam que o façam, conforme mostram as possibilidades mito-ontológicas endógenas de conformar agregações elicitadas por alteridades: ameríndios e não ameríndios, mortos e vivos, animais e demiurgo.

Mesmo no ápice do seu descrédito como entidades sociológicas, os etnônimos têm sido reivindicados muitas vezes como portadores de algum tipo de informação valiosa, sobretudo de tipo histórico. Eles permitem reconstruir fragmentos da trama do contato, mostrando quem, em cada caso, atuou como descritor ou nominador dos outros; dão também pistas interessantes sobre as relações entre as etnias. Sua relação mais ou menos imediata, suas relações de parentesco, ou hostilidade; o registro jocoso em que eventualmente aparecem, referindo-se a detalhes peculiares do seu modo de alimentação, sua aparência ou seus costumes em geral. [...] Em resumo, numa história na qual com frequência não temos mais do que nomes, é inevitável que estes carreguem uma informação valiosa, por si mesma ou na falta de outra (Sáez, 2013, p. 9).

Por meio desses diferentes posicionamentos cósmicos assumidos por coletivos ameríndios a depender das forças cosmopolíticas (Stengers, 2018) em jogo, este artigo pretende abordar os modos de “etno-nomear” de maneira a demonstrar as posições cósmicas possíveis tanto no passado quanto dentro dos dilemas contemporâneos envolvidos em contexto pós-demarcação. As variações dos nomes étnicos revelam distintas posições ou transformações cosmológicas, “[trata-se], em poucas palavras, de ensaiar descrições radicadas nos sujeitos, e nas redes de relações que ensaiam cada vez que aplicam uma pauta de denominação nova” (Sáez, 2013, p. 15). O enfoque priorizará o coletivo no qual realizei o trabalho de campo durante a pesquisa do meu doutorado, o grupo que atualmente se nomeia como *Tembé*, *Tenetehara* ou *Tembé-Tenetehara* (e de forma mais recente *Y'riwara*). Opto por utilizar como minha própria coagulação etnonímica a forma de nomeação hifenizada (*Tembé-Tenetehara*). A oscilação entre os dois termos hifenizados é interessante dentro da análise, pois tenta contemplar as tensões que esses termos carregam dentro do coletivo com o qual convivi entre 2012 e 2016 em temporadas para trabalho de campo e para consultoria em projeto de diagnóstico ambiental e etnozoneamento para gestão territorial da Terra Indígena do Alto Rio Guamá. Tive a oportunidade de conhecer um grande número de aldeias, participar da Festa do Moqueado (em 2012, na aldeia Tekohaw) e da Festa do Mingau (em 2014, na aldeia Cajueiro), além de colaborar com ocupações de protesto em prédios públicos na cidade de Belém em 2013. Portanto, a descrição das redes de relações será radicada nos *Tembé-Tenetehara*, uma hifenização atravessada por uma sociopolarização tensional em que os termos *Tembé* e *Tenetehara* comparecem disputando o uso respeitoso como menção representativa para se referir a toda a coletividade, a depender da situação que se enfrenta.

2 Guajajara: donos do cocar

Considera-se o ano de 1614 como marco do primeiro relato de encontro de grupos de matriz europeia com algumas das populações humanas que possuem ligação histórica com os atuais tupis que aqui serão abordados. Nesses primeiros registros, os grupos indígenas são identificados como “*grande nação*” do rio Pindaré, conforme relato das tropas do Senhor Du Prat e do Senhor de Pizieux ao frade capuchinho Claude d’Abbeville (1874 [1614], p. 447 e 454) e ao seu colega de missão Yves d’Evreux (2007 [1615], p. 70). O encontro com enviados da expedição francesa é considerado a primeira conexão entre povos de matriz europeia e os indígenas que nesse momento primordial foram etno-nomeados como “*pinarienses*”, algo como um adjetivo pátrio para os habitantes do rio Pindaré, nome de batismo que não se consolida na bibliografia posterior, constando mais como aporte de indicação geográfica imputado por estrangeiros do que como autodesignativo.

É na obra de Metraux (1928, p. 20-21) que se efetiva a ligação entre os “*pinarienses*” e os etnônimos *Guajajára*, *Gojajára*, *Uayáyá*. Nos relatos escritos até o século XIX, o termo que aparece com mais frequência é o etnônimo *Guajajara* (e suas variantes *Gojajára* e *Uayáyá*). Esse termo funcionou como um nome coletivo para os indígenas nesses três séculos de contato com potências colonializantes, mobilizando aspectos da mito-ontologia dos indígenas que viviam no Pindaré ao serem identificados e, simultaneamente, perceberem que assim eram designados como coletivo.

O termo *Guajajara*, “[...] uma palavra que os próprios Tenetehara interpretam como ‘dono do cocar’ – (wazay – cocar; zara – dono) [...]” (Gomes, 2002 [1977], p. 49), é traduzido por Boudin (1978, p. 288) como “wazay-zar=dono de enfeites de penas, índios Gwajajára”. O termo *Guajajara*, “portador do cocar”, remete, dentro das cosmologias tupis da região aos entes pajés-demiúrgicos conhecidos como “*karuwara*” (termo tenetehara) ou “*karawara*” (conforme os Awá-Guajá), ou ainda “*caruana*” na versão dos não indígenas ribeirinhos que praticam a encantaria na região bragantina paraense. No tupi kaapor, o termo para essa classe de seres é “*Maír*”, cuja sonoridade é próxima da palavra que alguns grupos indígenas reservam para o karuwara protagonista de diversas narrativas, “*Maíra*”. Os Kaapor também nomeiam esse ser poderoso e demiúrgico maior como “*Ara-Yar*”, concebido por eles como uma arara gigante: as penas de arara são fundamentais para a fabricação dos cocares. Foram os karuwara que ensinaram os artefatos rituais aos humanos, segundo a versão mítica tembé-tenetehara aqui priorizada, por isso são conhecidos como “*donos do cocar*”, artefato plumário ceremonial por excelência.

Uma vez, um grande grupo de Tembé se dirigiu para a terra dos Karuwara apenas para aí aprender a cantar, e teve de voltar no meio do caminho sem nada ter conseguido; então apareceu um Karuwara para ensinar aos Tembé a cantar, que naquele tempo eles não sabiam. Pintado, enfeitado com penas, chocalho e cetro (Araruwaia) ele subiu ao mais alto galho de um pau-d’arco da aldeia e começou a cantar. Os Tembé derrubaram a floresta à volta do pau-d’arco, limparam o lugar e se reuniram todos embaixo da árvore para aprender o canto. Finalmente o Karuwara subiu novamente para o céu. Antes, porém, deixou cair na terra seus enfeites. Os Tembé pegaram-nos tomando-os por modelo dos enfeites de dança que ainda hoje usam (Nimuendaju, 1951 [1915], p. 182).

A importância dos adornos rituais é evidenciada durante os festejos, quando colares, maracás, braçadeiras e cocares ficam expostos e pendurados decorativamente na ramada,

o local onde ocorrem os ritos (uma estrutura com pilares de madeira que sustentam um teto feito de folhas de palmeiras). Um dos momentos que encerram a Festa do Moqueado (“*wira'u-haw*”), ritual de iniciação à vida adulta por meio da maturação dos corpos, é a cantoria que acompanha a dinâmica performática conhecida como “rabo-de-arraia”. Com os participantes postados em fila com os braços enganchados pelos cotovelos, o pajé condutor do ritual pergunta aos jovens adultos que estão passando pela transição ritual qual ornamento servirá de mote para o cântico que será entoad logo em seguida. Durante a execução do canto, cujos versos poderão mencionar o colar, o maracá, ou o “capacet” (forma como também é chamado o cocar), a fila vai se deslocando bruscamente em várias voltas e reviravoltas, testando a união do conjunto, exigindo força para que os cotovelos não se soltem desarranjando a composição e gerando euforia e descontração.

O “*dono do cocar*” também faz referência a uma posição de prestígio dentro dos rituais: o “dono” da festa, o anfitrião que recebe convidados de fora para os festejos em que os cocares são utilizados. O “dono” da festa é uma posição geralmente ocupada por uma família que arca com os maiores dispêndios de um encontro dessa magnitude (expedições de caça, busca de entrecasca de tawary para os cigarros, etc.). O “dono” da festa também mobiliza para o ritual os pajés que detêm os saberes xamânicos (cantos de invocação, capacidade de controle dos entes invisíveis, danças, etc.) legados pelos kuruwara. Portando, adornados com os artefatos míticos, os “donos” da festa demonstram proximidade com esses entes encantados que, invisíveis, exceto para os pajés, estão presentes nos rituais.

No contexto das festividades cultuais, a posição de “dono” assumida por um grupo indígena (família, aldeia ou etnia) relega os outros grupos ao posto de dependência, daqueles que são convidados, atraídos para participar dos festejos. A dupla vinculação conceitual Dono-Xerimbabo (Fausto, 2008), vislumbrando uma relação de maestria que implica domínio sem necessariamente ser reduzida à pura dominação, ao puro controle (afinal, as demandas dos xerimbabos são exigentes), tem um rendimento interessante nesse caso³. Os convidados devem aprender com o anfitrião como se faz uma boa festa e, por sua vez, posicionados cosmicamente como xerimbabos exigentes, devem eliciar o cuidado dos anfitriões, reparar rigorosamente cada mínimo detalhe que os possa incomodar a ponto de saírem reclamando após a cerimônia. Os rituais funcionam como uma dobradiça entre as relações intracoletivas e as relações com os Outros, incluso não indígenas, tal qual ocorre em outros contextos de intercâmbio ceremonial entre aldeias distantes, como o famoso Quarup (Guerreiro, 2015)⁴.

Nesse sentido, o termo *Guajajara* está ligado ao sentimento de encontro coletivo e às premissas rituais de congregação. As concepções de “festa”, “festejo” ou “brincadeira”, (esta última usada de maneira despojada, mas rigorosa pelos Tembé-Tenetehara: “*Falamos brincadeira, mas é sério*”), mobilizam afetos que, por efeito de equívocidade (Viveiros de Castro, 2004), revelam a socialidade mais intensa e extensa surgindo como uma função dos rituais, que invariavelmente incluem a comensalidade e a degustação conjunta de uma

³ “Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado” (Fausto, 2008, p. 333).

⁴ “Com a ampliação da escala dos rituais e a inclusão dos brancos, questões da política local e regional se tornam mais explícitas, evidenciando como a objetivação dos rituais oferece a chefes e a aldeias a possibilidade de reiterarem ou reverterem relações hierárquicas ligadas à posição de dono” (Guerreiro, 2015, p. 391).

iguaria. Ao se entenderem, por estímulo exterior, como um conjunto gregário, os nativos compreendem-se festejando.

3 Awá-Guajá nomeados como *Guajajara*

No início do século XX, a situação mudou em decorrência dos contatos com os não indígenas e da chegada dos Awá-Guajá na região. Para entender essa nova dinâmica dos nomes, devemos acompanhar os novos usos mobilizados pelos indígenas do Pindaré quando se aciona o termo *Guajajara*: nessa época o etnônimo começa a ser utilizado para nomear outros grupos indígenas de maneira a demonstrar certa tensão nessas relações.

O termo *Guajajara* ficou, mas os Tenetehara só falam de si mesmos como *Guajajara* em conversa com brasileiros. Na verdade, aplicam esse designativo aos índios Guajá, um de seus vizinhos tupi, caçadores-coletores sem agricultura, a quem consideram às vezes terem sido Tenetehara no passado, ou, mais freqüentemente, que os Tenetehara teriam sido como eles no passado (Gomes, 2002 [1977], p. 49).

“No passado”: é plausível encarar essa expressão como correlata ou atrelada à ideia de um tempo mítico, à ideia de uma outra temporalidade demarcada com os inícios demiúrgicos da criação do mundo. Não se trata aqui somente de sucessão temporal linear, mas de outra condição qualitativa do cosmos, na qual homens e animais podem se comunicar, por exemplo. Uma condição qualitativa mítica, conceituada por Lima (1996) como tempo bilinear múltiplo, que ainda pode voltar a ocorrer, com a devida preparação xamânica ou caso um caçador solitário se encontre na mata com entes aparentemente humanos, mas que se revelam como outra coisa.

Com chegada dos Awá-Guajá na região das bacias dos rios Pindaré e Gurupi no século XIX, as relações cósmicas são reformuladas entre os grupos indígenas. A mudança no uso dos etnônimos reflete essa alteração nas posições segundo os preceitos mito-ontológicos indígenas. Os Guajajara no século XX designavam com o termo *Guajajara* os indígenas que hoje conhecemos com o nome *Awá-Guajá*, que, fugindo do avanço e da perseguição dos não indígenas, vão subitamente aparecer nas florestas do Pindaré. Uma aparição que movimentará a especulação mitofilosófica dos grupos que viviam na região. Um ponto interessante é o fato de os Guajá serem designados no dicionário de Boudin (1978) como um grupo indígena de existência duvidosa, como podemos acompanhar na definição da palavra “*Waza*”:

Índios Guajá, cuja existência parece mítica: está relacionada na crença categórica do “*jettatore*” em relação às doenças e à morte, pelas quais os Guajá ficam sempre responsabilizados, sobretudo pelos Urubus[-Kaapor]. Deste modo, qualquer “dívida de sangue” em nome da qual o Urubu mata alguém (seja quem for), é dirigida contra o Guajá, e não contra a vítima objetiva (etimologia: *uwayá*=adversário, inimigo, contrário) (Boudin, 1978, p. 288)⁵.

⁵ Vemos um reforço dessa reflexão na palavra “*uwaza*”: “[...] oponente, adversário, inimigo, bode emissário dos Urubus, índios Guajá cuja existência parece mítica” (Boudin, 1978, p. 285). Ribeiro (1974, p. 19) também registra o costume: “Antigamente os índios Urubus tinham inimigos nos grupos de brancos e de índios Tembé e Timbira que circundavam o seu território. Com a pacificação só restaram os Guajá – pequena tribo arredia que vive encravada nas matas do alto Pindaré e constitui o último grupo inimigo que resta aos Urubus e, como tal, suporta todo o peso da instituição tribal de transferência de tensões emocionais. Cada epidemia que faz vítimas nas aldeias Urubus, cada desgraça que os atinge engendra estes grupos de desesperados que vão se vingar nos Guajá”.

Algumas características induziram a aproximação entre os atuais Awá-Guajá, não canoeiros forrageadores hipercaçadores (que não necessitam da agricultura, portanto) e os preceitos míticos que compõem os karuwara, seres encantados. Segundo a versão tembé-tenetehara, os karuwara não precisam de roças, posto que “[...] para seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes à cuia [...]”, nos campos onde vivem a “[...] plantação não necessita de cuidados: ela se planta e se colhe sozinha [...]” e estão sempre festejando e cantando inebriados (Nimuendaju, 1951 [1915], p. 182). Os Awá-Guajá possuem uma espécie de cocar “*bem discreto*” que fundamenta a aproximação com os demiurgos míticos⁶. Os cocares awá-guajá são tufos pregados com resina nos cabelos, utilizados durante a realização do ritual de subida aos céus dos karawara, por meio de cantos executados durante a noite enquanto os homens despidos adentram uma tocaia, uma estrutura feita de folhas de palmeiras, utilizada para camuflagem em caçadas e que xamanicamente atua como um portal para o mundo celeste. Esses tufos occipitais, que passam a impressão de brotamento de penas na cabeça, atuam como condição ritual para se acessar os karawara e fundamentam, portanto, o estatuto dos Awá-Guajá como “*donos do cocar*”.

Contudo, a aproximação dos Awá-Guajá com seres pajés-demiúrgicos na visão dos Tembé-Tenetehara não evoca somente atitudes de louvor ou respeito ceremonial, como se fossem espíritos auxiliares, pois a relação estabelecida com essa espécie de entidade do cosmos não recai numa atitude reverencial unívoca, expressando principalmente o temor dos feitiços, a atitude de evitar contato com seres perigosos e a interação agressiva do par relacional predador-presa. No caso dos karuwara, conforme mostra a versão tembé-tenetehara que aqui priorizo, há um elemento quase patogênico (“*pega igual gripe*”, assim Bewāri Tembé me explicou) quando a manifestação desses seres, de visibilidade condicionada aos pajés, acontece nos rituais. A pessoa atacada entra em transe, tremendo, mal se apoiando nas pernas, demandando ao pajé condutor do ritual a acurácia para soprar tabaco por meio de grandes cigarros de tawary e realizar massagens e sucções no corpo até o restabelecimento do enfermo.

Não podemos perder de vista que as relações diplomáticas dos xamãs são pautadas também pela violência, como no caso Waiápi: “Em muitos casos, as entidades atraídas para uma cura não se desprendem tão facilmente nem estão dispostas a abandonar a criatura humana que haviam raptado; por isso, o xamã deve matá-las, ali mesmo, na tocaia” (Gallois, 1996, p. 68). Portanto, se nos campos míticos em que festejam os karuwara aparecem esplendorosos, cantando e dançando trajados com plumárias luxuriantes, quando estão presentes nos ritos podem se tornar viralmente enfeitiçadores. Podemos adivinhar daí porque quando os karuwara, corporalizados nos Awá-Guajá, surgem inesperadamente no meio da mata, são atacados como presas que não merecem moderação ao serem caçadas (Ribeiro, 1996, p. 262; Garcia, 2011). Os Awá-Guajá, vistos através da figura dos karuwara conforme o viés dos Tembé-Tenetehara, evocam os conceitos de gregariedade forjados a partir das reuniões coletivas (como ocorre no rito da tocaia) e são concebidos dentro das dinâmicas de agressividade dos feitiços.

⁶ “Nimuendaju (1948) afirma que os Awá eram conhecidos por seus vizinhos Tembé e Guajajara como wazaizara, Wazaí é um ornamento para a cabeça feito a partir de pequenos tufos de pena, e zara, “portador”. Realmente os cocares awá-guajá são feitos com tufos de penas e são bem discretos, diferentemente dos Ka’apor que possuem grandes cocares” (Garcia, 2011, p.16).

4 Tembé: caça e coragem porcina

O termo *Tembé* tem uma trajetória bibliográfica singular e faz sua aparição nos registros documentais na segunda metade do século XIX. O relatório apresentado à Assembleia da Província do Pará, de Francisco Carlos Araújo Brusque, em 1862, relata as relações conflituosas entre “*Tembés*” e regatões nessa área (Gomes, 2002 [1977], p. 242-243). Em 1872, o engenheiro Gustavo Dodt registrou a presença dos “*Timbés*” em sua viagem exploratória para descrição dos rios da região (Dodt, 2008 [1873], p. 98-117). João Barbosa Rodrigues também esteve em missão exploratória nos rios Capim e Guamá, publicando em 1875 um relatório que atesta a presença dos “*Tembés*”, registrados em momento em que realizavam a “*festa da Tucunayra*” (Rodrigues, 1875, p. 39- 47).

A referência geográfica ao rio Pindaré em nota de pé de página presente em “*O mito dos gêmeos e o Karuwara*”, narrativa tembé publicada por Nimuendaju em 1915, concretiza a inferência de conexão histórica entre os “*pinarienses*”, “*os habitantes do rio Pindaré*” em 1614, e os Tembé do começo do século XX. Na nota da versão original, é citado o deslocamento até os rios Guamá, Capim e Acará Pequeno a convite do guarda Manoel Antônio na segunda metade do século XIX. Realiza-se, assim, pela primeira vez a aproximação entre o rio Pindaré e o etnônimo *Tembé*.

Portanto, por volta da terceira década do século XIX (próximo ao momento da chegada dos Awá-Guajá), há uma cisão entre os indígenas que dá origem aos Tembé-Tenetehara, quando parte das famílias rumam para o oeste, ocupando as margens dos rios Gurupi, Capim e Guamá. Esse deslocamento de famílias indígenas acontece num contexto favorável para a expansão territorial do grupo, em que fatores de diversas ordens confluem para traçar um quadro de relativa autonomia frente à sociedade envolvente.

Logo nos primeiros 150 anos de contato, os indígenas são impelidos a trabalhar de modo escravista ou em regime de servidão na construção das infraestruturas coloniais de base (edificação de fortes e casas utilizando a disponibilidade de madeira oferecida pela floresta) e no sustento alimentar do empreendimento colonial e das missões jesuíticas. A partir da década de 1760, entretanto, a situação se reconfigura. Com a promulgação do Diretório dos Índios ou Diretório das Missões dentro da política pombalina, os jesuítas foram expulsos do Maranhão, permitindo que um grande contingente indígena, que vivia de maneira servil nas missões, pudesse experimentar um relaxamento das pressões missionárias.

Aliado a esse fato está a mudança nas frentes econômicas no século XVIII, em que o interior do Maranhão deixa de ser atrativo para a extração de resinas florestais e toma frente a monocultura de algodão e de arroz para a exportação no litoral do estado. Com isso, há um incremento do tráfico negreiro (1761 é o ano de chegada dos primeiros escravos africanos ao Maranhão), que vai ocupando o espaço da escravidão indígena em proporção cada vez mais crescente. As turbulências políticas enfrentadas pelos órgãos coloniais no lado paraense, com a Rebelião da Cabanagem (1836-1841), e, no lado maranhense, com a Rebelião da Balaiada (1838-1840), além das perseguições constantes que dizimaram povos Timbira contrários à missionarização e que, por essa razão, concentraram a atenção das tropas no Pindaré, também contribuíram para que uma parcela dos indígenas desfrutasse de uma grande autonomia que durou aproximadamente 80 anos. Afastados das frentes etnocidas coloniais, os indígenas conseguiram se recuperar das baixas demográficas decorrentes de conflitos bélicos, visando o aprisionamento e os trabalhos forçados (que, por conta das

dinâmicas populacionais concentrações, surtiam doenças), triplicando seu contingente demográfico nesse período.

Dentro desse contexto, é que ocorre a migração de famílias indígenas do Maranhão para as margens do rio Gurupi, do rio Capim e do rio Guamá, no Pará. Assim, surgem os primeiros registros do etnônimo *Tembé*. Uma das interpretações sobre essa migração coloca a área florestal desses rios como um território de transumância e de refúgio para os coletivos indígenas em relação às frentes coloniais (Valadão, 1985, p. 182; Bettendorf, 1910 [1698] *apud* Wagley; Galvão, 1961 [1949], p. 26). Também não podemos desprezar os efeitos do padrão de fissão e de dispersão presente nas transformações possíveis da estrutura social dos tupis, e, sobretudo, não devemos menosprezar a abertura do *socius* tupi para as potências exteriores, num movimento englobador e transformador ininterrupto de interiorização-familiarização.

O termo *Tembé*, uma das posições cambiantes que estamos acompanhando, tem sua origem num exônimo oriundo de uma fratura intracoletiva. O relatório de Virgínia Valadão (1981, p. 29) é enfático ao afirmar que “[...] o nome Tembé foi dado pelos regionais, não tendo nenhum significado na língua indígena”. O linguista Sérgio Meira também corrobora essa visão:

Até hoje, os Tembé, bem como seus parentes Guajajara do Maranhão, chamam a si mesmos Tenetehara, termo também usado para grupos indígenas em geral. O termo ‘Tembé’ ou ‘Timbé’, que Max Boudin (1978: 255) interpreta como derivado de tĩ-(m)be(b) ‘nariz chato’, foi provavelmente dado a este grupo por habitantes locais ou regatões. O termo não parece ser Tembé (onde ‘nariz chato’ seria xi-pew, com i não nasal e um w final), sendo provavelmente oriundo de variedades locais da língua geral (nheengatu), ou talvez de outro idioma tupi-guarani vizinho (IDEFLOR-Bio, 2017, p. 47).

Na dicionarização realizada na década de 1960 por Boudin (1978, p. 255), “*Tembé*” é vertido para o português como “[...] variação patronímica dos índios ténêtehar”. Para o linguista (que designa os “*tupi do alto rio Gurupi*” com a hifenização “*Tembé-Tenetehara*”), a melhor tradução para o etnônimo é “*nariz chato*”, constando como fonte etimológica as partículas “*ti=nariz; m(b)êw=achatado*”, lastreando-se no registro do “*timbeb*” feito por Batista Caetano e publicado em 1879⁷.

A designação *Tembé* traduzida como “*nariz chato*” é uma referência pejorativa ao nariz dos porcos e das antas, como podemos inferir das proibições alimentares pós-parto (Wagley; Galvão, 1961 [1949], p. 72) em que diversas caças devem ser evitadas pelos pais por conta das consequências transformacionais que podem recair sobre as crianças. Em grande parte, os efeitos do desrespeito às restrições alimentares produzem semelhanças entre o tipo de carne ingerida e as modificações anatômicas resultantes na criança. Caso os pais se alimentem de arara vermelha, nasce um bico que substitui o nariz da criança. O tucano faz nascer um nariz grande e a jibóia faz nascer o bebê com a cabeça chata.

⁷ A hipótese de Gomes (2002 [1977], p. 49) de que o nome *Tembé* seria uma designação que faria referência a um artefato labial, o tembetá, carece de referências etnográficas marcantes. Essa hipótese também levanta algumas dúvidas: por qual motivo somente uma parcela da população indígena apresentava ornamento labial? A tradução da palavra *lábio* em língua tembé-tenetehara é *teme* e não *tembé*, tradução tupi mais corrente (Boudin, 1978, p. 255). O dicionário Tembé elaborado por Rice (1934, p. 147) também registra “*teme: beiço, lábio*”. Portanto, não ocorreu algo parecido ao que houve com os Krenak do rio Doce, conhecidos pelos não indígenas como *Botocudos*, devido ao uso extensivo do botoque, ornamento labial semelhante a um tembetá. Em meu trabalho de campo, tampouco consegui obter memórias sobre algum período em que esse tipo de ornamento fosse disseminado. A referência mais próxima disso na região são os labretes plumários dos Kaapor, sempre lembrados quando eu encaminhava a conversa para esse quesito.

Dentro da cosmologia ameríndia, o porco (e em menor medida a anta) exerce um papel de destaque (Fausto, 2002, p. 24-26) que nada tem a ver com características poluidoras ou impurezas (Douglas, 1966). Os porcos fornecem um modelo da condição humana genérica, já que não possuem uma capacidade predatória elevada, tal como o jaguar, e se defendem bravamente, vivendo em grupo (o que conota capacidade de produzir parentesco) por meio de deslocamento conjunto por varas (demonstrando organização social pra além da devoração), comendo mandioca e seguindo um chefe. A anta, por vezes, pode ocupar o mesmo lugar cosmológico, mas com menos ênfase devido à ausência de hábitos gregários.

Possuindo uma condição ambivalente a meio caminho entre a presa e o predador, os porcos exigem uma caçada diferenciada cinegeticamente em vários coletivos (zarabatana para outras caças e arco e flecha exclusivamente para os queixadas; ou ainda arco e flecha para os suínos em contraposição ao uso reservado da lança para jaguares), pois, por serem metáfora da condição humana, a caça aos porcos é aproximada da guerra. Demasiadamente presas e humanos, os porcos exigem um esforço de dessubjetivação pela via xamânica ou por meio da comensalidade ritualizada, como é o caso dos Tembé-Tenetehara na Festa do Moqueado, principal momento ritual desse coletivo, visto que a farofa de “porcão” é, ao lado da paçoca de inhambú e mutum, o principal alimento desse rito de iniciação à fase adulta. O imperativo moral de partilhar amplamente a carne dos porcos evidencia uma contraposição ao egoísmo alimentar solitário e mesquinho. Caso não seja respeitada essa ritualização comensal, diversos perigos podem ocorrer, conduzindo a estados mórbidos.

Portanto, o que faz o coletivo indígena se apresentar sob o nome *Tembé* (para dentro e para fora da aldeia) sem expressar constrangimentos ou desconfortos marcantes deve-se a uma apropriação dos múltiplos lugares que o uso dessa palavra, como forma de etnônimo, quer demonstrar. Se a comparação com os porcos pode ser pejorativa caso provenha de um rival, frisando exclusivamente seu caráter de presa modelar, ou evocar as estratégias gregárias de fuga quando no alerta de algum confronto (decodificando assim um comportamento de covardia), por outro lado, a coragem dos porcos chama a atenção. Não é incomum uma vara atravessar uma aldeia de surpresa, não detendo a marcha nem desviando o caminho, enfrentando, dentro das possibilidades, quem se apresente para aproveitar a oportunidade de caça fácil. Há uma provocação aos inimigos ao assumir-se na palavra de xingamento que eles imputam, como um chamado de guerra previamente aceito. Os usos da comparação porcina também apresentam rendimento nas dinâmicas interaldeãs, quando a retirada de alguma família para outro local (geralmente em busca de melhores condições de acesso para o meio urbano ou de disponibilidade de energia elétrica) aciona a acusação magoada, por parte daqueles que permanecem na aldeia deixada pra trás, como se os migrantes estivessem agindo “feito porcos”. Nesse caso, a migração de famílias no século XIX pode ter gerado acusação semelhante⁸. A força da divisão entre os grupos indígenas gerou inclusive uma cisão na classificação linguística subdividindo em dois dialetos (o dialeto tembé e o dialeto guajajara) a língua tupi que era de uso comum dos dois grupos.

⁸ “Podem, também, [os porcos] ser mobilizados como emblemas políticos, inclusive na arena do multiculturalismo: o caráter gregário, unido, das queixadas, e a sua firmeza ‘tribal’ eram invocados com orgulho pelos líderes Yawanawa (‘povo queixada’) no auge do seu renascimento cultural” (Sáez, 2013, p. 10). Para um exemplo melanésio, ver Strathern (2014, p. 59): “Um grupo de membros recalcitrantes do clã que se mudou de sua área de residência e foi ‘perdido’ para o clã foi equiparado a ‘porcos selvagens’”.

5 *Tenetehara*: gente firme/gente que permanece

No começo do século XX, o termo *Tenetehara* vai assumindo um maior destaque. Wagley e Galvão (1961 [1949]), que realizaram trabalho de campo no Maranhão entre os grupos tupi do rio Pindaré, vão consolidando o uso do *Tenetehara* como sendo a maneira mais respeitosa de designar esses ameríndios, utilizando o termo no título do trabalho que escreveram e deixando em segundo plano a palavra *Guajajara*:

Ambos, Guajajara e Tembé, partilham da mesma língua e tradição cultural e se consideram um só povo, denominando-se a si mesmos de Tenetehara. [...] Decidimos por isso usar sua auto-denominação tribal, indicando porém, nas citações, o nome usado pelo autor (Wagley; Galvão, 1961 [1949], p. 22).

O que motiva a indagação pela próxima transição: por que o etnônimo mais registrado antes do século XX (a saber, *Guajajara*) foi preterido por *Tenetehara* no começo do século XX?

O termo *Guajajara*, denominação comumente utilizada nos relatos produzidos pelos missionários e viajantes, vai sendo paulatinamente preterido, conforme dizem os nativos, pela palavra *Tenetehara*. Como vimos, nas etnografias produzidas no século XX, o etnônimo *Guajajara* é imputado como algo depreciativo, pejorativo, ligado a grupos indígenas inimigos. Há um processo de duplicidade de nomes que ocorre de maneira mais nítida entre os Guajajara, gerando registros etnográficos durante todo século XX (Wagley; Galvão, 1961 [1949]; Gomes, 2002 [1977]; Ribeiro, 2009): é o desconforto desses indígenas em se identificarem como *Guajajara*. Foi esse termo, *Guajajara*, que os tornou conhecidos para os não indígenas durante mais de 300 anos nos relatos de missionários e viajantes. Eles preferem hoje em dia, quando conversam entre si, utilizar o termo *Tenetehara*, registrado no começo do século XX. Ostentam o termo *Guajajara* com mais intensidade nos contatos com a sociedade não indígena devido à consolidação gerada pelo extenso uso histórico bibliográfico. A liderança feminina Sônia Guajajara, expoente da militância dos povos indígenas da região e atual Ministra dos Povos Indígenas, é exemplar dessa estratégia. Os atuais Guajajara só utilizam esse termo com os não indígenas, preferindo o etnônimo *Tenetehara* nas conversas entre parentes. No mesmo verbete já citado de Metraux (1928, p. 20-21), é registrada a primeira aparição do termo *Tenetehara*, ainda escrito de forma aproximada (*Tan(e)tehára*). Segundo Gomes (2002 [1977], p. 50) deve-se a Nimuendaju o registro desse etnônimo: “Só em 1914, quando o antropólogo Curt Nimuendaju esteve no rio Gurupi e visitou os Tembé, é que se registra o termo tenetehara como autodesignação”. Essa trajetória de deslocamento vai se consolidando nos estudos sobre os Tenetehara maranhenses em dois trabalhos de Wagley e Galvão (1948, p. 138; 1961 [1949], p. 24) e em Gomes (2002 [1977], p. 114-121).

O uso do termo *Tenetehara* desencadeia diversos efeitos dentro das referências mito-ontológicas dos grupos indígenas em questão. Os dados recolhidos sobre a demografia Tenetehara na virada do século XIX para o século XX demonstram uma queda abrupta e avassaladora no contingente populacional. As estimativas vão decrescendo num ritmo vertiginoso: se, em 1872, havia cerca de 6 mil pessoas, esse número decai para 2,5 mil em 1890, continuando a decrescer em 1920 quando atinge 850 indígenas, chegando a menos de 300 habitantes em 1943. O morticínio somente é estancado em 1950, com apenas 70 sobreviventes (Gomes, 2002 [1977], p. 241-243). Esse período de extremo declínio populacional ainda marca a memória de vários Tembé-Tenetehara, que relembram o período

como a “época em que a gente quase desapareceu”. Conforme apontam relatos de pessoas que viveram suas infâncias após esse período, o sarampo, a varíola, a coqueluche e a gripe espanhola (essa última hipótese epidemiológica levantada em documentário sobre os Tembés-Tenetehara exibido na TV Cultura durante a década de 1990 no programa Repórter Eco) tiveram sua letalidade catalisadas pelo uso compartilhado do sabão, conforme ensinado pelos regatões aos indígenas. A exploração de ouro de aluvião nas cabeceiras do rio Gurupi, no final do século XIX e início do século XX por uma companhia de mineração gerenciada pelo dinamarquês Guilherme Linde também prejudicou as condições sanitárias dos cursos d’água, iniciando uma série de pequenas invasões garimpeiras que atravessaram o século XX e marcaram o imaginário indígena por meio das narrativas envolvendo a pedra Mão d’Onça (Ribeiro, 1996, p. 77 e 92-93). Os atritos interétnicos (com os Kaapor, sobretudo) é outro fator que contribuiu para essa expressiva baixa demográfica. A construção de estradas na região também foi feita com muitos Tenetehara servindo como guias e mateiros, esvaziando o contingente populacional masculino devido a esse recrutamento pelo Estado nacional.

A tradução do termo *Tenetehara*, segundo o dicionário do linguista Boudin (1978, p. 260), deriva de “[...] ténêté= gente, os que estão ficando ou permanecendo; pode significar também historicamente os que estão fixados, sedentarizados”. Boudin relaciona essa palavra com o registro de Batista Caetano em 1879, em trabalho com os Guarani, para o termo “*tené=ficar fixo ou firme*” e registra como antônimo a palavra “*o-ho-eté-ma'ê=nômade*”. A partícula de negação *im*, quando aplicada a essa palavra, é usada para designar os mortos (“*ténêté'im-hara*”). Portanto, para completar o quadro das posições cósmicas, a situação de epidemias fatais que ocorreram na virada do século XX deve ser considerada. A letalidade brutal desse período impactou no repositionamento frente aos outros entes do cosmos, principalmente os mortos, como podemos constatar por via dos etnônimos. Dentro da mito-ontologia tembé-tenetehara, os mortos, após o falecimento, vão habitar uma aldeia aquática no fundo do rio. Há pajés tembé-tenetehara que dominam a arte de submergir água adentro cantando e vibrando o maracá até desaparecer nas águas fluviais por horas em visita à aldeia dos mortos e retornar ao final da noite, retomando a cantaria incessante que outros mantiveram durante sua ausência, a fim de guiá-lo de volta às margens. Eles explicam que as águas se abrem para eles, onde “*pisam fica enxuto*”.

A tradução do termo *Tenetehara* sugerida por Boudin evoca algo como *gente firme/gente que permanece*, expressando a situação que esse coletivo ameríndio enfrentava no começo do século XX: enormes perdas demográficas devido a doenças e a ataques inimigos (os mortos são os que não permanecem, aqueles que se foram para a aldeia dos mortos no fundo dos rios), e experimentando a fixidez nas moradias em moldes semelhantes às missões eclesiásticas, quando recém-aldeados pelo SPI.

6 “Gente verdadeira” e a Falsidade dos não Indígenas

Ainda que o vocábulo *Tembé* seja a palavra de autodefinição mais usual para o grupo do tronco tupi Tenetehara no Pará, junto aos quais trabalhei em pesquisa de doutorado, é preciso relatar o desconforto residual que os mais velhos demonstraram quando indagados sobre a origem do termo *Tembé* durante meu trabalho de campo: “*Isso foi nome que branco [não indígena] colocou*”. Essa especulação sobre a origem histórica e etimológica da palavra,

também compõe uma espécie de crítica que aponta para as tensões geradas pelos agentes com o manejo bibliográfico mais usual desse etnônimo: os não indígenas que realizaram o registro escrito dessa palavra. Contraditoriamente, para a maioria das outras faixas geracionais, o termo Tembé era evocado em diversas ocasiões como motivo de autoafirmação, sem insinuações de sentidos pejorativos, o que demonstra o tensionamento entre variadas concepções de distintos grupos etários sobre o que pode ser considerado respeitoso em termos de etnonímia. A designação *Tenetehara*, que os classifica como culturalmente próximos aos Guajajara, grupo Tenetehara do Maranhão, era raramente mobilizada durante o meu trabalho de campo, só aparecendo quando sugestionada por perguntas focadas na própria palavra *Tenetehara*, sempre traduzida pelos indígenas como “*gente verdadeira*”. Vale lembrar que a pretensa intenção etnocêntrica que essa tradução parece indicar (*gente verdadeira*) não se sustenta, já que estamos falando de um etnocentrismo inconstante em que estão implicados não humanos que compartilham da mesma capacidade de agência da humanidade, que compartilham da condição humana, da humanitude extra-humana.

O significado dicionarizado por Boudin para o termo *Tenetehara* (“*gente firme/que permanece*”) é muito mais rico e intrigante do que simplesmente “*gente verdadeira*”, como costumeiramente replicado em diversos trabalhos antropológicos⁹. Os próprios indígenas que foram escolarizados e informados por textos e pesquisas que referendam essa opção tradutória, mobilizam essa concepção. Contudo, os nativos o fazem de modo peculiar, mais condizente com suas premissas culturais.

Não que esses termos do tipo “*gente verdadeira*” sejam alheios à língua ou à experiência dos povos em questão, nem que a tradução seja errada. O que é em origem fantasioso (isto é, fantasioso até que os nativos põem em prática) é que termos desse tipo possam ser tidos como autodesignações (Sáez, 2013, p. 8).

Alguns usos do termo *Tenetehara* feitos por lideranças em *performances* políticas envolvendo negociações interétnicas deixam entrever uma interessante apropriação da expressão “*gente verdadeira*”, como se o adjetivo “*verdadeira*” fizesse referência a características morais de honestidade, sendo comum, na exaltação do discurso, as lideranças baterem com o punho fechado no peito quando pronunciaiam a expressão. A tradução para o português “*gente verdadeira*” funciona, dentro desse uso singular, como se pudesse ser vertido como sinônimo de pessoas que falam a verdade, realizando, assim, uma comparação com os não indígenas, caracterizados como ardilosos, farsantes, ladrões, falsos e mentirosos.

Em diversas negociações envolvendo a assinatura de contratos, os Tembé-Tenetehara tiveram que lidar com a má-fé dos não indígenas, com vários casos graves nos tempos da ditadura militar, conforme as denúncias feitas pela antropóloga Virgínia Valadão (1985). Não se trata de uma singularidade do contexto regional aqui abordado: na história dos povos ameríndios abundam antecedentes de tratados e de acordos desrespeitados pelos não indígenas. Além da suspeição frente a acordos assinados e não cumpridos pelos não indígenas, há ainda que se lidar com manobras lesivas na pesagem de extrativismos florestais pelos comerciantes gananciosos da região ou com tarifas de preços mais elevadas quando um indígena se interessa por mercadorias dos ambulantes nas ruas das cidades próximas.

⁹ Não consegui encontrar qualquer registro que aponte para a tradução “*gente verdadeira*”, que foi obtida pelo linguista missionário Carl Harrison. “A palavra ‘tenetehara’, usada como autodesignação do povo Tenetehara, é composta pelo verbo/ten/(‘ser’) mais o qualificativo/ete/(‘intenso’, ‘verdadeiro’) e o substantivizador/har(a)/(‘aquele, o’). Quer dizer, enfim, ‘o ser íntegro, gente verdadeira’” (Gomes, 2002 [1977], p. 47).

O preço de um simples relógio podia dobrar caso fosse um Tembé-Tenetehara a perguntar quanto custa. Essas desconfianças também estão presentes nos dilemas contemporâneos pós-demarcatórios nas negociações que atualmente envolvem o mercado de crédito de carbono (Lobo, 2016).

7 Y'rywara: povo da água

Em pesquisa recente, um novo etnônimo foi mobilizado, gerando um interessante registro dos rumos que a imaginação conceitual indígena está tomando. A partir dos novos nomes que vão surgindo, podemos perscrutar o que está em transformação nas permutações cósmicas envolvendo as políticas fundiárias pós-demarcação da contemporaneidade, como registrado no último levantamento cultural do IPHAN.

Segundo Sérgio Muxi, da Aldeia Tekohaw, eles também se autodenominam de Y'riwara, porque suas aldeias estão nas margens dos rios. Em seus processos migratórios, sempre seguiram os contornos dos leitos dos rios. “Y” significa água e Y'riwara significa povo da água (Neves; Cardoso, 2015, p. 37).

As relações panindígenas na visão tenetehara postulam uma disposição hierárquica no que diz respeito aos Kaapor, aos Timbira ou aos Awá-Guajá. Há aqui em atuação um princípio de diferenciação entre coletivos tupi canoeiros (que habitam a calha dos grandes rios) e coletivos tupi não canoeiros (que habitam aproximados de igarapés) ou coletivos não tupi (como os vários subgrupos Timbira). Como outros povos que habitam a orla de grandes rios, os Tembé-Tenetehara foram os primeiros a receber o impacto do contato com os não indígenas. A forma de viver nas cabeceiras dos igarapés, longe dos grandes rios, marca uma intradiferenciação muito mobilizada para explicar a exodistinção índios/não índios, sendo que os indígenas dos grandes rios são considerados próximos aos “*brancos*”. Kaapor significa “moradores da mata”, derivando de *Ka'a-pypor*, “pegadas na mata” ou “pegadas da mata”, origem da palavra portuguesa *capoeira*. A expressão “*moradores da mata*” também é uma tradução possível para o termo que os Kaapor utilizam para denominar os Awá-Guajá: *Ka'apehar*.

O termo *Y'riwara* como nova transição cósmica revela os desafios que aguardam os Tenetehara no futuro próximo como ocupantes da posição de primeiros contatados e de intermediários com outros coletivos indígenas. No século XX, os Tenetehara são o primeiro grupo do Pindaré a estabelecer e a manter uma relação duradoura e constante com o SPI, demandando a instauração de postos indígenas nas aldeias mais consolidadas (Costa; Pontes, 2020). Posteriormente, serão cooptados para tarefas envolvendo as “*pacificações de índios bravos*” promovidas pelo Estado nacional. As frentes do governo brasileiro para contactar (“*pacificar*”) os Kaapor, os Araweté, os Asuriní, os Parakanã (e, mais recentemente, os Awá-Guajá), subsumindo esses grupos indígenas à relação constante com o Estado, empregaram muita mão de obra tenetehara, esvaziando aldeias que já sofriam com epidemias de sarampo. Grande parte das vezes, as intervenções teneteharas foram cruciais para o convencimento sobre a importância da aplicação de vacinas. Invariavelmente, as histórias que ouvi de antigos participantes dessas frentes envolveram *performances* sobre as caretas de dor quando da picada da agulha contendo medicamentos na seringa. Caso não fossem os pajés tembé-tenetehara (pois foi grande o número de pajés que se dispuseram a lidar

com essas alteridades) talvez o morticínio perpetrado pelos não indígenas (seja por meio do SPI ou da ditadura) contra os povos indígenas teria sido mais devastador nessa região.

Persiste entre os Tenetehara uma postura de intermediário e de tradutor entre povos indígenas e sociedade não indígena, algo semelhante ao contexto do início do século XX. Pôde-se constatar isso, por exemplo, durante os grandes incêndios que acometeram a região em 2015 e 2016: foram os Tenetehara que combateram o fogo junto com os brigadistas, para impedir que grupos Awá-Guajá em isolamento voluntário fossem incinerados.

A divisão entre povos indígenas canoeiros/não-canoeiros se reflete na própria ocupação territorial imposta pelo Estado-Nação brasileiro, que prioriza extensões quadriculares de terreno ao invés de se guiar pela ocupação aquática dos cursos d'água. Na década de 1940 tem início a instauração da futura Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG). Os objetivos da criação de uma “reserva indígena” visavam concentrar a presença nativa em território delimitado, permitindo um controle maior da navegação dos rios e a liberação das terras do entorno para migrantes do sertão maranhense e cearense iniciarem projetos de assentamento, fugidos das grandes secas do final do século XIX, pelo menos desde 1877. Tem início uma política econômica não mais pautada pela extração florestal, mas interessada sobretudo na fixação agropastoril de pequenos posseiros que, posteriormente, pressionados por grandes agentes econômicos com respaldo das forças políticas locais, irão vender esses territórios para a formação de latifúndios. Para tanto a área é “reservada” em 1945 sob a responsabilidade do SPI na figura de José Maria da Gama Malcher, chefe da 2ª Inspetoria Regional, e foi oficializada mediante o Decreto n. 307-21/3/45, assinado pelo Interventor Federal do Pará, Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. É a partir desse marco histórico que será oficializada a demarcação da TIARG nos moldes atualmente vigentes, ainda que diversos entraves jurídicos tenham estendido o processo para além do século XX.

A Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), nas relações interétnicas em disputa é considerada como pertencente aos Tembé-Tenetehara, apesar do expressivo número de habitantes Kaapor e Timbira. Todas as aldeias da TIARG (aproximadamente 20) se localizam nas margens dos grandes rios que limitam as fronteiras demarcatórias do quadrante territorial (Guamá e Gurupi). A Terra Indígena Alto Turiaçu, contígua à TIARG, é imputada aos Kaapor (inversamente também é expressiva a presença Tenetehara, tanto Guajajara como Tembé), com a maioria das aldeias localizadas em regiões mais internas próximas dos igarapés, possuindo uma única aldeia nas margens do Gurupi. Essas cisões impõem entraves para os objetivos ambientais de preservação florestal da área, em que diversos agentes (indígenas ou não) estão empenhados em uma iniciativa de criação de um Mosaico de Unidades de Conservação e Terras Indígenas na Região do Gurupi. Nesse sentido, servindo muitas vezes a contragosto como mediação na conversa interinimigos, os Tembé-Tenetehara sustentam relações conflituosas e ambivalentes com diversos grupos indígenas do entorno, como pode ser vislumbrado nos significados que o termo *Tenetehara* assume: para os Kaapor, *Tenetehara* significa “animal fantástico” ou “parente” (Huxley, 1963 [1957], p. 321).

Exímios canoeiros, e atualmente contando com grande número de pilotos nas voadeiras dos serviços de saúde e educação, os Y’riwara (“povo das águas”) ocupam esse local aquático de fronteira: a calha dos grandes rios perfaz grande parte do perímetro demarcatório da TIARG. Fronteiriços, portanto, não somente geograficamente (por se situarem nas bordas do território que os rios desenham) ou sociologicamente (como mediadores no contato com não indígenas), mas fronteiriços também nos novos desafios ambientais. Não se trata de

uma situação singular, como questiona Aílton Krenak (2017) após a contaminação do Rio Doce com rejeitos de uma barragem de mineração rompida:

Vamos imaginar que, por um raio que os parta, alguém chegava e dizia “está tudo demarcado”, aí levantamos e o que acontece? Não vai ter garimpo, invasão, contaminação, mercúrio, madeireiro? Como é que aquelas sociedades vão disputar com essas coisas aqui de fora mesmo que você brinque a dizer que está tudo demarcado? (Krenak, 2017).

São recorrentes os relatos de criatórios de peixes, feitos por não indígenas nas margens dos rios, que tiveram seu dique rompido, chegando a provocar a inundação nas partes mais baixas de algumas aldeias. Tornou-se comum o rompimento de tanques de piscicultura nas propriedades rurais do Gurupi, que acabam liberando espécies exógenas na fauna aquática. Os resultados já se fazem sentir: o surubim, iguaria principal na hierarquia dos pescados, está escasso provavelmente devido às interações com os novos seres transplantados. A hipótese mais forte é a de que as ovas do surubim são consumidas por alguns desses peixes estrangeiros (IDEFLOR-Bio, 2017, p. 216). Somado a isso, ocorre a contaminação dos rios por agrotóxicos utilizados na sojicultura, a diminuição crítica do volume das águas em épocas de estiagem devido ao assoreamento ocasionado pelo desmatamento das margens, eventos extremos de inundação generalizada como ocorreu no Gurupi em 2009 e 2023, além da sombria perspectiva futura de plantio extensivo da palmeira dendê para biocombustível, uma monocultura altamente dependente de recursos hídricos.

8 Conclusão

A cosmopolítica indígena implicada em seus complexos deslocamentos por diversas posições cosmológicas cambiantes, por meio de (pro)nomes perpetuamente em transição é de importância fundamental nos rumos dos dilemas pós-demarcatórios dos povos indígenas da Amazônia oriental. Acompanhar a trama de tecitura desses posicionamentos cósmicos múltiplos auxilia a destrinchar a consagração solene que a antropologia pode deflagrar sobre a malignidade colonial:

Os etnógrafos somaram-se acriticamente a esse hábito [colonial de nomear com insultos], confirmado também pelas suas fraquezas de método: uso corriqueiro de traduções improvisadas, atenção escassa à transcrição detalhada dos nomes ou ao seu contexto. A proliferação multiplicava, serializava e fazia mais insidiosa essa etnomaledicência: assim, Sharanahua (povo bom) podia tornar-se Saranahua (povo de um determinado tipo de abelha, ou, em definitiva, “abelhudo”). Mais do que ruído, a proliferação de nomes era, assim, o rumor da malignidade local, que os cientistas consagravam com toda sua solenidade (Sáez, 2013, p. 8).

O nome de batismo de onde partimos, o termo registrado no século 1600 por João Felipe Bettendorf (Metraux, 1928), demonstrou o orgulho desse coletivo em ocupar o lugar de prestigioso anfitrião ritual (*Guajajara*= “*donos do cocar*”), assemelhados a hiperentes festeiros dos quais herdaram artefatos rituais. Esse nome vai sendo abandonado durante o século XIX, ao ser aplicado aos Awá-Guajá, que subitamente aparecem nas matas da região ao fugirem do etnocídio perpetrado pelos não indígenas. A fratura intracoletivo que impulsionou a migração para os rios Gurupi, Guamá e Capim, também ocorrida em meados do século XIX, fruto de cisões e de condições favoráveis à exploração de rios mais a oeste, geraram a

ambivalente posição *Tembé* e suas polissêmicas aproximações com a figura dos porcos. Após enfrentarem o contato com o SPI, os inimigos indígenas e as epidemias devastadoras que quase os dizimaram na virada do século XX, surge a denominação que os obrigou a afirmarem sua sobrevivência, sua firmeza em persistirem (*Tenetehara* = “os firmes/os que permanecem”): a gregariedade mínima que os vivos compartilham passado o genocídio quase total. Após transitarem pelo cosmos por diversos devires, os Y’riwara agora se encontram preocupados com os rios de sua terra e os limites (sociológicos, geográficos e ambientais) que esses rios deflagram. Rios que, antes de exercerem qualquer função demarcatória, são uma fronteira xamânica, com suas miríades de aldeias subaquáticas (dos mortos, dos humanos-peixes, etc.), aguardando no fundo do leito para serem reconhecidas e respeitadas.

Os agentes coloniais nomearam os povos com os insultos que uns dedicavam aos outros, fazendo com que a colonização avançasse “[...] pelas frestas que lhe forneciam as hostilidades entre os colonizandos” (Sáez, 2013, p. 8). Muitos desses insultos ainda permanecem em efeito de inércia na arena do multiculturalismo por motivos pragmáticos: por exemplo, o uso do termo *Tembé* causa um efeito de singularização política e linguística frente à abrangência do termo *Tenetehara* que também abarca os Guajajara. Contudo, ao analisar essas hostilidades do passado, podemos verificar transformações cosmopolíticas sob as pressões territoriais no presente, com alianças sendo criadas entre grupos que compartilharam episódios cruentes de trocas de violências e que hoje lutam estrategicamente numa mesma frente contra a colonização.

Agradecimentos

O autor deste artigo agradece à Amanda Brandão Ribeiro pelos comentários e também aos dois pareceristas anônimos da revista que contribuíram com o artigo.

Referências

- ABBEVILLE, Claude d’. **História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. Maranhão: Typ. Dos Frias, 1874 [1614].
- BOUDIN, Max. **Dicionário de Tupi moderno (dialeto Tembé-Tenetehara do alto Rio Gurupi)**. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. 2v.
- COSTA, A. V. S.; PONTES, V. S. “Corpos em contato”: subalternização, resistências e o Serviço de Proteção aos Índios na 2º Inspetoria Regional (I.R 2). **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 215-239, 2020.
- DODT, G. **Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi**. Imperatriz, MA: Ética, 2008 [1873].
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1966.
- EVREUX, Yves d’. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Brasília, DF: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007 [1615].
- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2002.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Maná**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2008.

- GALLOIS, D. T. O xamanismo Waiápi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-pae*. In: LANGDON, E. J. M. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: EdUFSC, 1996. p. 39-74.
- GARCIA, Uirá F. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. 2011. 447p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca de liberdade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002 [1977].
- GUERREIRO, Antonio. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, 2015.
- HUXLEY, Francis. **Selvagens amáveis – um antropólogo entre os índios Urubus do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963 [1957].
- IDEFLOR-Bio – INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL E DA BIODIVERSIDADE. **Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá**: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento. Belém: IDEFLOR-Bio, 2017.
- KRENAK, Ailton. A humanidade que pensamos ser. **Buala**, [on-line], 2017. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/mukanda/a-humanidade-que-pensamos-ser-projeto-antropocenas>. Acesso em: 14 nov. 2024.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.
- LOBO, R. G. **Naturezas esfumaçadas**. 2016. 218p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- METRAUX, Alfred. **La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani**. Paris: Paul Geuthner, 1928.
- NEVES, Ivânia dos Santos; CARDOSO, Ana Shirley Penaforte. **Patrimônio Cultural Tembé-Tenetehara**: Terra Indígena Alto Rio Guamá. Belém: IPHAN, 2015.
- NIMUENDAJU, Curt. Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão. **Sociologia**, [s.l.], v. 13, n. 2-3, p. 174-82/p. 274-82, 1951 [1915].
- RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai a procura de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- RIBEIRO, Darcy. **Diários índios**: os Urubu-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIBEIRO, Florbela Almeida. **Políticas Tenetehara e Tenetehara na política**: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena. 2009. 172 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- RICE, Frederick John Duval. O idioma Tembé (Tupí-Guaraní). **Journal de la Société des Américanistes**, [s.l.], Tome 26, n. 1, 1934.
- RODRIGUES, J. Barboza. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**: rio Capim. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.
- SÁEZ, Oscar Calávia. Nomes, Pronomes e Categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, 2013.
- SÁEZ, Oscar Calávia. Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Ilha – Revista de Antropologia**, Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonimia na Amazônia, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 149-176, dezembro de 2016.
- SÁEZ, Oscar Calávia, CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Apresentação. **Ilha – Revista de Antropologia**, Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonimia na Amazônia, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 9-21, dezembro de 2016.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- STRATHERN, M. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naif, 2014.

VALADÃO, Virgínia. **Verônica Tembé**: uma tentativa de reorganização tribal através de lideranças femininas. [S.l.]: mimeo, 1981.

VALADÃO, Virgínia. Tembé. In: CEDI – CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI, 1985. (com colaboração de Noêmia Salles).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [s.l.], v. 2, ed. 1, 2004.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. The Tenetehara. In: STEWARD, J. H. (org.). **Handbook of south american indians**. Washington: U.S. Government Printing Office, 1948. p. 137- 148.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara**: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961 [1949].

Rodrigo Gomes Lobo

Graduado em Comunicação Social/Jornalismo pela Unesp. Graduado em Ciências Sociais pela Unicamp. Mestre e Doutor em Antropologia Social pela USP.

Endereço profissional: Av. 20-A, 1173, Bela Vista, Rio Claro, São Paulo. CEP: 13506-710.

E-mail: gomes.lobo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0492-027X>

Como Referenciar este artigo:

LOBO, Rodrigo Gomes. Posicionamentos Cósmicos Múltiplos e Insultos Coloniais: os etnônimos Guajajara, Tembé e Tenetehara. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e100074, p. 34-52, janeiro de 2025.