

**Viver na reserva, ressignificar a tutela e r-existir
perante o SPI: o que os Tenetehar-Tembé contam
dessa história?**

**Living on the reserve, re-signifying the
guardianship and r-existing before the SPI: what do
the Tenetehar-Tembé say about this history?**

*Benedito Emílio da Silva Ribeiro*¹

¹ Mestre em Diversidade Sociocultural pelo Museu Paraense Emílio Goeldi. Graduado em História pela Universidade Federal do Pará/Campus de Bragança. Integrante da Rede de HistoriadorXs NegrXs e do GT Os Índios na História – ANPUH. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (UFPA) e do grupo de pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia (MPEG). Agência financiadora da pesquisa: FAPESPA-UEPA. E-mail: emiliosilvaribeiro20@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1721-5791>.

RESUMO

O artigo analisa as agências e r-existências indígenas na Amazônia em face da ação tutelar do Estado brasileiro no século XX, com foco nas experiências do povo Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá. Em 1945, uma reserva foi criada e doada aos Tembé e outros indígenas do nordeste paraense, com o intermédio do SPI. Essa reserva trouxe novas condições de organização política e sociocultural entre os Tembé no Guamá em face dos exercícios de controle tutelar e imposição de condutas “civilizadoras” pelos agentes do SPI – e, posteriormente, da FUNAI. Essas experiências no âmbito da reserva levaram os Tenetehar-Tembé a gerar uma nova territorialidade e modos de vivência comunitária enquanto “resposta” possível às violências do Estado. Assim, através da memória e narrativas orais desse povo, inter cruzadas com a documentação do SPI, foi possível observar e compreender suas estratégias de r-existência que articulam processos interétnicos e alicerçam hoje sua cultura e conexões tradicionais com o território no alto rio Guamá. Com isso, percebe-se os horizontes interpretativos da história Tembé que tensionam as informações existentes na documentação oficial do indigenismo brasileiro, de modo a centralizar as experiências e historicidades indígenas a partir de seus próprios pontos de vista.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia; política indigenista; história Tembé; território; agências e r-existências.

ABSTRACT

The article analyzes indigenous agencies and r-existences in the Amazon in the face of the tutelary action of the Brazilian State in the 20th century, focusing on the experiences of the Tenetehar-Tembé people of the upper Guamá River. In 1945, a reserve was created and donated to the Tembé and other indigenous people in northeastern Pará, with the help of the SPI. This reserve brought new conditions of political and sociocultural organization among the Tembé in Guamá in the face of the exercises of tutelary control and imposition of “civilizing” conduct by the agents of the SPI – and, later, of FUNAI. These experiences within the reserve led the Tenetehar-Tembé to create a new territoriality and ways of community living as a possible “responses” to State violence. Thus, through the memory and oral narratives of this people, intercrossed with the documentation of the SPI, it was possible to observe and understand their strategies of r-existence that articulate interethnic processes and today underpin their culture and traditional connections with the territory on the upper river Guamá. With this, one can see the interpretative horizons of Tembé history that strain the existing information in the official documentation of Brazilian indigenism, in order to centralize indigenous experiences and historicities from their own points of view.

KEYWORDS: Amazon; indigenist policy; Tembé history; territory; agencies and r-existences.

Falar sobre experiências indígenas e suas historicidades é também captar uma pluralidade de situações no tempo e no espaço de acordo com as realidades dos próprios povos indígenas, em sua diversidade no Brasil ontem e hoje. É um grande desafio, haja vista que existem muitas trajetórias que estão referenciadas pelas dinâmicas socioculturais de cada povo no horizonte de relações interétnicas tecidas com o Estado, a sociedade nacional ou mesmo com outros indígenas. Mas é um percurso importante que alia a reflexão intelectual ao compromisso social e político (ativista), conduzindo a entendimentos historiográficos que rompem estereótipos e bem centralizam o protagonismo indígena na História do Brasil.

Nesse bojo, estudos sobre os povos indígenas têm ganhado grande destaque e relevância nas diferentes áreas do conhecimento ao longo das últimas décadas, principalmente nas Ciências Humanas e Sociais. Isso é reflexo tanto da maior visibilidade e impacto do Movimento Indígena no cenário sociopolítico – nacional e internacional – quanto da inserção dos indígenas nas Universidades brasileiras, em cursos de graduação e pós-graduação, o que vem promovendo importantes transformações epistemológicas. Apesar dos crescentes avanços e renovações, barreiras e desafios teórico-metodológicos ainda se impõem e/ou são atualizados, inibindo assim as possibilidades para a construção de uma ciência colaborativa e descolonizada, aberta às vozes e epistemologias que emergem de territórios originários pelo mundo, conforme assinala Linda Smith (2018).

Para o campo da História, por exemplo, um dos maiores desafios consiste em avançar nas análises históricas alinhadas a uma tradição um tanto positivista e em “superar” o lugar-comum relacionado ao período colonial e suas distâncias explicativas com os povos indígenas no presente, como atestei em outro artigo (RIBEIRO, 2020, p. 71-72). Apesar de sua importância historiográfica, entendo que a História Indígena centrada no colonial cristalizou e amarrou, em grande medida, as pesquisas acadêmicas em torno deste contexto, reforçando assim

estereótipos que interligam os indígenas a esse passado deslocado da realidade atual e endossam descontinuidades para negar a indianidade desses grupos.

Destarte, em meio a este caos pandêmico e ao descaso e ações necropolíticas do atual governo federal, cabe-nos pensar e repensar sobre nossa prática enquanto cientistas, e especificamente como historiadores “dos índios”: O que estamos produzindo como ciência? Por que escrever sobre tais assuntos, com qual intuito? Para que(m) servirá efetivamente nossas pesquisas? Estamos realmente fazendo História Indígena, ou apenas produzindo mais narrativas eurocêntricas? Refletir sobre essas questões é demasiado importante, e urgente! (RIBEIRO, 2020, p. 85-86).

As reflexões que propus naquele artigo elucidam importantes questões da atualidade, sobretudo quanto aos efeitos devastadores da pandemia do novo Coronavírus (SARS-CoV-2) para os povos indígenas no Brasil. A “perda” – virtual ou real – da memória e de referências biossocioculturais, decorrente da morte dos anciãos e anciãs das aldeias, tem sido um ponto crucial e de grande pesar nesse cenário de incertezas. Enquanto o Governo Federal compactua com ações para esbulhar territórios indígenas, o vírus efetua uma espoliação das histórias e dos saberes ancestrais materializados na figura dos mais velhos. Caberá aos historiadores, num futuro próximo, indagar sobre tais implicações.

Digo isso pois novos itinerários de pesquisa histórica, que se desenvolvem na Academia, vêm primando por uma reflexão ampla de períodos mais recuados e o uso de documentos em cruzamento com narrativas orais, dados etnográficos e as próprias epistemologias indígenas. A busca por referências da memória, da vivência e da oralidade projeta-se enquanto um importante passo metodológico e político nessas pesquisas, aproximando cada vez mais História, Antropologia e movimentos sociais. Tal ferramenta tem delineado construções historiográficas renovadas sobre os indígenas ao longo da História do Brasil, do período colonial ao tempo presente, considerando ainda as visões (e versões) indígenas sobre suas

experiências e sobre temporalidades enquanto fios emaranhados (MONTEIRO, 2001; HENRIQUE, 2017; MEIRA, 2018; MOREIRA, 2020).

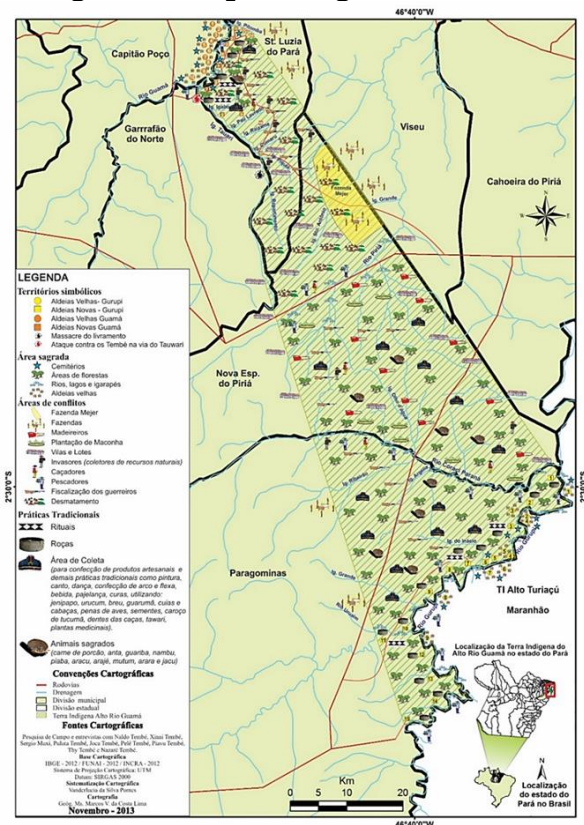
Nesse sentido, os estudos em História Indígena e do Indigenismo no tocante ao século XX têm demarcado importante espaço nesse campo, por essa possibilidade expressiva de cruzar referências documentais e memórias. Antes havia um caráter lacunar na produção dessa temática, conforme apontado por Manuela Carneiro da Cunha (2017). Mas nos últimos anos, diversos historiadores e antropólogos têm elaborado análises críticas sobre agências indígenas no século passado e suas relações múltiplas com os órgãos indigenistas, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), reavaliando o indigenismo e os próprios contextos tutelares² no Brasil (OLIVEIRA, 1988; LIMA, 1995; ROCHA, 1996; SILVA JÚNIOR, 2007; FREIRE, 2011; GARFIELD, 2011). Logo, esta temporalidade (século XX) coloca-se enquanto importante “laboratório” sócio-histórico para analisar e compreender as diversas experiências indígenas numa relação passado-presente, ao possibilitar enfoques nos próprios entendimentos dos indígenas sobre tais processos de sua História.

Em vista disso, e de meus percursos de pesquisa na Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG) – vide Figura 1 –, o trabalho busca analisar os entendimentos do povo Tembé sobre suas ações e historicidades na região do alto rio Guamá desde memórias transmitidas oralmente nas aldeias. Como observei em campo,

² A tutela é uma importante categoria de análise nos estudos sobre o indigenismo, projetando-se enquanto instrumento de gestão operacionalizado pelo Estado-nação. Na República, sobretudo, ela teve uma grande dimensão, pois ao se definir a “incapacidade relativa dos selvícolas” no Código Civil de 1916, a tutela foi instrumentalizada como meio estatal, através do SPI, para “proteger” e integrar os indígenas à comunhão nacional. Para os contornos teóricos desse artigo, afino meu diálogo com as perspectivas de Antonio Carlos de Souza Lima (1995) sobre este tema, especialmente a partir do conceito de *poder tutelar* que é definido pelo autor como: “um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da *guerra de conquista* é sempre presente” (LIMA, 1995, p. 74). Ou seja, uma modalidade de poder do Estado-nação para exercer controle e dominar/administrar partes de sua população – nesse caso, os povos indígenas – e seus territórios de existência.

são experiências que estão intrinsecamente relacionadas ao território e seus processos de territorialização-territorialidade no nordeste do estado do Pará.

Figura 1: Mapa Etnográfico Tembé



Fonte: PONTE, 2014, p. 248.

Deslindando isso a partir de 1945, quando o SPI criou uma reserva³ entre os rios Guamá e Gurupi para os Tembé e outros povos da região, busco perceber as dimensões da agência indígena desde suas próprias vozes, pontuados também

³ Cabe elucidar, para melhor compreensão do leitor e da leitora, que “reserva indígena” e “terra indígena” são categorias diferentes, atravessadas por processos sociojurídicos e construções conceituais específicas ao longo do século XX, acompanhando aqui algumas reflexões de Antonio Carlos de Souza Lima (1998). Enquanto a “reserva” é uma categoria demarcada pelo aspecto tutelar e um sentido integracionista do Estado para com os indígenas, que perderiam sua indianidade em algum momento e se transformariam em trabalhadores rurais; a “terra indígena” perpassa por processos mais autônomos na gestão territorial e do próprio reconhecimento desses espaços como direito originário dos indígenas, especialmente após a Constituição de 1988, numa ainda tímida política de reparação histórica aos povos originários.

os desdobramentos dessas memórias na atualidade, uma vez que as narrativas utilizadas agregam tempos históricos emaranhados que são selecionados pelo/a narrador/a, dentro de uma relação dialógica entre passado e presente, bem como entre aspectos individuais e coletivos da memória, assinala Alessandro Portelli:

A oralidade, então, não é apenas veículo de informação, mas também um componente de seu significado. A forma dialógica e narrativa das fontes orais culmina na densidade e na complexidade da própria linguagem. A totalidade e as ênfases do discurso oral carregam a história e a identidade dos falantes, e transmitem significados que vão bem além da intenção consciente destes (PORTELLI, 2016, p. 21).

Em vista disso, a metodologia para a construção deste artigo toma como aporte principal a história oral acessada por entrevistas anteriormente realizadas nas aldeias Sede e Ytwuaçu da TIARG. De forma complementar, realiza-se também uma leitura crítica dos documentos microfilmados do SPI, sobretudo da 2ª Inspeção Regional (2ª IR), enriquecida por notas etnográficas resultantes de minhas observações junto aos Tenetehar-Tembé. Devido às restrições impostas pela pandemia ao desenvolvimento de trabalhos de campo em Terras Indígenas, optou-se aqui por uma análise retrospectiva do material levantado nas aldeias, fazendo uma reimersão nas experiências já vividas com os Tembé e registradas em entrevistas, vídeos e nas próprias anotações do caderno de campo.

Nesse percurso, almejo compreender os agenciamentos deste povo Tupi-Guarani desde suas narrativas, intercruzadas com informações da documentação oficial, a fim de perceber as dinâmicas socioculturais e políticas suscitadas – e/ou impactadas – pela presença do SPI e seus dispositivos, como a reserva. Para tanto, divido o texto em duas seções principais. Na primeira, aponto as características tutelares do SPI no alto rio Guamá e seus primeiros efeitos entre os Tenetehar-Tembé; e na segunda, dimensiono as agências e experiências deste povo sobre aquele processo histórico a partir de suas narrativas e memórias.

A reserva Tembé: territorialidade estatal, r-existências nativas e direitos ao território

As discussões sobre territórios indígenas estão presentes desde o cerne da criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, e se espraiam em suas ações tutelares ao longo dos 57 anos de existência deste órgão indigenista da República. Segundo Antonio Carlos de Souza Lima (1998), o SPI reconhecia a posse das terras ocupadas por indígenas e se colocava como mediador (ou articulador) de ações para “salvaguardar” esses territórios na relação entre União, estados – e municipalidades – e os “selvícolas”. Como a Constituição de 1891 direcionou aos Estados a tarefa de legislar sobre suas terras devolutas, coube ao SPI traçar planos institucionais de organização da política indigenista e das questões territoriais que tocavam os indígenas em cada uma de suas unidades, nos estados, de modo a atender as “demandas” indígenas. Porém, o que estava em jogo propriamente era o controle desses territórios (e seus recursos, naturais e humanos) pelo órgão.

Com a passagem do SPI pelo Ministério da Guerra, entre 1934 e 1939, a *nacionalização* ingressou enquanto nova tática tutelar do vocabulário indigenista, sendo melhor explorada com o retorno do SPI ao Ministério da Agricultura em 1940 (LIMA, 1995). Nesse contexto, com o maior incentivo de deslocamentos nacionais pelo *hinterland* brasileiro, a nacionalização tornou-se um importante elemento no processo tutelar enquanto incorporava e incidia sobre outro tipo de fronteira: as étnicas. Com a expansão do Estado e de seus agentes colonizadores pelo interior da nação, estreitando novos contatos com os povos originários e seus territórios, houve uma necessidade de (re)organização dos mundos rurais dentro da lógica instrumental dessas terras reservadas, as quais encapsulavam as territorialidades indígenas e almejavam a transformação de tais sujeitos a partir de uma nova relação com o espaço territorializado, que seria demarcada por um viés ocidental, estatizado e cartesiano/racional (LITTLE, 2002).

Nesse processo, muitos territórios indígenas foram reduzidos. O esbulho territorial foi justificado pelas “reservas”, que passaram a fazer parte dos novos planos político-fundiários do Estado. Ressalto que as reservas eram entendidas à época como de posse transitória dos indígenas, que aparentemente estavam em transformação pelas ações do SPI, afastando-se de seu “primitivismo” fetichista e assimilando os padrões modernos/civilizados da sociedade envolvente. Porém, acompanhando as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2017), observo que a formação, manutenção e reconhecimento desses territórios estatizados foi fundamental posteriormente, com tais reservas embasando certas reivindicações indígenas por seus direitos, ao acionar laços afetivos e simbólicos criados e territorializar as experiências históricas nesses espaços, transformando-os em *territórios de direito* legítimos tornados Terras Indígenas após 1988.

Na Constituição de 1934, e em todas as constituições brasileiras promulgadas desde então (1937, 1946, 1967 e 1969), as terras indígenas e suas riquezas foram destinadas ao usufruto coletivo e exclusivo de sociedades indígenas específicas. A propriedade da terra é da União, e as terras indígenas não podem ser vendidas nem alienadas. [...]. Embora o conceito de tutela sobre populações indígenas pareça no mínimo paternalista e anacrônico, na prática deu-lhes uma proteção jurídica eficaz (CUNHA; ALMEIDA, 2017, p. 270-271).

No caso dos Tembé, no nordeste paraense, isso é importante para entender historicamente as configurações atuais de seu território, pois a TIARG encontra-se espelhada na antiga reserva do SPI, mas ressignificada a partir das muitas experiências dos Tembé naquele espaço reservado desde 1945, como apontam as pesquisas de Vanderlúcia Ponte (2014) e de José Rondinelle Coelho (2019). Para melhor compreender essas dimensões e suas nuances históricas, destrincho aqui alguns eventos significativos que conformam a r-existência Tembé ao longo do século XX – e que se redimensionam na atualidade.

Através dos relatórios anuais da 2ª Inspeção Regional, fica evidenciado

que a reserva começou a ser traçada, enquanto projeto na região, a partir da abertura de uma estrada de ligação entre o Guamá e o Gurupi em 1942 (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório anual de atividades da 2ª IR em 1942*, 12 jan. 1943. Microfilme 391, fotograma 70). Das ditas “terras marginais” ao longo da estrada, sem qualquer definição espacial, o projeto da reserva ganhou em 1943 os contornos que podem ser observados na Figura 2. Com isso, o SPI teria “uma boa reserva” na região que, com a estrada e os postos em seu interior, poderia melhor “localizar todos eles e de forma definitiva seria criado esse pequeno território indígena” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório geral dos trabalhos da 2ª IR em 1943*, 13 jan. 1944. Microfilme 391, fotograma 148).

Assim, a reserva foi sendo organizada e politicamente articulada entre a 2ª IR e o governo do estado do Pará, na figura do interventor federal Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. Já em 1944, a chefia da 2ª IR aguardava o despacho da Interventoria do Pará sobre o pedido da reserva. Além disso, o SPI ainda precisou adquirir um lote de terras particulares na margem direita do rio Guamá, pertencente aos herdeiros de B. F. da Silva, direcionando verba de Cr\$ 10.000,00 para efetuar a compra dessa área (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório anual da Chefia da 2ª Inspeção Regional*, 1944. Microfilme 391, fotograma 189). E finalmente, em meados de março de 1945, o governo paraense destinou aquela faixa de terras devolutas entre o Guamá e o Gurupi (Figura 2) para que o SPI realizasse a localização dos Tenetehar-Tembé, dos Ka’apor, dos Timbira e dos Awá-Guajá, efetivando a criação da reserva através do Decreto Estadual n.º 307, publicado em Diário Oficial no dia 21 de março de 1945, seguindo as definições geográficas/cartesianas anteriormente definidas pelo pessoal da 2ª IR.

Figura 2: Croqui da reserva para os Tembé, Timbira, Ka'apor e Awá-Guajá



Fonte: SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Requerimento solicitando de reserva de terras*, 13 jan. 1945. Microfilme 98, fotograma 1298.

Essa reserva possuía uma área aproximada de 2.100 km² e para ela seriam direcionados os grupos da região, anteriormente citados, os quais colonizariam a “vasta” área reservada a partir da estrada de ligação Guamá-Gurupi, observável no croqui acima. Seguindo as reflexões de Paul Little (2002) e de Luís Eloy Amado (2020), entendo que nesses territórios diminutos que foram pensados e projetados pelo Estado, e são alheios às diversas relações afetivas, simbólicas e socioculturais dos indígenas, o SPI pretendia transformar as perspectivas nativas e difundir entre eles uma razão instrumental e territorialidade hegemônica, reproduzidas enquanto um reflexo ideológico dos sentidos de soberania do Estado-nação e da própria construção/introjeção da nacionalidade brasileira.

Assim, a política das reservas buscava estabelecer uma nova lógica entre os indígenas, racional e nacionalizada, que os fizesse romper com seu *modus vivendi*, sua organização sociopolítica e formas de ocupar e manejar o território, como Luís Eloy Amado (2020) analisou entre os Terena. Esses efeitos tutelares da reserva não seriam diferentes entre os Tenetehar-Tembé. Naquele momento inicial, pós-1945, o principal intento da 2ª IR era de esvaziar a aldeia São José e direcionar os indígenas para morar dentro do espaço reservado, como observam Benedito Emílio Ribeiro e Márcio Meira (2021) e as próprias fontes analisadas aqui dão conta. Esses deslocamentos tácitos tinham lastro em estratégias do SPI para concentrar e confinar os “índios” nesses espaços reduzidos, as reservas, demarcando ainda um novo modelo de organização da vida a partir do posto.

No alto rio Guamá, tal processo já era estimulado desde os primeiros contatos em 1942. A partir de meados de 1944, logo após o Posto Indígena (PI) Tembé ter sido instalado, algumas famílias resolveram se deslocar da aldeia São José e fixar residência em torno do posto: a de Veronico Sarmento, Manoel Feliciano dos Santos, Felipe Brandão, Gabriel Pestana e Vicente Sarmento dos Santos. Já as famílias de João Mariano e Izidro Felipe dos Santos estabeleceram-se defronte ao posto, mas ainda do outro lado do rio, “devido suas criações de suínos” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ocorrências no Posto Indígena Tembé*, abril a junho de 1944. Microfilme 92, fotogramas 1992-1993). Ainda que muitos trabalhassem no posto, boa parte dos Tembé permaneceu residindo na aldeia São José por alguns anos após a criação da reserva, servindo em alguns momentos como refúgio para os indígenas, conforme trecho abaixo:

O Francisco Romão, permanece em S. José, aonde os índios, dizem, que ele, pede para eles largarem, o posto que isso não dá resultados; porque não tem nada que eles precisam de mercadorias [...]. Assim também o Braulino Brandão recolheu em S. José [...] (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ocorrências no Posto Tembé*, 05 fev. 1946. Microfilme 102, fotograma 948).

Cabe destacar que Francisco Romão (Figura 3) era o capitão dos Tembé do Guamá – uma liderança, ou cacique, na linguagem utilizada por eles – e teve um papel de destaque no início do estabelecimento do SPI na região, conforme aponta a documentação consultada. Naquele turno, ele auxiliou os agentes do órgão nas primeiras expedições, participou das atividades para a construção da estrada Guamá-Gurupi e da própria instalação do PI Tembé. Cooptar as chefias nativas era uma estratégia importante do SPI na aplicação local do indigenismo, tornando esses chefes mediadores que poderiam negociar e arrematar aqueles “índios” sob sua esfera de influências (OLIVEIRA, 1988; GARFIELD, 2011). Com Francisco Romão não foi diferente.

Figura 3: Índio Tembé (Francisco Romão) sentado em perna-mancas – 1942



Fonte: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil, notação: SPIRel888_1646. Recuperado de: http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/relatorios_spi/relatorios_spi_fotos_c/images/mf379_pl081_doc05_foto024_635.jpg.

Porém, em algum momento, Francisco Romão entrou em desacordo com os agentes do posto e passou a fazer oposição a eles e sua atuação na região, incitando os outros indígenas a abandonar o posto e a reserva e regressar para a aldeia São José, como o trecho da fonte anteriormente citada apresenta. Passou também a questionar certas ações dúbias (no seu ponto de vista) que ocorriam no posto, como num episódio em que constatou uma discrepância entre o valor de

uma saca de arroz informado pelo Auxiliar de Sertão (Cr\$ 25,00), e aquele pago por comerciantes locais (entre Cr\$ 35,00 e Cr\$ 40,00). Sobre isso, questionou ao chefe da 2ª IR, José Maria da Gama Malcher, em carta assinada por ele: “O Posto, foi criado para proteger aos índios? Como posso concordar?” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Despacho da 2ª IR ao Posto Tembé com carta assinada por Francisco Romão (em anexo)*, 20 set. 1946. Microfilme 102, fotograma 919). Isso gerou diversos atritos, seja com os agentes do Posto Tembé, seja com outros indígenas, levando a 2ª IR a tentar disciplinar Francisco Romão, o qual estava “se tornando prejudicial à coletividade e aos serviços do Posto” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ofício n.º 52 – ocorrências no Posto Tembé*, 16 abr. 1949. Microfilme 109, fotograma 642).

As experiências Tembé em torno do posto seguiam essa linha tênue entre tensões e apaziguamentos na construção e organização de seu “novo” cotidiano. Mas, como mencionei antes, nem todos os Tembé mudaram-se para a reserva de imediato, com muitos grupos familiares mantendo-se dispersos e produzindo outras experiências nesses trânsitos pela região, como bem destaca Noêmia Sales: “parte deslocou-se para os arredores da cidade de Ourém, parte para os povoados próximos, parte permaneceu no antigo território habitado e parte decidiu mudar-se para o Gurupi ou Grajaú” (SALES, 1999, p. 47). Para todos esses indígenas, no entanto, o SPI empreendeu um processo árduo de negociação e convencimento dos benefícios em ocupar a reserva e trabalhar no posto, como contam os Tembé em suas narrativas.

Para aprofundar as dimensões específicas dessas histórias de r-existência, é necessário cruzá-lo com as memórias e relatos orais do povo Tembé, enquanto horizontes interpretativos da história desde o ponto de vista desses indígenas, preenchendo assim as lacunas existente na documentação oficial do indigenismo brasileiro. Nesse fio condutor das narrativas, destaco uma entrevista com dona Maria Paulina, anciã da aldeia Sede, na qual ela explica-me sobre a mudança da

aldeia São José para a reserva indígena e seus reflexos na organização dos Tembé:

Maria Paulina: Nós, olha... eu não lembro quando nós viemos de lá, mas meu pai contava que nós viemos do outro lado. **Autor:** Vocês moravam do outro lado do rio? **Maria Paulina:** Era. Daí da beira do rio até Capitão Poço era nossa aldeia. **Autor:** Qual era o nome dessa aldeia? **Maria Paulina:** São José. Aí ele disse que foi o Barata, tempo do, eragovernador na época do Barata e tirou esse pedaço pra lá e deixou nós só nesse... **Autor:** Nessa parte daqui? **Maria Paulina:** É, nessa parte daqui. **Autor:** A senhora acha, assim, por que ele tirou? **Maria Paulina:** Eu não sei. Acho... não sei. Acho que ele acho com certeza muito grande a terra, né, pra gente, e muita gente que queriam morar, porque eu ainda conheci ali um pouquinho de gente de Capitão Poço. Não sei por quê. Sei que até o cemitério é lá! É do outro lado. **Autor:** O cemitério de vocês ficava pra lá? **Maria Paulina:** É, ficava pra lá. **Autor:** Nessa aldeia São José? **Maria Paulina:** Uhum, aldeia São José. **Autor:** Mas era só essa aldeia que tinha do outro lado? **Maria Paulina:** Era. Era uma aldeia, era tudo só uma aldeia, grande. **Autor:** Uma aldeia grande! **Maria Paulina:** É, a aldeia São José. Aí de lá que botaram nós pra cá. Quando eu me entendi aqui não tinha posto não. **Autor:** Não? **Maria Paulina:** Não. Não tinha posto. Era só nós mesmo, a Deus dará. Aí depois que fizeram essa casa grande, nem lembro muito bem. Aí começaram a já, já botar chefe de posto aí. Mas quando nós passamos pra cá não tinha não (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

Ou seja, fica nítido como essas ações do Estado, somadas a expansão da sociedade envolvente, com a criação da cidade de Capitão Poço por exemplo, reduziram essas terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, fazendo-os reorganizar o *modus vivendi* nesses novos espaços diminutos que correspondiam muitas vezes (em outras não) a porções de seu território. Em outra entrevista, esta já com dona Francisca Tembé, parteira e pajé da aldeia Ytwuaçu – e irmã de dona Paulina –, a mesma conta sobre o processo de criação da reserva e expõe os motivos, para ela, da mudança dos Tembé para a margem direita do Guamá:

Porque, os fazendeiros queriam tomar de conta e achavam que os índios tavam é... empatando, porque ele queriam aumentar né! Aí o que foi que fizeram... Nesse tempo era um, como era o

nome... chamavam Barata. E aí ele morava em Ourém e eles foram lá conversar com ele, pra ele vir fazer a mudança dos índios, se num dava dele tirar uma área pros índios, porque lá tava sendo muito... muito... os fazendeiro queriam fazer a ocupação e eles tavam. Aí, esse tal de Barata veio aí, conversou com as lideranças e tiraram esse pedaço aqui (Francisca Tembé, entrevista, 06 ago. 2017).

Pela narrativa de dona Francisca, fica explícita uma situação crescente de conflitos na região do Guamá, resultando no deslocamento dos Tembé a partir de um acordo entre os fazendeiros e o governo estadual, representado aqui na figura de Magalhães Barata, interventor da época. Importante frisar que a mudança foi aceita pelos indígenas, mas seguindo seus interesses: de assegurar partes do território na reserva e contornar conflitualidades diretas com aqueles fazendeiros que começavam a ocupar aquela zona. Como ela completa depois: “Eles aceitaram porque eles tavam vendo que poderia ter um conflito com eles lá. Aí eles aceitaram e passaram pra esse lado” (Francisca Tembé, entrevista, 06 ago. 2017). Isso ressoa ainda na narrativa de seu Pedro Tembé, importante ancião e raizeiro⁴ da aldeia Ytwuaçu, esposo de dona Francisca, ao dizer em entrevista: “No tempo do Magalhães Barata que, por causa dessa cidade de Capitão Poço, né, aí ele preferiu tirar essa área aqui, que ficou do Guamá ao Gurupi, pra tirar os índios dali da área que era dele, daquele lado” (Pedro Tembé, entrevista, 25 maio 2018).

As referências à aldeia São José e ao deslocamento dos Tembé para o outro lado do rio, para a reserva, permanecem na memória dos mais velhos do Guamá, sendo repassadas aos jovens nas aldeias como importante legado intergeracional, de modo a transmitir essas histórias marcadas por arbitrariedades e por contextos de luta e busca por autonomias diante da tutela. Um processo de aprendizado político, também, para que os mais jovens se preparem para os enfrentamentos

⁴ Categoria nativa dada ao especialista Tembé que conhece e sabe localizar as cascas de pau e demais plantas medicinais na floresta, que servem para preparar os remédios caseiros.

do presente – na defesa do território, da cultura, da indianidade etc. – ao ouvir e compreender as violências que seus parentes vivenciaram no passado. Como pondera Célia Xakriabá (2018), são processos tornados *reflexões experienciadas* a partir do corpo-território e da memória, produzindo ações de contra-tutagem e um conjunto de resistências qualificadas pelos povos indígenas.

Neste ponto, a narrativa de Naldo Tembé, cacique da aldeia Sede, é importante para observar as dimensões dessa “práxis de resistência” (CORREA XAKRIABÁ, 2018, p. 65) entre os Tenetehar-Tembé. Isso porque em seu relato, ao comentar sobre a aldeia São José e o processo institucional/jurídico de criação da reserva, Naldo evidencia todo o aprendizado que recebeu de seu avô, Felix Tembé [*in memoriam*], uma grande liderança/cacique dos Tembé do Guamá:

O meu avô desde a época de 1945, que foi fundada a aldeia aqui, porque a aldeia era do outro lado do rio, não sei se vocês foram a oportunidade de ir na beira do rio, né. E, naquela época, a gente morava pra lá, meus avôs, meus pais... foi criado tudo, na parte de Capitão Poço, né. Que aquela cidade onde tá Capitão Poço, tudo era área indígena. E em 1945, quando o interventor Magalhães Barata ele foi é, decretou a Terra Indígena Alto Rio Guamá. Vocês já sabem, como nós, que quando tavam invadindo, teve muito o pessoal do Nordeste vindo, colonizaram Capitão Poço. A partir dali, é, achou que deveria desenvolver, mas determinando a Área Indígena Alto Rio Guamá. Vocês sabem que ao correr do tempo, o interventor Magalhães Barata naquela época não era a favor do indígena, né. Nunca foi a favor do indígena. Aí muita gente se pergunta por que isso? Por que ele fez isso? Por que gostava de índio, né? E, na verdade, porque tudo foi através de pressão. Naquela época, foi-se exterminado vários povos indígenas, né, e a pressão exterior fez com que ele demarcasse algumas terras indígenas. E o governo, uma das coisas que nós fomos privilegiados fomos nós aqui que ele colocou, determinações. Apenas decretou. Não homologou, não demarcou. Então teve, porque a Terra Indígena Alto Rio Guamá passa por três processos, né. Decretar, depois vem a demarcação, depois vem a homologação, que é o último caso. Que no nosso caso foi, foi em 2003... em 2003 não, em 93 que foi homologada. O último passo que nós demos. Então, isso se acarretou vários problemas aqui [...] (Ednaldo Tembé, entrevista, 12 abr. 2018).

Novamente, os impactos da cidade de Capitão Poço são ressaltados para demarcar como ela cerceou o território tradicional Tembé, o qual se espalhava desde a aldeia São José por toda essa *área indígena* do alto rio Guamá. Importante dizer que a doação das terras para criar a reserva Tembé, junto de outras reservas indígenas no mesmo período, no estado do Pará,⁵ encontrava nexo nesses meandros da colonização moderna da Amazônia a partir da década de 1940. No alto rio Guamá, por exemplo, esse salto populacional e a procura por terras agricultáveis, no contexto citado, ampliou as tensões e potencializou um virtual cenário de conflitos pela posse e exploração das terras, entre os indígenas e aqueles sujeitos recém-chegados – migrantes e colonos – que se estabeleceram e fundaram posteriormente Capitão Poço (SALES, 1999; RIBEIRO; MEIRA, 2021).

Logo, o SPI e o governo do Pará negociaram a criação da reserva como uma maneira de “proteger” os indígenas, ao mesmo tempo em que liberavam extensões de terra para a colonização nacional do Estado, em marcha interna para seus “sertões”. Porém, como o próprio Naldo enfatiza, o simples ato de decretar sem efetuar demarcação gerou problemas enormes para o SPI e, sobretudo, para os Tembé. Isso inclusive já estava no horizonte da chefia da 2ª IR antes mesmo da formalização da reserva em março de 1945, ao se direcionar que “em tempo oportuno se fará a devida demarcação” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Exposição geral sobre necessidades da 2ª IR*, 03 jan. 1945. Microfilme 97, fotograma 1154). Com os limites da reserva sem delimitação prática, ela estava praticamente “aberta” à ação de invasores e exploradores, que tencionavam cada

⁵ Entre 1943 e 1945, outras seis reservas foram concedidas pelo governo do Pará, a saber: reserva Gavião, em Marabá – Decreto n.º 4503 de 28/12/1943; reserva Kaiabi-Kawaiwete – Decreto n.º 251 de 09/03/1945; reserva Gavião, em Baião – Decreto n.º 252 de 09/03/1945; reserva Kayapó-Gorotire – Decreto n.º 304 de 21/03/1945; reserva Munduruku – Decreto n.º 305 de 21/03/1945; reserva Amanayé – Decreto n.º 306 de 21/03/1945 (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Discriminação sobre tribos hostis e arredias e terras indígenas da 2ª IR*, 1948. Microfilme 107, fotogramas 1707-1708).

vez mais o território Tembé e ampliavam as experiências de conflito na região envolvendo os indígenas, tanto os residentes da reserva como os que estavam dispersos pela região, mantendo-se de forma mais livre e autônoma.

Como comentei antes, alguns grupos Tembé não se mudaram para a reserva em 1945, como foi o caso da família de seu Pedro Tembé. Durante minha visita à TIARG, em final de fevereiro de 2020 (antes da pandemia), pude conversar com ele. Tivemos um longo diálogo informal na varanda de sua casa, na aldeia Ytwuaçu. Longe do (muitas vezes) intimidante gravador, aquela conversa despreziosa com seu Pedro revelou-se muito enriquecedora, pois ele me narrou histórias e situações que, acredito, não poderiam ficar registradas numa entrevista, mas apenas na memória – para mim, uma memória afetiva. Dessa conversa, destaco algumas informações que seu Pedro compartilhou comigo: disse que ele era “desaldeado”, que morava com seu pai – Ezequiel – e seus irmãos fora da reserva, do outro lado do rio onde o seu avô morava antes.

E mais: revelou que quando a reserva foi criada, em 1945, sua família preferiu ficar naquela terra onde já habitavam antes, “desde sempre”, e que pertencia a sua família “com documento e tudo”. Seu Pedro explicou ainda que o seu pai, Ezequiel Tembé, era filho de mãe indígena e pai maranhense. Quando a cidade de Capitão Poço começou a se formar na região, os fazendeiros foram chegando e queriam expulsar eles daquelas terras que eram suas por direito. Segundo contou-me seu Pedro, isso ocorreu porque os outros irmãos do seu Ezequiel, por parte de pai (tios de seu Pedro), já tinham negociado e vendido as terras da família para os fazendeiros de Capitão Poço. Apesar disso, seu Ezequiel não quis brigar, pois como disse para o seu Pedro à época eles não precisavam se preocupar com aquela situação, que aquela terra não era deles de fato e que “eles tinham outra terra, a verdadeira, a certa” – a reserva. Ela sim era de fato e de direito a “sua terra”. E para lá rumaram pouco tempo depois.

Essa narrativa de seu Pedro soma-se com minhas observações etnográficas

na TIARG, e possibilita-me perceber e compreender de forma colaborativa como a produção da territorialidade Tembé se dá nesses fluxos entre passado e presente e entre interior (eu/nós) e exterior (outros) na marcação da alteridade e de suas experiências, a qual se espelha no território. Dessa maneira, observo melhor como os Tembé do Guamá se apropriaram e ressignificaram o espaço estatizado da reserva, diluindo a carga tutelar e integracionista que o demarcava e submetendo-o às suas próprias lógicas “nativas” de organização social, política e territorial na região, anteriormente gestadas do outro lado do rio (em São José) e que foram sobrepostas e atualizadas em resposta às novas exigências situadas pela vida na reserva. Assim, novas formas de lidar com as violências e imposições do Estado-nação, através do SPI, foram gestadas pelos Tenetehar-Tembé.

As experiências Tembé na reserva: dimensões da agência indígena frente a tutela do Estado

Segundo se observa até aqui, a criação e manutenção da reserva trouxe outras condições cotidianas de organização territorial, política e sociocultural entre os Tembé, imputadas sobre seu *modus vivendi* no alto rio Guamá. Expliquei antes como a construção desse espaço, que se vincula ao estabelecimento do SPI na região, demarcava exercícios de controle tutelar e uma imposição de condutas civilizadoras/nacionalizantes sobre os Tembé, para assim transformá-los em trabalhadores rurais – ainda que alguns considerassem “o índio Tembé é já um homem civilizado” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Ofício n.º 4 – ocorrências do Posto Tembé*, 15 dez. 1946. Microfilme 102, fotograma 1000). E nesses meandros, os Tembé articularam novas lutas e agenciamentos, tornados invisíveis nas fontes documentais produzidas pelo Estado e arquivadas segundo suas políticas de memória. Mas longe de ficarem esquecidas ou perdidas, essas dimensões da realidade indígena e de suas experiências históricas permanecem latentes nas memórias Tembé, apresentando outras tônicas de r-existência.

Buscando estreitar novos entendimentos e relações com o território criado (e legitimado juridicamente) a partir da reserva, os Tembé passaram a gestar outra territorialidade, dissidente em relação ao perfil hegemônico direcionado pelo Estado, a qual buscava contemplar aquelas situações históricas vivenciadas cotidianamente num espaço de *poder tutelar*. Para tanto, suas referências sócio-históricas eram/são importantes nesse escrutínio de (re)construção do território-territorialidade a partir das lógicas tradicionais, ao evocar experiências e suas memórias para (re)territorializar os espaços sociais.

Neste escopo, a memória possui um lugar de destaque enquanto mecanismo pelo qual são acionados os vínculos afetivos com a terra, seus sentimentos de pertencimento e a historicidade de sua ocupação. E através desse agenciamento da memória, os Tembé do Guamá passaram a reivindicar seu território e identidades (PONTE et al., 2020, p. 115).

Isso é perceptível nos agenciamentos legados à aldeia São José. Ela é, segundo os interlocutores dessa pesquisa, a verdadeira aldeia, a antiga “aldeia-mãe” que radicou os Tembé pela região do Guamá. A mesma está estritamente ligada ao passado do grupo, de quando ainda moravam do outro lado do rio, e aos reflexos de sua autonomia antes da chegada do SPI. Em São José é onde se encontra o cemitério antigo, um local de memória e referência às ancestralidades, ao mesmo tempo que é um local cosmológico de grande respeito e perigo para os Tembé, pois a ação dos mortos ali atrai *karuwaras*⁶. Segundo Lena Saraiva (2012), esses espaços culturalmente sagrados para os Tembé, em conjunto a outros elementos, ajudam a demarcar a identidade do grupo, ligando-se à memória e à cosmologia que atualizam, por sua vez, as dimensões do território-territorialidade. De forma comparada, podemos observar processos similares

⁶ Categoria nativa relacionada aos entes não humanos do universo Tembé: “Espírito dos ancestrais, da mata [...]” (Bewãri Tembé, entrevista, 06 abr. 2018) e de outros seres existentes que habitam os espaços outros na cosmografia dos Tenetehar-Tembé.

entre os Xucuru-Kariri:

Apesar da terra adquirida para os Xucuru-Kariri estar inserida no espaço da antiga aldeia, a matéria não foi considerada relevante pelo Serviço quando da escolha, pois, haveria locais que poderiam ter sido pleiteados por concentrar indícios mais representativos para o grupo, como, por exemplo, aqueles onde foram identificados cemitérios (SILVA JÚNIOR, 2007, p. 50).

Nesses meandros, como pontuado por João Pacheco de Oliveira (1988) entre os Tikuna, os indígenas elaboravam muitas formas para lidar com os brancos e interagir com aquele universo cultural, reagindo às situações vivenciadas segundo seus muitos interesses, individuais e/ou coletivos. Ao incorporar e dinamizar elementos mitológicos, os indígenas empreendiam justaposições ao inserir as práticas tutelares em suas próprias dimensões políticas e concepções de mundo, erigindo outras dinâmicas cujos nexos são apagados pelo Estado, mas se mantêm vivas nos meandros de suas relações socioculturais e interétnicas. De acordo com Ribeiro e Meira (2021), essas novas vivências no âmbito da reserva trouxeram outros signos e balizas para a organização social e política dos Tembé no Guamá, que se atualizavam a partir de suas cosmologias ainda pulsantes em seu cotidiano, apesar das constantes intervenções estatais.

Reposicionando essas experiências indígenas, de forma interna ao grupo, os Tembé precisaram lidar com outras nuances da política assimilacionista do SPI que os coíbiam, por exemplo, de falar sua língua nativa ou praticar festas e rituais tradicionais de seu povo. Ao ser perguntada se naquela época, no tempo do SPI, todos os Tembé falavam na língua, dona Paulina respondeu o seguinte:

Só o meu pai. Não, meu pai não... meu pai, meu tio irmão dele. Os mais velhos, né. Inclusive, meu pai dizia assim: “você não quer falar”... porque minha mãe não era, não era indígena. Minha mãe era karaí. E tinha muito karaí mesmo, tinha muito não vou mentir, desde quando eu me entendi. Aí a gente aprendia a chamar com eles e não falavam não. Papai dizia

“você não quer falar a língua, quando é mais tarde você não vai precisar e não sabe”. Que precisa nada pai, precisa nada. A gente não vai é falar nada! Mas meu pai falava muito. A minha mãe... não falava, ela entendia ele falar (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

A narrativa levanta duas questões importantes: a escolha dos mais jovens, à época, de não aprender a língua *tenetehar*, reivindicando a ação para os próprios Tembé em detrimento de uma simples imposição cristalizada, ainda que sob influência do meio social hegemônico, falante do português; e a tentativa de manutenção da língua nativa no espaço doméstico, ensinada às crianças pelas famílias com falantes. Através dos relatos orais, em cruzamento com minha experiência etnográfica nas aldeias e com a pesquisa de Michelly Machado (2016) junto aos Tembé de Tomé-Açu, chego a algumas conclusões sobre essa dimensão da língua e da experiência histórica dos Tembé. Primeiro, a língua nativa – o *tenetehar* (Tupi-Guarani) – era falada majoritariamente pelos indígenas que viveram na aldeia São José, em certo grau de isolamento linguístico antes da chegada e estabelecimento do SPI no alto rio Guamá.

Quando o órgão indigenista iniciou seu projeto na região, estabelecendo-o através do posto e da reserva, ampliou-se o contato linguístico entre os Tembé e os não indígenas e uma maior presença da língua dominante (português) no meio sociocultural daquele grupo. Com a criação de uma escola no PI Tembé, efetivou-se uma política linguística hegemônica para os Tembé, com o ensino do português e a proibição do uso franco da língua nativa dentro da reserva, sobretudo no espaço coletivo/público pois não havia como o SPI controlar efetivamente o interior da casa e o seio familiar. Nesse sentido, tentar ensinar a língua *tenetehar* dentro de casa era uma estratégia importante, ainda que os mais jovens não se interessassem. Ainda assim, manter esse ambiente da “fala nativa” no espaço doméstico ajudava na manutenção da língua, mesmo que de forma indireta ao apenas ouvir os falantes. Como explicita Sandra Benites (2018, p. 27):

“É a experiência vivida que faz a diferença, que tem um efeito mais concreto. A nossa casa é o nosso amparo. Não posso esquecer que viver na língua é algo que se aprende suavemente e que se leva para a vida toda”.

Buscando outras estratégias para manter a língua nativa ainda viva, os mais velhos organizam atividades escondidas, veladas, para exercitar a fala e se comunicar na língua sem sofrer constrangimentos por tal ato, como descrito por José Rondinelle Coelho (2019) sobre certo episódio opressor relacionado a isto no Guamá. Não à toa, quando Piná Tembé relata sobre seu pai, Felix, buscar falar na língua, ele se emociona: “Meu pai contava que para não esquecer a língua, ele fugia para o mato e falava com os bichos, pois ele era proibido de falar na aldeia” (Piná Tembé, entrevista, 13 maio 2016). Nesse lastro, acredito que os Tembé também aproveitavam para falar na língua, para não esquecer, quando realizavam suas viagens, pelo mato, até o Gurupi, como descrito por dona Paulina. Logo, falar dentro da floresta e com os animais denota uma dupla relação de r-existência e retomada Tembé: a língua e o território-territorialidade.

No entanto, saber falar o *tenetehar* era, algumas vezes, fundamental em vista de momentos que exigiam dos Tembé uma comunicação com outros grupos indígenas que boicotavam, naqueles tempos, o português. Saber a língua nativa era importante para não sofrer retaliação por esses indígenas “arredios”, como o caso dos Ka’apor que, vez ou outra, percorriam pelo Guamá. Isso me foi revelado pelo jovem Bewãri Tembé em uma conversa informal, no dia 26 de maio de 2018. Esse professor da língua e conhecedor cultural da aldeia Sede contou-me, em seu relato, que os Ka’apor vinham do Gurupi e faziam “correrias” pela região do Guamá, matando muitos Tembé, principalmente aqueles que não sabiam falar na língua materna (*tenetehar*). Para acalmar eles, os mais velhos liderados por seu Felix Tembé faziam uma festa na aldeia e cantavam na língua. Após apaziguar os ânimos entre os dois grupos, os Ka’apor então atravessavam o rio Guamá e iam embora. Dona Paulina também guarda memórias sobre essas incursões dos

indígenas do Gurupi, sobretudo dos Ka'apor, pelas terras da reserva no Guamá:

Maria Paulina: Tinha vez que, uma hora dessa, a gente nem podia sair praí. A gente só nas casinhas. Tudo era mato, mata, mata mesmo. Aí eles passavam oito dias, só andando aí. Andando. Papai dizia assim: “Luiza, não deixa esses meninos fora. Os índios do Gurupi, do...”, como era... “Ka'apor tão andando aí”. E eles roubavam criança. Eles levavam as crianças. “Não deixa os meninos sozinho, não deixa eles andarem assim”. Aí eles passavam oito dias. Quando era uma hora dessas, eles tavam, gritavam: Pó, Pó, Pó, Pó, Pó. Remendando os bichos. Remendava onça, remendava nambu, remendava tudo! Papai dizia: “vocês tão escutando? Não é pássaro não. São os índios que tão fazendo assim”. Aí com oito dias eles varavam. Aí papai mandava nós, mamãe assim: “leva os meninos daí, eu vou conversar com eles”. Papai ia conversar com eles. Conversava muito. Aí vinha mulher, no meio! **Autor:** De lá? **Maria Paulina:** Uhum. Aí papai conversava com eles bem e eles diziam que queriam ir pra Ourém. Vieram de lá que era pra ir pra Ourém. Aí papai ia deixar eles em Ourém. Mas antes nós dançava o *Kaê*, que era a cantoria. Eles faziam cantoria e o papai andava dizendo: “olha, a noite é pra fazer manicuera pra nós beber na cantoria”. Aí faziam manicuera. Quando não tinha a manicuera, não tinha a coisa, nós fazia chibé, na lata de querosene. É... **Autor:** Comiam chibé... **Maria Paulina:** É. A gente lavava bem que bebia assim mais... bebia não, nós ainda toma. Ixi, quando é cantoria aí nós toma muito chibé. Aí a gente lavava bem lavadinho pra sair aquele pó todinho, né. E passava a noite toda. Cantando e bebendo chibé. Cantando e bebendo chibé! Aí no outro dia, papai atravessava com eles e ia deixar eles em Ourém (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

Nesse sentido estrito, percebo, o SPI “permitia” aos Tembé falar sua língua e entoar cantorias, realizar danças e promover comensalidades como forma de negociar com esse outro grupo, visto como mais “brabo”, e evitar conflitos locais entre ambos os indígenas, que podiam afetar a própria imagem dos agentes do SPI na região. Observo então certo afrouxamento das regras de conduta impostas aos Tembé, permitindo esses comportamentos vistos como marcas do “atraso” e da “incivilidade” indígena. Denota-se que a autorização dada pelos agentes do posto, para o uso dessas expressões estéticas dos povos indígenas (língua, dança,

cantorias, festa, possivelmente pinturas corporais etc.), unicamente tinha por finalidade apaziguar potenciais conflitualidades com esses grupos mais aguerridos em trânsito pela região, com os quais os servidores do SPI não conseguiam negociar de fato. Logo, essa inflexão tornada flexibilidade pelos agentes era empregada como uma ferramenta momentânea de pacificação, instrumentalizada pelo próprio *poder tutelar*, ao estreitar essa ponte de mediação e diálogo entre um grupo considerado “mais manso” (os Tembé) e outro grupo visto como “mais brabo” (os Ka’apor).

Outro detalhe importante é a dimensão da festa em si; ou seja, como essas inflexões oportunizadas pelas correrias Ka’apor promoviam momentos que reencantavam o seu mundo, o cotidiano tutelar, ao poderem cantar, dançar, se pintar e, assim, “chamar” as *karuwaras* para seu convívio mais direto. E nessa relação, os Tembé estreitavam os laços familiares e as alianças, podiam fazer pajelança e (re)produzir sentidos sobre seu território e identidade, reafirmando-a ao movimentar alguns sinais diacríticos como a língua (SARAIVA, 2012; PONTE, 2014; PONTE et al., 2020). Sobre esses esquemas tutelares e os parâmetros da ação indigenista do SPI segundo – e seguindo – os contextos regionais, em que certas atitudes podem ser permitidas e/ou coibidas, tendo em vista ainda as dinâmicas e interpretações dos próprios indígenas perante esse *jogo de possibilidades* que permite flexibilizar certos papéis e normas “dominantes” no cotidiano tutelar, João Pacheco de Oliveira explana que esse conjunto de ações é ele próprio “um produto relativo e mutável de um campo de interação entre índios e funcionários do SPI, onde se sucedem contextos de antagonismo e de cooperação” (OLIVEIRA, 1988, p. 222).

Além disso, outro âmbito de movimentação histórica de experiências Tembé dentro da reserva relaciona-se ao campo da saúde e doença. Alvo da atenção tutelar do SPI, o chamado “estado sanitário” geralmente era informado nos documentos do posto, para mapear as condições gerais da população e

processar a medicalização desses corpos. Por exemplo, ao explicitar o seguinte: “Atualmente não existem quase remédios no Posto. Dias antes de minha chegada, havia falecido um menor. E o índio João Mariano e mais a mulher do índio Felix estavam agonizando, ambos atacados de tuberculose” (SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório da viagem efetuada ao Posto Indígena Tembé*, 15 jun. 1950. Microfilme 100, fotograma 1191). Na contramão dessas orientações e observações totalizantes feitas pelo SPI, observa-se uma presença de práticas tradicionais de cura entre os Tembé, nesse contexto, além da possibilidade de eles irem procurar atendimento em localidades próximas, sem ter que depender totalmente do posto, e do SPI, como enfatiza dona Paulina:

Maria Paulina: Quando as pessoas adoeciam era muito ruim pra tirar pra fora. Levavam na rede. Muitos morriam em viagem, aí voltavam. Outros chegavam pra lá, né, ainda. O médico: “ah, vai já morrer. Não tem mais jeito”. E outros não, já vinham aliviado. Na, como é que se diz... no pau de carga. Botavam na rede e levavam. **Autor:** Mas não tinha ninguém aqui que fazia não, remédio naquela época? **Maria Paulina:** Não. Sim, tinha assim, do mato a gente fazia, né. Sempre teve os nossos pajézinhos que fazia remédio. Mas as vezes não era médico, pra pajé. Tinha que sair pra fora! Mas eles tinham. Tinha... aqui tinha parteira, aqui tem uns pajés. Agora que tá mais acabando, porque agora já faz parto só na cidade, só no... Mas minha irmã ainda teve criança. A minha mãe era parteira. Pegou muita criança e sabia dizer o que era, só ela que... aí depois até que eu me casei, até que eu ajudava ela, né, quando ela saía assim eu ia com ela. **Autor:** Acompanhava. **Maria Paulina:** Acompanhava. Ela ia me chamar e eu ia com ela. **Autor:** E naquele tempo eles não encrencavam com vocês, de fazer parto, fazer remédio? **Maria Paulina:** Não. Não encrencavam não! Ainda tinha gente que vinha que ainda pedia pra gente fazer, pra eles fazerem remédio, os pajés fazer remédio (Maria Paulina Tembé, entrevista, 27 maio 2018).

Logo, os/as especialistas indígenas, parteiras (como dona Luiza e dona Raimunda, ou Diquinha) e pajés (como o mesmo capitão Francisco Romão), eram atuantes nas aldeias dentro da reserva, administrando os itinerários terapêuticos tradicionais do povo Tembé que sempre estiveram presentes nesse horizonte de

experiências sócio-históricas. Mas, como se sabe, o SPI buscou incansavelmente afastar os indígenas desses métodos tidos como “prejudiciais” à sua saúde. De acordo com Ana Victoria Costa e Vanderlúcia Ponte (2020), essas interdições médico-sanitárias direcionadas pelo SPI pretendiam docilizar e disciplinarizar os “corpos selvagens”, intervindo nas lógicas internas dos indígenas quanto ao tratamento de doenças e reestabelecimento da saúde, no intuito de substituí-las paulatinamente por noções modernas e ocidentalizadas da biomedicina. Porém, é importante avaliar como os Tenetehar-Tembé lidaram com essas problemáticas e processos dentro da reserva, articulando as imposições sanitárias e os “benefícios” do remédio do posto aos seus próprios saberes e práticas de cura.

Nesses meandros, frisam as autoras, as diversas experiências mobilizadas pelos Tembé representavam respostas à incidência do *poder tutelar* em seu corpo-território, dando margem à sua autonomia e às possibilidades de rearticulação desses conhecimentos tradicionais no declive cotidiano da tutela estatal e de sua racionalidade hegemônica: “Era na interseção de seus corpos, de suas afecções e de suas potências, que os indígenas negociavam as produções de seus saberes” (COSTA; PONTE, 2020, p. 216). Essas muitas experiências históricas dos Tembé, que se organizavam de forma silenciosa e invisibilizada – “escondida” como os próprios Tembé as vezes comentam –, dão pistas importantes para entender os processos de agenciamento do/no passado e de produção e retomada de seu território-territorialidade no alto rio Guamá.

O conjunto de narrativas orais e fontes documentais aqui apresentados e analisados, bem dimensionam aspectos da história/memória dos Tembé e suas experiências enredadas pela tutela do Estado. E mais, permitem perspectivar as redes de relação e a atuação reflexiva dos indígenas na produção de suas agências na região, reorientando aquelas opressões e violências vivenciadas ali. Assim, se a reserva demarcou um novo contexto de enfrentamentos para o povo Tenetehar-Tembé, ela também promoveu novas experiências de territorialização para estes

indígenas, redinamizando a identidade, relações familiares e vinculações afetivas com a terra; elementos que bem expressam a r-existência dos Tembé do Guamá.

E mais, as suas experiências aqui narradas evidenciam, de forma potente, como os Tenetehar-Tembé efetuaram um processual “despertar”, como enfatiza Luís Eloy Amado (2020) para o caso dos Terena; ou seja, uma tomada de consciência sobre os efeitos abrasivos da tutela e a necessidade de retomar suas autonomias, proporcionando assim a crescente organização política dos Tembé, sua mobilização e reivindicações por direitos, sobretudo ao território tradicional em sua integridade. E nessas lutas pela vida, reforçam a necessidade de um pleno reconhecimento de suas epistemologias para a construção democrática e intercultural do conhecimento e da intervenção social, via política pública. Nesse sentido, as experiências indígenas espriam modos urgentes de descolonizar e indigenizar espaços, narrativas e representações sobre realidades tão plurais. Esforços de uma potência criativa em curso, a qual tem muito a nos ensinar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: Laced/e-papers, 2020.

BENITES, Sandra. **Viver na Língua Guarani Nhandewa (Mulher Falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

COELHO, José Rondinelle Lima. **Os Tembé na cidade: territorialização, trajetória e história dos Tembé que residem em Capitão Poço/PA**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

COSTA, Ana Victória Santos da; PONTE, Vanderlúcia da Silva. **“Corpos em contato”: subalternização, resistência e o Serviço de Proteção aos Índios na 2ª Inspeção Regional (I.R 2)**. Cadernos de Campo, v. 29, n. 1, p. 200-224, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Por uma história indígena e do indigenismo**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 127-134.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro. **Populações tradicionais e conservação ambiental**. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 267-292.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX)**. Revista Brasileira de História, v. 37, n. 75, p. 195-216, 2017.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **A ‘identificação’ como categoria histórica**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 171-220.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB: Série Antropologia, 2002.

MACHADO, Michelly Silva. **Desvelando os vestígios da língua tembé no vale do rio Acará-Mirim: estudo sobre a cartilha Ténêtéhar Porangaty**. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia), Universidade Federal do Pará, Bragança, 2016.

MEIRA, Márcio. **A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico**. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo**. Tese (Livre Docência em Etnologia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MOREIRA, Guilherme Bianchi. **Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”: os Tikuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

PONTE, Vanderlúcia da Silva. **Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro!: “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

PONTE, Vanderlúcia da Silva et al. **‘Uma Área de Pastagem Ela não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé**. Revista AntHropológicas, v. 31, n. 1, p. 105-140, 2020.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva. **História Indígena e(m) Microfilmes: organização, trato documental e comunicação científica a partir do acervo do SPI (fundo: 2ª Inspeção Regional)**. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, v. 33, n. 2, p. 63-90, 2020.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva; MEIRA, Márcio. **“Tudo era área indígena”: território, exercícios tutelares e processos de r-existência entre os tenetehar-tembés no século XX**. Acervo: Revista do Arquivo Nacional, v. 34, n. 2, p. 1-25, 2021.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista como objeto de estudo: 1930-1967**. História Revista, v. 1, n. 1, p. 105-123, 1996.

SALES, Noêmia Pires. **Pressão e resistência: os índios Tembé-Tenetehara do Alto Rio Guamá e a relação com o território**. Belém: UNAMA, 1999.

SARAIVA, Lena Cláudia dos Santos Amorim. **Os Tembé do rio Guamá e do rio**

Gurupi: um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano.** Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

FONTES

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Despacho da 2ª IR ao Posto Tembé com carta assinada por Francisco Romão em anexo**, 20 set. 1946. Microfilme 102, fotogramas 918-919.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Discriminação sobre tribos hostis e arredias e terras indígenas da 2ª IR**, 1948. Microfilme 107, fotogramas 1706-1709.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Exposição geral sobre necessidades da 2ª IR**, 03 jan. 1945. Microfilme 97, fotogramas 1154-1157.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ocorrências no Posto Indígena Tembé**, abril a junho de 1944. Microfilme 92, fotogramas 1992-1993.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ocorrências no Posto Tembé**, 05 fev. 1946. Microfilme 102, fotogramas 947-950.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ofício n.º 4 – ocorrências do Posto Tembé**, 15 dez. 1946. Microfilme 102, fotogramas 999-1000.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Ofício n.º 52 – ocorrências no Posto Tembé**, 16 abr. 1949. Microfilme 109, fotogramas 642-644.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório anual da Chefia da 2ª Inspeção Regional**, 1944. Microfilme 391, fotogramas 184-222.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório anual de atividades da 2ª IR em 1942**, 12 jan. 1943. Microfilme 391, fotogramas 67-86.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório da viagem efetuada ao Posto Indígena Tembé**, 15 jun. 1950. Microfilme 100, fotogramas 1189-1194.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório de atividades da 2ª IR durante o ano de 1957*, 31 dez. 1957. Microfilme 380, fotogramas 1395-1411.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Relatório geral dos trabalhos da 2ª IR em 1943**, 13 jan. 1944. Microfilme 391, fotogramas 131-177.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. **Requerimento solicitando reserva de terras**, 13 jan. 1945. Microfilme 98, fotogramas 1296-1298.

ENTREVISTAS

Piná Tembé, entrevista, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 13 maio 2016.

Francisca Tembé, entrevista, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 6 ago. 2017.

Bewãri Tembé, entrevista, aldeia Sede – TIARG 06 abr. 2018.

Ednaldo Tembé, entrevista, aldeia Sede – TIARG, 12 abr. 2018.

Pedro Tembé, entrevista, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 25 maio 2018

Bewãri Tembé, conversa informal, aldeia Sede – TIARG 26 maio 2018.

Maria Paulina Tembé, entrevista, aldeia Sede – TIARG, 27 maio 2018.

Pedro Tembé, conversa informal, aldeia Ytwuaçu – TIARG, 29 fev. 2020.

Recebido em Setembro de 2022.

Aprovado em Novembro de 2022.