

# A DISPUTA PELO SANGUE

---

## REFLEXÕES SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE E “UNIDADE TEMBÉ”\*

Sara Alonso\*\*

Em 1992, pela primeira vez, desde a criação da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (Riarg), as famílias Tembé da área do Guamá manifestam-se social e publicamente como uma “unidade de parentes” ou “do mesmo sangue”. Esse processo de “reorganização-revolução”, como o denominaram os Tembé, representou um “tempo de união e de luta” em que lutaram em defesa dos direitos sobre o território.

---

\* Este trabalho baseia-se nas pesquisas realizadas durante 1989-1991 e 1995-1996, intituladas, respectivamente, “Los Tembé: articulación interétnica e identidade étnica”, em parceria com Mercedes Zegrí, Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi; e “Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé”, dissertação de mestrado, defendida em agosto de 1996, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Desejo agradecer aqui as sugestões e comentários realizados pelos membros da banca examinadora, constituída por João Pacheco (orientador da tese), Giralda Seyferth e Federico Neiburg, parte dos quais foram incorporados neste texto. Também sou muito grata a Ana Maria del Aguila por facilitar a leitura deste texto ao revisar o “meu português”.

Trabalho apresentado no Seminário Internacional em Homenagem a Eduardo Galvão: *A presença de Galvão na Antropologia Brasileira*, organizado pelo Museu Paraense Emílio Goeldi/MCT de 02 a 05 de setembro de 1997.

\*\* Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora Associada ao Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Sem pretender afirmar que existe um acordo a respeito dos conteúdos culturais dessa “unidade”, consideramos que ela é parte e resultado de uma problemática que unifica diferentes atores (Tembé, agentes do órgão indigenista, “trabalhadores rurais”, entre outros) que interagem dentro do mesmo campo – o “campo de ação indigenista” – nas suas tentativas de ser reconhecidos socialmente como autoridades legítimas com o objetivo, entre outros aspectos, de defender os direitos sobre o território. Esse processo que está vinculado à criação da Riarg (1945), momento a partir do qual alguns Tembé, então classificados pelo órgão indigenista como “índios remanescentes” ou “misturados”, são incentivados a se deslocarem para a aldeia do “Posto Indígena” como índios tutelados .

Neste trabalho, tentaremos refletir sobre alguns aspectos do processo de objetivação e “essencialização” da simbologia do “sangue índio”, como elemento de legitimação da existência social e cultural da identidade Tembé ou “unidade autenticamente Tembé”. Entendemos que esse processo é inseparável de um procedimento analítico de desubstancialização ou desnaturalização da representação “sangue índio” a partir da gênese social do seu processo de constituição.

Pretendemos analisar a controvérsia que aparece na “unidade tutelada” em torno da simbologia do sangue, cujas idéias são usadas como instrumentos úteis na disputa pela definição dos critérios de inclusão e exclusão das diferentes famílias. Disputa que revela a necessidade da construção de um discurso cultural a respeito dessa problemática, cuja eficácia simbólica, ao naturalizar o “sangue índio”, contribuiu para criar e alimentar legitimamente a existência “natural do grupo e identidade Tembé”. Os efeitos da disputa sobre o “sangue” também revelam sua eficácia ao reconhecer socialmente, a partir de uma mesma controvérsia, os outros atores do “campo de ação indigenista”, nas suas tentativas de legitimação, por exemplo, “os invasores”: “*posseiros*”, “*fazendeiros*”, etc.

Partindo da idéia de que tanto os “laços de sangue” quanto os da crença no “sangue” (compreendidos como atributos culturais vivificados subjetivamente) são construções sociais e culturais para legitimar identidades e grupos, pensamos que este trabalho pode ser útil para

---

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

refletir em algumas questões teóricas. É possível, por exemplo, refletir sobre os processos de transformação social e cultural, concretamente sobre as continuidades e descontinuidades de um dos critérios culturais mais afastados e “naturais” da cultura, o “sangue”, e suas implicações na relação cultural e política<sup>2</sup>. Por outro lado, analisaremos o caso exemplar das conexões existentes entre processos de construção da Nação e das identidades sociais, particularmente as implicações da “ideologia da nacionalidade”, fundamentada na idéia da “mistura das três raças” e dos “traços culturais”, na constituição da “unidade social e cultural Tembé”.

Isso não pressupõe que pretendamos “confirmar” ou “negar” na nossa análise a existência do “nós-Tembé” como “unidade”. Pois, como diria Bourdieu, isso significaria entrar, também nós, a fazer parte das lutas de classificação<sup>3</sup>. Não pretendemos, conseqüentemente, entrar na disputa pelos critérios que os diversos agentes usam para poder; legitimar ou questionar a existência do grupo e identidade Tembé, critérios que, em última instância, fazem referência ao sentimento subjetivo dos agentes, seja para negar, seja para fazer existir a identidade Tembé. A respeito destas lutas pela definição de grupo, ou lutas de identidade, diz-nos Bourdieu:

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

<sup>2</sup> Diversos autores fazem referência ao “sangue” como um dos elementos mais essenciais e naturais afastados da cultura. Seus pressupostos são tão comuns e tão pouco definidos que dificultam ao analista sua própria desnaturalização e contribuem para os critérios de “essencialização” que pretendem desnaturalizar (Herzfeld, 1992; Smith, 1993). Seguindo essa linha de argumentação, incluímos outros autores que também abordaram essa problemática, porém, pensamos que suas análises têm como limite pressupostos dessa essência que pretendiam desnaturalizar. Ver, por exemplo, Geertz (1987: 219-261) e Schneider (1984).

<sup>3</sup> Ver, a esse respeito, Bourdieu (1989: 107-132) e (1982: 135-148). As lutas de classificação também pertencem ao domínio da ciência, e os cientistas sociais participam das lutas de classificação consciente ou inconscientemente. Os vínculos entre os cientistas sociais e os movimentos nacionais ou étnicos, são aspectos que diferentes autores têm destacado, por exemplo, Smith (op. Cit.), Hobsbawm (1984), Handler (1988) e Lebovics (1991).

Nosso enfoque insere-se na linha de estudos sobre construção de identidade e grupos e seus vínculos com as ideologias nacionalistas como legitimadoras dos pressupostos de “unidades políticas e culturais” nos processo de construção da Nação. Particularmente, nos estudos sobre as “sociedades indígenas do Brasil”, nos quais se pretende compreender essas realidades sociais, procurando renovar as perspectivas de análise que reforçam a tradicional polarização “contato/isolamento”, polarização compreendida em termos de valorização dos aspectos “internos” ou “nativos tradicionais” (atributos de isolamento e pureza), por oposição àqueles que acentuam os aspectos “modernos” ou “externos” devido ao contato (atributos da aculturação). Entre os estudos dessa linha, João Pacheco de Oliveira Filho (1994).

### **1. A construção da Riarg: vivenciada como “favor do chefe” e sua objetivada como *território por direito***

A Reserva Alto Rio Guamá, território de 278.000 hectares (PETI, 1990: 66) destinados aos índios Tembé, Timbira, Kaapor e Guajá, foi oficializada mediante o Decreto 307-21/3/45, assinado pelo Interventor Federal do Pará, Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. A reserva está localizada ao nordeste do Estado do Pará, entre a margem direita do rio Guamá e a margem esquerda do rio Gurupi, no limite do Estado do Pará com o do Maranhão, em território dos municípios paraenses Garrafão do Norte, Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas, municípios surgidos no início dos anos 90 como resultado da fragmentação administrativa e territorial de Ourém, Vizeu e Capitão Poço.

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

O processo de regulação da Riarg, ainda que a área tenha sido “reservada” em 1945 sob a responsabilidade do SPI, somente seria

iniciado nos anos 70, já no contexto da atuação do novo órgão indigenista – Funai –, e seria concluído em 1993. Entretanto, como veremos a seguir, a Riarg e os grupos que nela se incluem não são uma manifestação dada ou socialmente fixa, como pressupõe a definição do processo jurídico formal, mas são parte constitutiva de um processo histórico e social e, portanto, compreendido em suas implicações sociológicas. Isto é, parte do processo de construção do “campo de ação indigenista” que se cria com o estabelecimento da ação indigenista e a constituição do Posto Indígena (P.I.) Tembé em 1945. Neste sentido, analisar a dupla atribuição de tutelados e de terra jurídica, exigiria que compreendêssemos a contribuição do Estado brasileiro, por meio de sua política indigenista, à formação do grupo Tembé e do “seu território por direito”<sup>4</sup>.

O P.I. Pedro Dantas, situado à margem esquerda do rio Gurupi, foi criado pelo SPI em 1928 com a finalidade de facilitar a “pacificação” dos índios Kaapor (concluída na década de 30) e como Posto de Assistência, Nacionalização e Educação. Poucos anos antes da criação da Riarg, sobretudo, a partir de 1945, o SPI desenvolveu uma política destinada a “localizar” os Tembé “dispersos” pelo Gurupi, com o objetivo de centralizá-los sob a administração do P.I. Pedro Dantas (Relatório, 1943) para cumprir os propósitos de “civilização” (Raimundo Nonato Máia, Relatório, 1935).

Não obstante, segundo informações dos Tembé de Gurupi, somente algumas famílias se instalaram na aldeia do Posto. Posteriormente a essa política de “localização”, foi construída por iniciativa do matrimônio Tembé entre Lorival e Verônica, a aldeia Igarapé das Pedras, fora dos “limites” da Riarg, em área considerada pelos Kaapor como seu território (Área Indígena Alto Turiaçu). Os Tembé desta aldeia são reconhecidos, tanto pelo órgão indigenista quanto por membros do

---

<sup>4</sup> Para uma análise sociológica das possíveis implicações da relação “terra/índio” no regulamento do *Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Rurais*, e também para uma avaliação dos posteriores decretos relacionados à sistematização e definição de “terra indígena”, ver Souza Lima (1989: 141-182). Nesse estudo, Lima assinala a conexão entre a criação do conceito “reserva indígena” e a transformação dos índios em pequenos produtores agrícolas, para a qual esse conceito fornece o fundamento. Sublinhamos também, para não substancializar a noção de “território” como “terra imemorial”, ou critério “natural” de identidade que vincula os Tembé a um lugar por meio de sentimentos de pertencimento e afinidade, a necessidade de levar em consideração o processo colonial gerado a partir da criação da Riarg e do P.I. Guamá. O questionamento da idéia de território como direito natural e histórico num processo reivindicatório de grupos colonizados é aprofundado também por Ranger em “A invenção da tradição na África Colonial” (1984: 219-269). Este autor argumenta que os considerados “direitos territoriais consuetudinários, ao igual que outros aspectos das denominadas ‘tradições’, foram ‘inteiramente’ inventados pela codificação colonial (ibid: 25). Ver também, a esse respeito, o trabalho de Moore (1986); e Oliveira Filho, (1993: 1-10).

grupo, como referenciais da autenticidade da cultura Tembé: *falam a língua, realizam festas tradicionais, usam pinturas corporais, etc.* Em 1995, localizavam-se na área do rio Gurupi da Riarg cerca de 300 Tembé e, aproximadamente, 320 na do rio Guamá.

Em 1945, os Tembé localizados na aldeia São José, ou *Aldeia Velha*, localizada à margem esquerda do curso alto do rio Guamá, no atual município de Capitão Poço, foram obrigados, ao serem destinadas as áreas próximas a essa aldeia a projetos de colonização, a se deslocar para o recém-criado P.I. Tembé. Em 1969, esse posto e o P.I. Pedra Dantas foram oficializados como P.I. Guamá e P.I. Canindé, respectivamente.

Os *remanescentes Tembé* deslocados para a Riarg iniciam, a partir de então, uma nova experiência social tendo os *chefes de posto* como principal elemento organizador das relações sociais. Denominamos tais relações “unidade tutelada”, posto que a experiência social é centrada na troca de favores ou “reciprocidade”. Quer dizer, as relações sociais processam-se em termos de uma linguagem cultural vinculada com uma “coisa” chamada “família”, linguagem que, usando a terminologia do parentesco para definir essas relações e qualidades, envolve tanto um jogo de paternalismo por parte dos *chefes de posto*, quanto diferenças entre as várias “famílias tuteladas”. Isto é, estrutura-se um sistema de desigualdades sociais em termos de relações “paternalistas” ou de “reciprocidade”.

Esçapa aos objetivos deste trabalho fazer, aqui, uma análise dessas relações<sup>5</sup>. Nosso interesse ao salientar esses aspectos é refletir sobre uma das *práticas de favor*, concretamente a que se refere à experiência social de morar na Riarg, vivenciada como “um favor” concedido pelo *chefe*<sup>6</sup> e posterior objetivada como território por direito: “*a nossa terra*”.

Entre os objetivos formalmente definidos pelo SPI para a criação da Riarg (sem esquecer, portanto, o mencionado acima a respeito dos planos de colonização), destacamos os seguintes: a) *difinir uma terra para esses índios que não tinham terra*; b) construir uma estrada que atravessaria a Riarg de norte a sul para facilitar a comunicação com o P.I. Pedro Dantas; c) criar no centro da reserva, o P.I. Piriá para assentar nessa área os índios *dispersos* pelos rios Capim, Acará e Moju - estes

---

<sup>5</sup> Ver Alonso (1996).

<sup>6</sup> *Chefe* é o termo nativo utilizado para denominar aos agentes do órgão indigenista encarregados de executar na reserva a(s) política(s) indigenista(s) ou trabalhos de socialização.

dois últimos objetivos foram paralisados logo no início, segundo Expedito Arnaud, por falta de recursos; d) viabilizar a produção agrícola através das *roças do posto*. Assim,

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

Para conseguir *braços*, ou *trabalhadores do posto*, para viabilizar a prática de socialização mediante o *roçado do posto*, destinada, nas palavras de Expedito Arnaud, Inspetor Especial do **SPI** nos anos 40<sup>7</sup>, a “ensinar-lhes os serviços da lavoura”, os agentes do **SPI** usam a técnica de distribuir *mercadorias*, vistas por estes agentes como “adiantamento” ou crédito, a ser retribuído mediante os *serviços realizados* pelos *trabalhadores do posto* ou *diaristas*. Essa prática dos roçados do posto inscreve-se nos modelos de ação indigenista levados a termo pelo **SPI**, vinculados as suas estratégias de “civilização” ou de integração. Trata-se de uma prática de socialização fundamentada na idéia de criar condições de possibilidade para preparar os diferentes grupos indígenas nos “hábitos” dos seus (ou futuros) vizinhos, “trabalhadores rurais”, visando sua incorporação como “civilizados” ao Estado-Nação<sup>8</sup>.

Dentro desse contexto, com a *roça do posto* (no **P.I.** Tembé), o **SPI** pretendia a auto-subsistência dos Tembé de Guamá, bem como a centralização **no P.I.**, para sua comercialização, da produção dos colonos, que, como previsto, se instalariam às proximidades da reserva. Segundo documentação administrativa<sup>9</sup>, a tentativa de produção agrícola mediante a *roça do posto* só foi viabilizada no **P.I.** Tembé nos primeiros anos

<sup>7</sup> Em 1991, ano em que foi realizada a entrevista, Arnaud trabalhava como “Investigador Especial” do Museu Paraense Emilio Goeldi (Belém).

<sup>8</sup> Oliveira Filho (op. cit.), em seu estudo sobre os Ticuna e a consolidação da atuação do SPI no Alto Solimões, menciona aspectos desta atuação e atividades desenvolvidas pelo órgão que revelam, em termos comparativos com a atuação do SPI na Riarg, uma mesma estratégia ou modelo de ação indigenista. Oliveira menciona, por exemplo, a atuação e o interesse do encarregado do posto Manuelão (1943-1946) nas atividades “reputadas economicamente produtivas” como sendo uma das diretrizes básicas do SPI destinadas a promover a socialização e “integração” dos índios. Atividades que, valorizadas como “fortemente positivas” pelos índios, criaram ou alimentaram fortes expectativas perante a sua anterior relação com os brancos (Oliveira, op. cit., ver especialmente o capítulo n° 5, “A Formação do Campo Indigenista”).

<sup>9</sup> A documentação administrativa a respeito das atividades do posto refere-se a Relatórios dos Inspetores, Balanços de Contas, Folhas de Pagamentos, Relatórios dos chefes do posto. Os relatórios dos Inspetores do SPI são os documentos que melhor detalham as atividades desenvolvidas no P.I. Tembé entre 1945 e 1950.

após a criação da reserva.

Interpretações dos Tembé complementam essas informações, concretamente quando eles se referem aos primeiros momentos do roçado do posto como de “muita fartura”. A partir do “fracasso” dessa experiência, a produção agrícola no P.I. limita-se às roças familiares, os chefes de posto proporcionando mudas, ferramentas e outros materiais para o “serviço da lavoura”.

Não sabemos com exatidão o número de famílias que aceitaram residir na aldeia P.I. Tembé. Segundo nos informou Arnaud, eram aproximadamente uns 40 *remanescentes Tembé* que viviam na aldeia do Posto. Membros do grupo comentam que algumas das pessoas que trabalharam para a construção do posto indígena permaneceram na reserva, seja para casar com Tembé ou, mediante autorização do *chefe de posto*, para *trabalhar no posto*<sup>10</sup>. Segundo alguns Tembé que se deslocaram da *Aldeia Velha* ao P.I. Tembé, antes da criação da reserva, nunca tinham ouvido falar do SPI.

Os Tembé que não aceitaram deslocar-se para o P.I. Tembé foram obrigados a abandonar o núcleo que constituía a *Aldeia Velha*. A partir de então, membros destas famílias passaram a residir em Ourém e alguns deles, no núcleo urbano sede do município<sup>11</sup>. Nos anos 60, incentivadas pelos agentes do SPI que pretendiam incrementar a produção agrícola, aumentando o número de *trabalhadores agrícolas* na reserva, duas novas famílias “remanescentes” ou “descendentes de índio”, convidadas pelos *chefes de postos*, optaram por instalar-se na Riarg: as famílias de Raimundo Tatiua e Pedro Teófilo. Nos anos 70, instala-se igualmente a família Manuel Grande.

Pela primeira vez, com a chegada dessas famílias, o “*chefe*” permitiu a “abertura” de dois novos “lugares” nessa área: aldeia São Pedra e aldeia Tauari. A primeira, situada a uma distância aproximada do P.I. Guamá (em 1969, o P.I. Tembé passa a ser assim denominado) de 8 km., e a segunda aldeia, a uns 25 km.

Segundo membros dessas famílias, a possibilidade de residir na reserva foi vivenciada por eles como um *favor do chefe*, por ser o responsável do órgão indigenista aquele que definia quem podia entrar e onde se instalar na reserva. Aparentemente o principal motivo que

<sup>10</sup> Depoimento à autora de Luisa Tembé (aldeia P.I., 1991). Luisa fez parte daqueles “civilizados da região” requeridos como “braços” pelos agentes do SPI para trabalhar nos “serviços do Posto”, posteriormente casada com um Tembé.

<sup>11</sup> Depoimento de Rufino (aldeia Tauari, 1991). Rufino faz parte dos Tembé que foram deslocados da *Aldeia Velha* ao P.I. Tembé.

influiu para que essas famílias decidissem *abrir lugar* na Riarg foi a expectativa de melhorarem suas condições de vida.

A chegada de mais moradores nas proximidades dos seus “lugares” (localizados no município de Capitão Poço, nas cercanias da reserva) dificultou o sustento familiar e as possibilidades de garantir a reprodução social e cultural familiar, em decorrência, sobretudo, do aumento do número dos seus membros (filhos). O termo nativo *lugar* tem implicações que dizem respeito à maneira destas famílias vivenciarem a sua experiência familiar, por exemplo, em relação ao atributo do pai de família como “chefe responsável” pelo sustento e pela reprodução social e cultural da “unidade familiar”.

Complementando a interpretação que essas famílias têm sobre *abrir lugar*, destacamos as estreitas conexões que parecem existir entre um tipo de prática ou experiência de vida vinculada ao denominado *campesinato de fronteira*. A partir da qual a constituição das “famílias camponesas” em “unidades familiares” expressa socialmente uma determinada especificidade de produção familiar rural relacionada à sua forma de conceber e utilizar a terra. Segundo Musumeci, essa prática corresponderia às próprias expectativas e concepções sociais e culturais dos “camponeses-ocupantes” e não a uma subordinação às condições fundiárias, relações sociais e regras de propriedade historicamente cristalizadas (Musumeci, 1988: 27). Em algumas situações, e dependendo do tipo de relação que essas famílias estabelecem (por exemplo, relações de reciprocidade fundamentadas numa relação assimétrica de “pai/patrão”), as mesmas podem usar a estratégia de venda do seu *lugar* no sentido de valor de uso acumulado durante sua experiência, como, por exemplo as *benfeitorias*.

As estratégias de venda de *benfeitorias* são comuns entre as famílias Tembé que habitam a reserva, assim como entre aquelas que “ocupam” a Riarg como *posseiros* ou “invasores”. Por exemplo, se alguém resolver sair da reserva ou mudar de lugar (lembrar que a concepção que as famílias Tembé têm da reserva era vivenciada como um “favor” outorgado pelos *chefes de posto*), os bens acumulados são vendidos ao futuro morador.

## **2. Anos 70: demarcação da reserva e conflitos com os “regionais”**

A estreita conexão entre planos de colonização, processos sociais e econômicos de ocupação e a(s) política(s) indigenista(s), estabelecida com a criação da reserva, parece manifestar-se nos diferentes documentos administrativos a respeito dos procedimentos destinados

à criação da Riarg (Ofícios, Decretos), assim como nos relatórios dos Chefes de posto, nas interpretações de membros do grupo e dos “pioneiros” nas atuais terras do município de Capitão Poço<sup>12</sup>. Esse processo acentua-se e adquire outras dimensões sociais nos anos 60 e, especialmente, a partir dos 70<sup>13</sup>.

Neste sentido, sublinhamos a estreita relação que existe entre o incremento do número de *colonos* na região do Guamá e o interesse em “contatar” os *remanescentes Tembé* por parte dos agentes do órgão indigenista. Por exemplo, o *chefe de posto* Fiúza, em seu relatório dirigido à 2a I.R.-FUNAI, informa sobre a necessidade de se tomarem providências para evitar a penetração de *colonos* na reserva. Também informa das possibilidades de aumentar a comercialização de produtos agrícolas com a produção dos *colonos* situados nas proximidades da reserva. Para viabilizar esse objetivo, Fiúza propõe melhorar as vias de acesso do P.I. Tembé às cidades próximas, através da finalização da estrada, construída por comerciantes locais, que liga a sede do posto à cidade de Capitão Poço (Fiúza, Relatório, 1961).

Foi desde meados dos anos 60 - com as novas condições geradas a partir da implementação da política de “integração nacional da Amazônia”, desenvolvida na região pelo governo federal durante o regime militar, através por exemplo, dos planos ou projetos de colonização e da política de incentivos fiscais - que “novas” categorias sociais são definidas na realidade social para definir os atores e suas práticas na região, entre estas, *fazendeiros*, *posseiros madeireiros*, *índios*.

Um dos pontos que unifica a literatura existente sobre a análise desses processos e implicações é a definição da realidade em termos de “conflitos rurais” entre esses atores em decorrência dessas novas condições. Tais condições favoreceram e aceleraram a concentração em mãos privadas das terras agrícolas na Amazônia brasileira, principalmente para o estabelecimento de projetos agropecuários e madeireiros, que provocaram a expulsão das suas terras de camponeses (“locais”) e “posseiros” procedentes de outras regiões do país, sobretudo do Nordeste, ao serem “obrigados” a vender suas benfeitorias e abandonar suas *posses*. Uma das “microrregiões” mais afetadas no

<sup>12</sup> “Pioneiros” é como se autodenominam três destes informantes que se incluem no grupo de 12 a 15 “colonos cearenses” que se instalaram nessas terras com prévia permissão do prefeito de Ourém, em 1946, Hernâncio de Mendoza Alves.

<sup>13</sup> Oliveira Filho, em seu trabalho “Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica” (1983:1-28), coloca como hipótese a conexão existente entre política indigenista e planos de colonização.

Pará por esse tipo de processo foram as áreas próximas à Riarg e, posteriormente, a própria reserva<sup>14</sup>.

Segundo informações dos “trabalhadores rurais” das regiões de Bocanova, Capitão Poço e Tauari, com a chegada dos *fazendeiros*, vêm-se obrigados, por pressão dos mesmos, a vender suas terras (ou *posses*), passando alguns deles a trabalhar nas *fazendas* ou com os *madeiros* e outros, a buscar “terra para plantar” em diferentes lugares, onde, geralmente, constituem novas colônias ou *vilas*, inclusive às proximidades ou dentro da reserva. Às vezes, esses deslocamentos dos colonos eram, e continuam sendo, estimulados por políticos locais, que em troca do voto prometiam entregar os títulos de propriedade dessas terras<sup>15</sup>.

Destacamos que a maior parte da terra “disponível” nessa região é “a terra da funaia”, assim denominada a Riarg pela maioria dos *colonos* dos municípios aos quais pertence a reserva. A interpretação da reserva como “a terra da funaia” liga-se a uma idéia da terra como propriedade do governo, aspecto que estimula e cria expectativas nos colonos para a sua ocupação. Segundo um destes colonos da *vila* de Tauari:

*“O governo tem muita terra aí dentro que não tem ninguém trabalhando e a gente aqui precisando de um terreninho pra trabalhar. Então quer dizer, às vez (sic) o pessoal aí resolve ocupar. Aí trabalha um tempo e depois (sic) vende a outro”*

Os primeiros conflitos entre Tembé e regionais registram-se nos anos 70. Segundo interpretações feitas nos tempos de hoje, parece que é nessa época que os Tembé percebem a gravidade do problema das “invasões”. Eles classificam esses “invasores” com base em critérios culturais inseridos nas categorias de “*fazendeiros*”, “*madeiros*” e “*posseiros*”, que refletem posições sociais e culturais diferenciadas. Quanto aos conteúdos culturais das duas primeiras categorias, não existem, entre os Tembé, divergências, porém, em relação à categoria “*posseiros*” existem diferenças. Dependendo da situação, eles podem ser definidos como parentes, mais que propriamente como “*invasores*”. De qualquer modo, quando está em jogo o grupo Tembé como “unidade familiar”, as três categorias são “incluídas na classificação “os de fora”.

<sup>14</sup> Segundo levantamento fundiário realizado pela Funai, Incra e Iterpa em 1992, nesse ano havia na Riarg 898 famílias “ocupantes” (termo utilizado nesse levantamento para definir os “invasores” da reserva, fossem ou não residentes). Entre as 1.089 pessoas não residentes na Riarg, 157 delas (14%) usavam as terras da reserva para fazer seus roçados (apud Comissão Especial de Estudos sobre os índios Tembé Tenetehara da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (1994).

<sup>15</sup> Para os Tembé, os momentos de *maior invasão* são aqueles próximos à convocatória de um novo pleito eleitoral.

Os Temb , especialmente algumas das suas “lideranças”, apontam Mejer Kabacznick (*fazendeiro* que se apropriou de uns 6 mil hectares da reserva) como principal expoente da atua o dos “invasores” na reserva e motor do início da sua luta contra os “invasores” e da defesa da Riarg como “*nossa terra*”.

Alguns Temb , além de responsabilizar a Funai pelas invasões que ocorreram na reserva na década de 70, relacionam as mesmas com o início do processo de demarca o da Riarg. Cabe sublinhar, na luta dos Temb  do guamá pela “*nossa terra*” e para a própria experiência social de algumas das suas “lideranças”, a importância que teve a atua o, iniciada em 1980, dos agentes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

O processo de demarca o da Riarg foi iniciado em 1972, sendo concluída nesse ano somente a da linha oeste. A linha leste sofreu sucessivas mudanças, em parte porque nela se encontra situada a *fazenda* Irmãos Coragem, “propriedade” de Mejer Kabacznick. Em 1979, a Funai iniciou um processo contra esse *fazendeiro*, que ainda não foi resolvido nos tribunais de justiça.

Esse processo judicial foi um dos motivos que atrasaram a homologa o da Riarg, o prévio registro no Serviço de Patrim nio da União (SPU) e nos cartórios municipais, última etapa do processo’ formal de regulariza o e concretiza o jurídica da reserva como “terra indígena”. Embora, como dissemos, o processo contra Mejer esteja **sub judice**, a Riarg foi homologada, finalmente, em 1993.

A confusão gerada na defini o dos limites da reserva, especialmente durante o período de demarca o (1972/1976), facilitou a “penetra o” de *posseiros* com a ajuda de políticos da região. O “problema das invasões” agravou-se em 1976 com a constru o da estrada “particular” que une a *fazenda* de Mejer ao *lugar*jo Livramento, resultado do acordo entre o fazendeiro Mejer e a Funai.

Não tencionamos, com estas generaliza es, fazer uma análise sociológica do processo de regulamenta o fundiária e/ou dos planos de coloniza o. Apenas tentamos fazer algumas observa es para, talvez, compreender melhor as possíveis conexões que existem entre as novas condi es que aparecem na reserva e arredores nos anos 70 e suas contribui es para as diferentes percep es sobre a Riarg. Particularmente, para a problematiza o dos vínculos primordiais e a modifica o da percep o que têm as famílias que habitam na Riarg acerca do *favor do chefe*. Percep es que também nos revelam as contradi es constitutivas dos princípios de objetiva o “instituídos” ou dos pressupostos. de integra o que estruturam as práticas e

representações dos agentes do órgão. Pois, se, por um lado, os agentes do órgão representavam ou representam os Tembé do Guamá como grupo “descaracterizado culturalmente”, com similitudes com a “população regional” (leia-se “nacional” em sua dimensão rural), antes que propriamente índios, por outro lado, a definição da Riarg como território dos índios Tembé e de outros grupos indígenas pressupunha (e pressupõe) marcar também as especificidades do grupo com relação aos “regionais”.

### 3. A disputa pelo sangue

A problematização dos vínculos e sentimentos primordiais das diferentes famílias, ou seja, de quem são os incluídos e excluídos como *parentes*, ou quem são os “amigos” ou “inimigos”, está relacionada com essas novas condições sociais que aparecem desde os 70. São fatores que contribuem, pensamos, para objetivar a reserva como *nossa terra* e para modificar a percepção e o sentimento das diferentes famílias da reserva como “favor do chefe”, o que pressupõe definir culturalmente quem tem ou não os direitos sobre o território. Isto implica que a oposição “índio” e “não índio” não parece ser usada, previamente a esse processo de objetivação como critério de classificação e de definição na experiência social dos “índios tutelados”, enquanto, no decorrer desse processo, vem a se manifestar em termos de disputa socialmente significativa.

É nesse contexto, especialmente em situações de conflito entre as diferentes famílias, que os vínculos primordiais atribuídos pelo parentesco são problematizados pelos Tembé. Pensamos que as idéias de sangue usadas pelos diferentes agentes da Funai revelam-se então eficazes como instrumentos de mobilização, ao colocarem em jogo as diferentes famílias na disputa pelo critério “essencial”, isto é, quem tem ou não “sangue índio”. Assim, manifestam-se na realidade social (compreenda-se a reserva e proximidades) como elemento potencial de disputa para os diferentes atores que usam essas idéias para justificarem suas ações .

<sup>16</sup> Além das reflexões apresentadas na nota 2 deste trabalho (“essencialismo do sangue”), é pertinente mencionar aqui as reflexões realizadas por Smith em seu estudo sobre a origem étnica das nações, quando destaca que o que está em jogo nas disputas a respeito da simbologia do sangue é, justamente, o seu essencialismo (Smith, op. cit., cap. 6-9). Também concordo com a argumentação de Herzfeld, quando ele escreve que a questão mais importante a respeito dos símbolos de “sangue” é visualizar a quem eles incluem e excluem (Herzfeld, op. cit.: 26 e 11). Segundo as palavras do autor “... parentesco é um símbolo com muitos significados, desde relações interpessoais a ideologias de Estado, podendo servir igualmente para incluir ou excluir (...), não só os burocratas tipificam, com o fim de justificar suas ações, todos os atores o fazem” (tradução realizada pela autora).

Umás e outras famílias disputam esse capital, favorecendo a modificação dos critérios sobre distância social entre as famílias e criando as condições para que as mesmas se reconhecessem e acreditassem em sua “autenticidade como grupo Tembé”. Isto significa também fazer crer e fazer reconhecer a autenticidade aos “outros”, ou seja, “os de fora” (ou “invasor”), os quais passam a fazer parte do mesmo jogo social quando, para defender “seus direitos”, objetivam e questionam com base na mesma simbologia do sangue a identidade Tembé.

Desde a criação da reserva, o *favor de deixar abrir lugar* na Riarg aparentemente esteve vinculado à condição de ser “descendente de índio”. Embora a separação índio/branco não se manifestasse de forma explícita na “unidade tutelada”, os agentes do órgão indigenista faziam uso da simbologia do sangue como princípio de inclusão e/ou exclusão, para decidir quem podia ou não *abrir lugar* na reserva.

Os censos realizados na reserva como uma das técnicas usadas no processo de regulação fundiária, converteram-se, pensamos, num método bastante eficaz de socialização. Um dos critérios utilizados nos censos é tomar o pai e/ou a mãe segundo a classificação de *índio* ou *civilizado*, para definir o “grau” maior ou menor de “sangue índio”. Quanto mais distante a pessoa estiver do “grau de pureza índia”, maiores possibilidades terá de ser potencialmente representado como pessoal de *fora* ou *não parente*.

Harocildo, com a intenção de justificar-se diante das críticas que membros do grupo fazem à atuação dos agentes do órgão indigenista a respeito dos problemas de “*invasão*”, nos diz:

*“Nós já tínhamos a idéia dos Tembé como um grupo integrado, bastante integrado. E realmente é, porque praticamente nós, funcionários, nós e a Polícia Federal, era quem mantinha aquele negócio (...) Aí chegam alguns (Tembé) falando que a Funai faz isso, faz aquilo, que a Funai não faz nada, culpando a Funai do problema da invasão. Falam coisas que no final das contas é por causa deles. É o que eu lhe falei, o problema mais grave é que você olhava prá lá e você não via índios, era um grupo bem misturado e isso prejudicou porque eles mesmos moravam junto com esse pessoal. Aí ninguém sabia quem era índio e quem era invasor; era tudo a mesma coisa. Aí ficava difícil, porque os posseiros não queriam sair” (cit.).*

No mesmo contexto, vejamos agora a interpretação que faz uma das *lideranças* Tembé com relação à utilização pelos agentes da Funai das idéias de sangue:

*“Aí, por causa de um desentendimento que havia muito naquela época e já começaram com essa discriminação. Diz: “Rapaz vocês... querem dizer tanta coisa e na verdade vocês não são nem índios, vocês são descendentes de índio (...). Foi quando a gente começou a pressionar a Funai pra querer o direito da gente. Então eles achavam que não. Foi aí que chegou a oportunidade de eu pedir para o chefe de posto [na época Solimões, 1987] de pedir pra<sup>17</sup> Funai um antropólogo pra fazer um levantamento por dentro da área, que é pra mostrar pra o povo que não acredita que aqui tinha índio Tembé, que eles falavam que não existia índio no Guamá. Aí deu pra ver em que nível a gente tava”.*

Igualmente, quando era pressionada pelos agentes da Funai (em suas práticas de fiscalização destinadas à regularização fundiária), a “população regional”, com o intuito de defender “seu lugar” (ou “posse” na reserva), representava os Tembé como “misturados ou não índios”. Vejamos as interpretações de um habitante de Capitão Poço que acreditamos resumir de modo geral a percepção que a maioria dos habitantes dessa “região” tem a respeito dos Tembé de Guamá:

*“Esse pessoal daí ele não é índio. Isso aí é uma colônia de pequenos produtores agrícolas protegidos pela Junaia’ que está querendo ocupar um monte de terra. As vezes eu pergunto pra eles: ‘mas como vocês falam que são índios e não sabem falar a língua do índio?’. Inclusive, até o rosto deles nem parece com índio. Eles são todo misturado (...). Eu não sei<sup>18</sup>, mas pra mim são impostores querendo parecer como índio”.*

<sup>17</sup> Ao pedir a Cambeua que me explicitasse qual é sua interpretação da categoria antropólogo, ele a definiu como “aquele que fala pra sociedade do branco o grau de aculturação do índio (...) pra saber se é verdade que aqui tem índio” (depoimento dado na aldeia Posto Indígena, 1995). É necessário sublinhar que um dos trabalhos exigidos no processo de regularização fundiária é a realização por um “especialista” (o antropólogo) de “laudos periciais”, isto é, destinados a definir as características do grupo: “cultura”, “identidade”, “território” (ver, a esse respeito, Oliveira & Wagner - 1988). Numa comunicação recente, João Pacheco de Oliveira Filho (1997), oferece-nos uma pertinente reflexão sobre os possíveis riscos e/ou efeitos que essas práticas dos “especialistas” podem vir a trazer para as “identidades” e “sociedades indígenas”.

<sup>18</sup> Depoimento de Zeca, comerciante do município de Capitão Poço (Capitão Poço, 1995).

As “disputas pelo sangue” entre as diferentes famílias da reserva concentram-se entre as que residem na aldeia P.I. e as das aldeias São Pedro e Tauari. Essas disputas referem-se, principalmente, a contextos relacionados aos *problemas de invasão*, quando uns e outros se acusam de ser ou não ser índio, ou de ter ou não “sangue índio”, para justificar, por exemplo, a possibilidade de deixar entrar na reserva pessoas de “fora”, quer dizer, quando está em jogo a simbologia da família referida a uma “unidade maior”.

Em diversas situações de entrevista, formais ou informais, e em observações de campo, membros do grupo que eram definidos como “não tendo nem o cheiro de índio” referiam-se àqueles que questionavam sua “autenticidade” usando outras metáforas de pureza, tais como: “...*esse pessoal de aí fala que é índio, mas ele é de longe...*”. Por exemplo, referindo-se aos membros da aldeia de São Pedro (Tatiua e seus familiares), membros da aldeia P.I. questionavam a sua “autenticidade Tembé” e os criticavam por “comportar-se como civilizados” ao ir aos “botecos” participar das “festas de branco”, e de outras atividades realizadas fora da reserva (futebol, etc.), e também “fazer festas com cachaça” na aldeia.

É como se, antes desse processo, a simbologia do parentesco e as práticas culturais, que aparentemente não pareciam possuir sinais diacríticos que os distinguissem dos “seus vizinhos”, se tornassem socialmente significativas para avaliar ou definir os comportamentos de uns e de outros membros das famílias. Comportamentos que, mesmo mostrando-se posteriormente contraditório tia prática, são sancionados, reconhecidos como legítimos, com base nos critérios e limites de definição Tembé. Quer dizer, com base no reconhecimento e na crença da “miscigenação”, ou no do reconhecimento de “*ser índio mas misturado*”. Paradoxo que fundamenta as bases, como veremos a seguir, de legitimação da identidade e cultura autenticamente Tembé.

#### **4. Os Tembé: a mesma parentela ou mesmo sangue**

A disputa sobre quem tem ou não “sangue índio” tem seus efeitos essencializadores e naturalizadores, leia-se legitimadores, na “unidade Tembé”, manifestados socialmente durante o processo de “*reorganização-revolução*”. Nesse processo, os prévios trabalhos de socialização foram eficazes ao contribuir, entre outras coisas, para veicular as alianças entre as diferentes aldeias por meio de idéias de solidariedade que definem a “unificação cultural”. A proposta de unificação cultural implica igualmente a “busca da cultura comum”, a

partir da “imposição” de normas e critérios culturais, a fim de defender os direitos sobre o território. Neste sentido, o “sangue” não só cria a cultura e identidade, mas também a alimenta. Cabe sublinhar a relevante contribuição, para esse processo, do então *chefe de posto*, Dilson Marinho<sup>19</sup>.

Na “unidade tutelada”, as relações de parentesco e os sentimentos de pertença eram definidos em termos de “unidades familiares”. Porém, na “unidade Tembé”, essas relações situam-se dentro de uma “unidade maior”, “unidade de parentes” ou *nós Tembé*, que une as diferentes famílias por meio de “laços de sangue índio”, sendo o sangue aquilo que permite reunir os diferentes membros (parentes) em termos culturais ao veicular as relações sociais por meio de sentimentos de pertença<sup>20</sup>.

Em geral, nossos informantes, quer em entrevistas formais, quer em informais, evocam de maneira espontânea o “sangue índio” como elemento “essencial” para definir o significado de ser índio Tembé<sup>21</sup>. Suas interpretações revelam, entre outros aspectos, os efeitos constitutivos do processo de socialização dos agentes do órgão indigenista desde a criação da reserva. As respostas podem ser sintetizadas na representação de Socorro, filha de Kelé. Trata-se de uma interpretação que nos ajudará a compreender como as práticas de socialização (“índios misturados/trabalhadores agrícolas”) dos agentes do órgão indigenista, sem conseguirem os resultados esperados, foram, no entanto, parte constitutiva dos critérios de definição da “unidade Tembé”.

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

<sup>19</sup> Para uma análise deste processo e das implicações na construção da “autenticidade Tembé”, ver Alonso, op. Cit.

<sup>20</sup> A respeito deste tipo de fenômeno, Herzfeld, em seu estudo *The Social Production of Indifference* (op. cit.), indica que a vivência cultural das relações sociais em termos da linguagem do parentesco, revela o mecanismo por meio do qual as pessoas vão do social ao cultural, manifestando, também os vínculos entre sangue (cultura) e política.

<sup>21</sup> Handler, na sua obra *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*, assinala que a idéia do “*latin blood*”, evocada freqüente e espontaneamente nas interpretações da *Québécois culture*, assim como a explicação da *Québécois culture* em termos de uma história que é por sobre todas as coisas percebida como “*evolutionary adaptation*”, são duas interpretações privilegiadas para aquilo que o autor denomina de “*naturalization of culture*” (Handler, op. cit., pp. 37-38).

O reconhecimento de ser “índio” mas “*misturado*”, que é um dos elementos que dão sentido à sua experiência social e histórica, permite estabelecer um vínculo com “o tempo dos antigos” que supõe a criação do “natural” (“a origem”, “a raiz”) e do “novo”. Aparente contradição ou paradoxo que é resolvido com a proposta de unificação cultural, definida pela idéia de que todos “somos do mesmo sangue” ou “da mesma parentela”. “Naturalizando”, assim, a existência social do grupo. Há uma noção de continuidade histórica que pressupõe uma atribuição de limite temporal e espacial à “unidade Tembé”. É aqui que o território anteriormente vivenciado como “favor” perde significado social. Pois ser “índio Tembé”, ou ter “sangue de índio”, é o principal atributo e a essência maior que prevalece sobre os outros atributos, neste caso o “território” (que é igualmente “naturalizado”).

Se a representação de pertencer a um mesmo lugar (reserva) passa pelo sentimento de que todas as pessoas que o habitam são consideradas parentes que compartilham uma mesma cultura, a definição de quem pode ser incluído como parente, isto é, Tembé, e de quem são os não parentes, ou seja, *o pessoal de fora*, é precisamente o que se precisa definir na “unidade Tembé”. Neste contexto, outro dos atributos que os Tembé incluem para definir o significado de ser índio é o “fato” de morar nas aldeias da reserva.

Isso não quer dizer que exista uma unidade de critérios ou limites de grupo, mas sim que a crença na existência “do nosso povo” - *nós Tembé* - é inquestionável. O conteúdo é o que continua sendo objeto de disputa. Neste sentido, como indica Douglas (1966), só é possível definir o que se exclui -regar o conteúdo a respeito da *mistura* ou acabar com ela - quando os “moldes da estrutura estão fixados” (cf. Handler, 1988: 47).

A *mistura*, assim entendida, não implica perda da pureza original, nem assimilação ou síntese, senão “continuidade de origem” dada pela herança cultural do “sangue índio” quando essa herança é projetada no branco, as Qualidades ou “atributos naturais” vinculados ao “sangue índio” permanecem em sua essência, mas, acostumados ao “novo”, à cultura branca, “consomem” principalmente os elementos desta. Em termos da experiência social do grupo, trata-se de uma oposição entre o “índio” como “puro”, “original”, “estático”, e o “branco” como “*mistura*”, “novo” e “mudança”, Colocar em questão um ou outro implica pôr em questão a própria existência social.

Dentro desse contexto, a “*mistura*” não significa metade branco e metade índio; sua existência passa pelo reconhecimento de ser *cem por cento índio*. Trata-se de um simbolismo que, ao estruturar idéias

de comum substância, contribui para criar e alimentar sentimentos de identidade.

A crença na existência de uma cultura original, “natural”, que foi “quebrada” pelas “forças externas”, legitima também as idéias das “lideranças” sobre o denominado “*resgate do tempo dos antigos*”. Interpretações que pressupõem uma “invenção” do passado e/ou seleção e ordenação da memória, a partir da qual estas lideranças e o chefe de posto Dilson Marinho, entre outros, pretendem dar sentido à experiência social e individual dos Tembê com o fim de justificar as ações do presente voltadas para o futuro<sup>22</sup>.

### Considerações finais

Para concluir, abordamos, de forma geral, certos aspectos do processo de construção da identidade e cultura Tembê, com a finalidade de retomar alguns pontos levantados no decorrer do texto. Por exemplo, a implicação da luta pelos direitos (simbolizada como “problemas da terra”) e pela “autenticidade Tembê”. No final, incorporamos algumas reflexões teóricas para explicitar melhor os vínculos dessa construção com o processo de construção da nação e de “ideologia da nacionalidade”, bem como as particularidades do nosso caso na construção de identidades sociais e culturais, tentando assim deixar claro a complexidade e desse(s) fenômeno(s) suas diversas dimensões.

É, geralmente, na defesa do “seu território”, que critérios de “autenticidade Tembê” se tornam socialmente significativos, quando os membros do grupo sentem a “necessidade” de mostrar para “os de fora” que “os Tembê têm cultura”. Reiteramos que a idéia da defesa do território, entendida como uma relação especial dos habitantes com um determinado lugar, tem por objetivo mostrar que aqueles que o habitam compartilham uma mesma cultura.

Para os Tembê, o conceito de cultura - como “categoria nativa” - , assim como para outros atores do campo, está vinculado à noção de

<sup>22</sup> Diversos autores têm mostrado a relação particular que existe entre cultura e política. Por exemplo, Lebovics (op. cit.), sem esquecer as anteriores reflexões de Herzfeld (op. cit.) a respeito do sangue (cultura) e política. Lebovics, num artigo destinado a analisar, entre outros aspectos, a política de educação cultural num contexto colonialista, mostra-nos também as implicações da relação cultura e política. Por exemplo, as conexões existentes entre a “nova” política cultural colonial e as práticas de “recuperação da autenticidade da identidade indígena” usadas pelos “porta-vozes” dos povos colonizados como estratégia de “liberação cultural” nas campanhas a favor dos direitos civis. Hobsbawm (1991), a respeito da relação com o fenômeno das nações, e Ranger (1984), ao referir-se à “reavaliação das políticas coloniais e invenção das tradições” na África colonial, também apontam que a manipulação deliberada do passado pelos nacionalistas (Hobsbawm) e por agentes coloniais e colonizados (Ranger) são tentativas de legitimar seu poder e prestígio.

“traços culturais”. Geralmente, ao pedir a alguns agentes da Funai e do CIMI, “trabalhadores rurais” e/ou moradores das proximidades da reserva quais os elementos culturais que eles definem como *cultura do índio*, respondem-nos de maneira espontânea: “*língua do índio*”, “a dança” “*flechas*”, “*pinturas corporais*”, ou outros sinais diacríticos. A ausência de tais “traços”, como vimos, pressupunha classificar os Tembé do Guamá mais propriamente como “regionais” - ou, na sua dimensão nacional, como “trabalhadores rurais” - e não como “índios”.

Estas percepções se dão inclusive na relação entre os Tembé do Guamá e Gurupi, reforçando a “legitimidade das tradições culturais” dos do Gurupi, por serem reconhecidos como os “verdadeiros intérpretes e guardiães da tradição” ao reunir os atributos caracterizados como autenticamente Tembé. Por exemplo, *falar a língua, ter festa do índio, “cantorias”, etc.*

No contexto da “reorientação” das práticas indigenistas acontecida na Funai de Belém desde início dos anos 90, essa administração desenvolveu uma política direcionada a unificar os grupos Tembé com a finalidade de “solucionar os problemas da terra”. Os Tembé do Guamá, sobretudo algumas das suas lideranças, também dedicaram não poucos esforços, nesses anos, para conseguir a *união com os parentes do Gurupi*. Tratava-se de uma política de alianças que tinha como propósito unificar suas ações para resolver os problemas da reserva, especialmente das “*invasões*”, além de conseguir que os Tembé do Gurupi lhes ensinassem as práticas culturais “autênticas”.

É especialmente nas situações de “invasão do território” ou na “defesa dos nossos direitos” que as alianças entre os diferentes membros Tembé do Gurupi e de Guamá se processam em termos de linguagem de parentesco, unificando os dois grupos com as idéias de solidariedade e manifestando socialmente sua “unificação cultural”. O que revela, entre outros aspectos, como os Tembé transitam do social ao cultural. Não queremos dizer com isto que o reconhecimento pelos “Tembé do Guamá” dos “Tembé do Gurupi” como *parentes* signifique considerá-los dentro de seu sentimento “de unidade familiar”. Pensamos que os sentimentos podem variar segundo momentos e circunstâncias, inclusive quando se referem ao “dever” solidário de defesa do “seu território” ou “seus territórios” (área do Guamá, área do Gurupi).

Nos meses de janeiro e junho de 1966, ocorreram dois eventos, ambos direcionados a “retirar os invasores” da reserva, que, talvez, nos ajudem a compreender melhor as estratégias de alianças dos Tembé e de alguns agentes da Funai. O primeiro deles, acontecido na aldeia **P.I.** Canindé, contou também com a participação de outros grupos indígenas

(Kaapor, Guajajara e Timbira) e teve como principal objetivo pressionar as autoridades a solucionar o problema das invasões. Nessa ação foram feitos reféns agentes da Funai de Belém e, como condição para a sua libertação, foi exigida a presença na reserva do presidente do órgão indigenista. Como resultado das negociações estabelecidas em Belém (os responsáveis da Funai em Brasília negaram-se a viajar à reserva), a Funai decidiu instituir uma Comissão Especial destinada a viabilizar possíveis estratégias a serem implementadas para expulsar os “invasores da Riarg”

No outro momento Gunho de 1996, persistindo o problema sem que os Tembé vislumbrassem qualquer solução, foi realizada uma nova ação para expulsar os “invasores”, concretamente os situados nas proximidades das aldeias do Guamá, no *povoado* Pau de Remo, situado no interior da reserva. Participaram dessa “missão conjunta”, além dos Tembé do Guamá e do Gurupi, alguns índios Kaapor e os *chefes de posto* da Riarg. Essa ação culminou com a retenção pelos “posseiros” dos integrantes da “missão”, sendo usados como *reféns* pelos colonos com o objetivo de negociar “seus direitos”. Em Belém, participaram das negociações agentes da Funai e da Polícia Federal, representantes do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (Ibama) e dos *posseiros* (leia-se membros do Sindicato dos Trabalhadores Rurais daquele *povoado*).

Entre os acordos alcançados, cabe destacar o “direito” dos “posseiros” de permanecer na Riarg enquanto não conseguissem terra para o seu “deslocamento”. Igualmente foi aprovado que eles (os “posseiros”) fiscalizariam e impediriam a entrada na reserva de outros “invasores”, fossem estes *posseiros* ou *madeireiros*. É importante destacar que, durante os dias em que o grupo de índios e agentes da Funai permaneceram “cativos” no *povoado*, os meios de comunicação de massa de Belém deram ampla cobertura ao “fato”, entre eles O *Liberal*, jornal que, numa de suas notas, questionava a “autenticidade índia dos Tembé”, valendo-se das fotos publicadas dos reféns.

Esses eventos, que manifestam socialmente o sentimento de “luta comum pelos direitos”, contribuíram para a criação e o reforço dos sentimentos de solidariedade entre os Tembé do Guamá e do Gurupi. A particular relação que se desprende dos vínculos entre cultura e política, implícitos nas idéias de solidariedade, estimulou um papel mais ativo por parte das lideranças Tembé de modo a fazer valer socialmente a delimitação de suas fronteiras e sua cultura: “nós índios Tembé”. Favorecendo a legitimidade das lideranças dos “posseiros”, o que ensejou uma disputa entre ambas as lideranças (tembé & “posseiros”) e até entre os representantes do Ibama e os da Funai, pela definição dos

limites e critérios que estruturam suas representações a respeito das “identidades coletivas”, concretamente, neste caso, as dos “índios” e dos “regionais”. Critérios que se vinculam, pensamos, às objetivações sobre a “ideologia da nacionalidade” fundamentada na mistura das “três raças” - negro, branco e índio - e dos “traços culturais” a elas vinculados.

Dentro do processo de construção da Nação, a noção de “traços culturais” está vinculada às metáforas do parentesco para definir a “unificação política e cultural” ou, em palavras de Anderson (1993), a “comunidade imaginada”. Mecanismo por meio do qual as alianças locais podem ser convertidas a uma absoluta lealdade demandada pelo Estado, revelando como as pessoas transitam do social rumo à compreensão cultural da lealdade. A mudança processa-se por meio da generalização pela qual, no nível local, as relações entre estranhos e próximos são relativamente íntimas. A distância dá-se entre os que conhecemos e aqueles que não conhecemos. Num nível mais amplo, o conhecimento se converte, progressivamente, menos com pessoas e mais com “traços culturais” (Herzfeld, 1990: 76 e 99).

É na prática, com suas objetivações estereotipadas e sociais, que a cultura se faz e atualiza, como argumenta Handler (1984;1988), partindo da idéia de que a cultura se expressa em objetos (leia-se “traços culturais”)<sup>23</sup>. Pois, na realidade social, já existe uma determinada maneira (“instituída”) de perceber “a cultura”, que contribui com suas objetivações para lhe dar conteúdo cultural. Acreditamos que assim devem ser compreendidas as implicações de autenticidade nas práticas ou representações que estruturam a identidade social e cultural Tembé.

É um processo estreitamente relacionado, com as suas descontinuidades e continuidades no tempo, ao campo político de ação indigenista no qual se desenvolve a ação dos agentes da Funai e outros atores que determinam, com seus diferentes “projetos”, desde a criação da Riarg, a legitimidade ou não da , “autenticidade Tembé”.

Assim, os critérios culturais que definem a identidade e o grupo Tembé não só parecem questionar a “ideologia da nacionalidade

<sup>23</sup> Hancller, fundamentando-se na *idéia* de Bernard Cohn de cultura como dentro de uma “*coisa*”, toma a noção de cultura como *coisa*: “...a natural object or entity made up of objects and entities (*‘traits’*)” (op. cit.: 14). Segundo a noção de senso comum ocidental acerca das *coisas*, acredita-se que uma “*coisa*” existe objetivamente no mundo real ou natural, que apresenta suas não ambíguas substâncias aos humanos, os quais podem apreender a “*coisa*” como verdadeira. Neste sentido, Hancller pensa que é possível conhecer quando começam e acabam as “*coisas*”, *assim* como aquilo que lhes pertence como parte ou propriedade. Ou seja, seria possível conhecer os fatos objetivos que distinguem umas *coisas* de outras (idem). Para uma melhor compreensão do conceito de objetivação, ver as páginas 14, 16 e 52-80 do mencionado trabalho de Handler. Ver também, do mesmo autor, “On Sociocultural *Discontinuity*: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec”(1984), especialmente as páginas 25 e 55-71.

brasileira”, mas também revelam as contradições constitutivas da mesma no sentido de lidar com a diversidade interna e os pressupostos de homogeneização cultural nela incorporados, os quais criam e sustentam a “Nação” como uma “unidade política e cultural”.

Em outros termos, tais contradições são resolvidas na “unidade Tembé” pelas próprias contribuições dessa ideologia para a criação e o fomento da cultura e identidade Tembé. Pois são os pressupostos de “autenticidade” implícitos nas idéias de “sangue índio” ou no reconhecimento de ser “índio mas misturado” que fornecem as bases de legitimidade dos critérios culturais. Entretanto, esse processo não deixa de ser conflitivo, e insere-se, como vimos, nas próprias lutas de classificação a partir das quais os diferentes atores pretendem impor as suas verdades. Seja negando, seja confirmando a “autenticidade” dos índios Tembé, todos esse atores contribuíram para criar sua próprias identidade nos diferentes contextos em que se manifestavam.

### Referências bibliográficas

#### a) Documentos citados

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

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

Relatório da viagem ao Gurupi do Inspetor Regional da LR.2, Moacir Sampaio Fortuna, 1943. Arquivo Central Museu do Índio, Rio de Janeiro.

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

Relatório de José de Metio Fiúza, encarregado do P.L Tembé, sobre a produção de arroz no P.L Guamá, Belém, 16-s-1961. Arquivo ADR-FUNAI, Belém.

#### b) Referências bibliográficas

ALONSO, S. (1996), “Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé”.

Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

ANDERSON, B. (1993), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.

BOURDIEU, P. (1982), *Ce que parler veut dire - l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.

\_\_\_\_\_. (1989), “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região”. In *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel, p.107-132.

Comissão Especial de Estudos sobre os Índios Tembé Tenetehara da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (orgs.). (1994), *Tembé Tenetehara, a nação que resiste*. Belém, Assembléia Legislativa do Estado do Pará/Cejup.

- GEERZT, C. (1987), "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos Estados". In *La Interpretación de las culturas*. Mexico, Gedisa.
- HANDLER, R. (1984), "On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec. *Current Anthropology*, vol. 25, n° 1, p. 55-71, February.
- \_\_\_\_\_. (1988), *Nationalism and politics of culture in Quebec*. The University of Wisconsin Press.
- HERZFELD, M. (1992), *The social production of indifference*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- HOBBSBAWM, Eric J. (1984), "A invenção em massa de tradições: Europa, 1879 a 1914", In Hobsbawm, E. & Ranger, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.271-316.
- \_\_\_\_\_. (1991), *Nações e nacionalismo desde 1780 - Programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LEBOVICS, Herman. (1991) "Assimilation ou respect des différences? La colonisation au Vietnam, 1920-1930", *Genèses*, n° 4, p.23-43, mai.
- LIMA, Antônio C. de Souza. (1989), "A identificação como categoria histórica", In Oliveira Filho, J. P. (org.) *Os poderes e as terras dos índios*, Comunicação n° 14, PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, p.138-203.
- MAUSS, Marcei. (1974), "Esboço de uma teoria geral da Magia", In *Sociologia e Antropologia*, voi. I, São Paulo, EPU/EDUSP, p.37-176.
- MOORE, Sally F. (1986), *Social facts and fabrications. "Customary" law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge University Press.
- MUSUMECI, Leonarda. (1988), *O mito da terra liberta*. São Paulo, Vértice/ ANPOCS.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. (1983) "Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica". *Boletim do Museu Nacional*, série Antropologia, n° 44, out.
- \_\_\_\_\_. *O nosso governo. Os ticunas e o regime tutelar*. (1988) SP, Marco Zero/ MCT-CNPq.
- \_\_\_\_\_. (1993), "Processo de territorialização das sociedades indígenas no Brasil", mimeo.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Perícias sobre terras indígenas: romantismo, negociação ou aplicação da antropologia?" *Comunicação apresentada no 49° Congresso Internacional de Americanistas*. Quito, mimeo.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. de & WAGNER, A. (1988). Berno de. "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a Funai" In Oliveira, J. P. (organizador). *Os poderes e as terras dos índios*. Rio de Janeiro, PPGAS. Comunicações.
- PETI. (1990). *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo, CEDI.
- RANGER, T. (1984), "A invenção da tradição na África Colonial", in Hobsbawm, E. J. e Ranger, T. (eds.) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, p.219-269.
- SCHNEIDER, David M. (1984), *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- SMITH, Anthony. (1993) *The ethnic origins of nations*. Oxford, Basil Blackwell.