UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Naturezas esfumaçadas: os Tembé e o mercado de crédito de carbono.

(versão corrigida)

Rodrigo Gomes Lobo

São Paulo

2016

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Naturezas esfumaçadas: os Tembé e o mercado de crédito de carbono.

(versão corrigida)

Rodrigo Gomes Lobo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso.

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

LOBO, Rodrigo Gomes.

Naturezas esfumaçadas: os Tembê e o mercado de crédito de carbono. / Rodrigo Gomes Lobo; orientadora: Marta Rosa Amoroso. – São Paulo, 2016.

Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2016.

1. Tembê-Tenete-hara. 2. Mudanças climáticas. 3. Cosmografia.

Nome: Rodrigo Gomes Lobo.

Título: Naturezas esfumaçadas: os Tembé e o mercado de crédito de carbono.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em: 27/11/2015

Banca Examinadora

Profª. Dra. Marta Rosa Amoroso

Instituição: USP.

Prof. Dr. Renzo Taddei

Instituição: Unifesp.

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Instituição: UFSCar

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá

Instituição: Unb

Prof. Dr. Stélio Marras

Instituição: IEB

Agradecimentos

Agradeço a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pela bolsa concedida; Marta Amoroso pela orientação e paciência; Juscelino Bessa; Uirá Fellipe Garcia; Louis Forline; Claudia Leonor López Garcés; Pascale de Robert; Eneida Assis (in memorian); José Rondinele Lima Coelho pela estadia em Capitão Poço e pela troca de idéias; Lena Claudia dos Santos Amorim Saraiva, Devaneth dos Santos Cardoso e Vanderlúcia da Silva Ponte, por compartilharem os perigos e os fascínios do trabalho de campo; Phillip Fearnside pela gentileza de me fornecer um compilado de textos de sua autoria durante a Rio+20; todos do CEDOC da TV Cultura que possibilitaram meu acesso ao arquivo; Elena Monteiro Welper; César Gordon; Marc Brightman; Stelio Marras; Felipe Vander Velden; Renzo Taddei; Guilherme José da Silva e Sá; Priscila Faulhaber; Marko Monteiro; Dominique Gallois; André Bailão; Milena Storniollo; Carolina Schneider Comandulli; José Maurício Arruti; Florência Ferrari; Claudia König; Julia Ziesche; Isabel Wille; Sara Alonso, pelas dicas via e-mail; Paulo Rabelo; Jane Beltrão; Tomas Mitschein; Claudionor Dias; Fábio Ribeiro; Fany Ricardo; Helena Ladeira; Leonardo Viana Braga; Ana Yano; Guillermo Wilde; Miguel Naveira; Paulo Mendes; Pedro Cesarino; Íris Moraes Araujo; as enfermeiras Benedita, Zelinda e Tati e o enfermeiro Edi; as professoras Cleideane Ferreira da Silva e Deisy; Weleda Freitas; Fanny Ricardo; os funcionários da Biblioteca Central da Poli-USP; Rádio Margarida; Miguel Ramos da Silva; Walter e Silvana da Amoa Konoya; Enrico Spagiari; Larissa Gomes Lobo; Lidiane Gomes Lobo; Sandro Tonso; Lucca Lobo Gomes Tonso; Priscila Faria Vieira; Amanda Brandão; Adelina Bueno do Prado (in memorian).

Agradeço a todos da Terra Indígena do Alto Rio Guamá pela receptividade e pelos ensinamentos; especialmente a Kelé Tembê e todos da Zawaruhu: Maria Tembê, Celina Tembê, Cirlene Tembê, Edirlan Tembê, Cézar Tembê; Kuzára Tembê, Sirléia Tembê e as crianças Kuzã Tembê, Kwaity Tembê, Francisca (Chica) Tembê, Ariane Tembê, Camile Tembê, Ha'yzwyr Tembê. Agradeço Brasilice Timbira Tembê; Isaac Timbira; Irenilde Tembê; Marina Tembê (in memorian);

Reginaldo Tembê; Valdeci Tembê; Ednaldo [Naldo] Tembê; Sérgio Muxi Tembê; Manenê Tembê; Noé Tembê; Elias Tembê; Pedro Tembê; Roberto Tembê; Lourival Tembê; Capitôa Verônica (in memorian); Piná Tembê; Lourdes Tembê; Puyr Tembê; Augustinho Tembê (in memorian) e Leocádia Tembê (in memorian); Piri Tembê (in memorian) e Melvina Tembê; Patiko Tembê [Chico Rico] (in memorian); Jailton Tembê; Matuí Tembê; Xinaí Tembê; Kodó Tembê; Sibá Timbira; Diego Tembê; Nilson Quirino Tembê; Otávio Tembê; José Ribamar Tembê; Gleison Tembê; Santana Tembê; Moreira Tembê; Afonso Tembê; Aloísio Munduruku; Neto Tembê; Zé Grande Tembê; Isidoro Tembê; Wesley Tembê; Bicudo Tembê; América Tembê; Pelé Tembê; Nazaré Tembê; Tahil Tembê; Junior Tembê; Iara Tembê; Teimu Tembê; Tamires Tembê; Turipá Tembê; Tii Tembê; Francisca Tembê; Kamiran Tembê; Antônio Tembê; Pedro Teófilo; Bewãri Tembê; Diquinho Tembê; Dodô Tembê; Silvio Tembê; Tamires Curana Tembê; Caparaí Tembê; Lourenço Timbira.

Título: Naturezas esfumaçadas: os Tembê e o mercado de crédito de carbono.

Resumo: O coletivo tupi Tembê-Tenetehara da Terra Indígena do Alto Rio Guamá iniciou em meados de 2006 diversos processos de negociação envolvendo projetos no mercado de crédito de carbono. O presente texto analisa essas conexões inserindo-as na concepção nativa dessas relações. A análise enfatiza as divergências cosmográficas implicadas, apresentando um modelo da arquitetura do cosmos tembê a partir do corpus mitológico nativo, dos estudos de astronomias indígenas, das pesquisas sobre xamanismo e do multinaturalismo pan-ameríndio.

Palavras-chave: Tembê-Tenetehara; Mudanças Climáticas; Cosmografia.

Title: Smoked Natures: the Tembê and the carbon credit market.

Abstract: In mid-2006 the collective Tupi Tembê - Tenetehara from the Indigenous land of the Alto Rio Guama began various negotiation processes involving projects in the carbon credit market. This thesis examines these connections placing them in the native view of relationships. The analysis emphasizes the implied cosmographic differences, presenting a model of the Tembê's cosmos architecture based on the native mythological corpus, studies of indigenous astronomy, research on shamanism and the pan-Amerindian multi-naturalism.

Keywords: Tembê - Tenetehara; Climate change; Cosmography.

Ortografia utilizada

Adoto a convenção dos trabalhos de Boudin (1963, p.27; 1978), complementando com o quadro de fonemas da língua tenetehara a partir dos estudos de Duarte (2003, p. 31; 2007, p.340).

a (vogal central baixa: /a/)

e (vogal anterior média:/e/)

i (vogal alta anterior: /i/)

o (vogal posterior média: /o/),

u (vogal posterior alta:/u/),

w (semi-vogal)

y (semi-vogal),

ä (vogal central média-baixa:/ə/),

ï (entre u e i francês),

p (fonema oclusivo bilabial surdo: /p/),

t (fonema oclusivo alveolar surdo: /t/),

m (fonema nasal bilabial: /m/),

n (fonema nasal alveolar: /n/),

k (fonema oclusivo velar surdo: /k/),

kw (fonema oclusivo labiovelar: /kw/),

r (fonema vibrante simples alveolar: /r/),

s ou **x** (fonema fricativo alveolar e variantes: /s/, /ts/ e /tr/),

g (fonema velar nasal: /ŋ/),

gw (fonema labiovelar nasal:/ŋ^w/),

z (fonema alveolar oclusivo e variantes: /d/),

h (glide glotal fricativo[jota espanhol]:/h/)

diacrítico ` (fonema glotal:/ʔ/).

Imagens

Imagem 1 – mapa da região (p.30) produzido em “etnozoneamento participativo” (2014).

Imagem 2 – mapa da aldeia Canindé. Detalhes destacados: o pajé, as moças e os moços ornamentados para os rituais (p.61): trabalho escolar dos alunos da aldeia Canindé (2014). Fotos de Rodrigo Gomes Lobo.

Imagem 3 – colares e a instauração da noite (p. 172): ramada da aldeia Tekohaw decorada para a Festa da Moça/Festa do Moqueado que ocorreu em 2012; colares de acervo do autor. Fotos de Rodrigo Gomes Lobo.

Imagem 4 – colares de vértebra de jibóia (p. 174): acervo do autor. Fotos de Rodrigo Gomes Lobo.

Imagem 5 – pranchas de fotos com detalhes das cuias e dos maracás (p.180-182): acervo do autor. Fotos de Rodrigo Gomes Lobo.

Imagem 6 – macaco ritualístico (p. 198): macaco moqueado da Festa da Moça/Festa do Moqueado de 2012, na aldeia Tekohaw. Foto de Rodrigo Gomes Lobo.

Imagem 7 – retrato do antropólogo pela criança Camile Tembé (p.218). Foto de Rodrigo Gomes Lobo.

Índice de siglas

IPCC: Intergovernmental Panel on Climate Change/ Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas.

TIARG: Terra Indígena do alto Rio Guamá.

SEMA: Secretaria de Estado de Meio Ambiente.

ACT/ECAM: Amazonian Conservation Team/ Equipe de Conservação da Amazônia.

FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

FUNAI: Fundação Nacional do Índio.

TI: Terra Indígena.

ISA: Instituto Socioambiental.

CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

SPI: Serviço de Proteção ao Índio.

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

INTERPA: Instituto de Terras do Pará.

CIMI: Conselho Indigenista Missionário.

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis.

IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

MDL: Mecanismo de Desenvolvimento Limpo.

MPF: Ministério Público Federal.

REDD: Redução das Emissões por Desmatamento ou Degradação.

GEE: Gases do Efeito Estufa.

ONU: Organização das Nações Unidas.

RCE's: Reduções Certificadas de Emissões.

AGITASI: Associação Indígena Tembé das Aldeias Sede e Ituaçu.

UFPA: Universidade Federal do Pará

POEMA: Programa Pobreza e Meio Ambiente na Amazônia.

BIRD: Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento.

CPI: Comissão Parlamentar de Inquérito.

CIDAPAR: Companhia de Desenvolvimento Agropecuário, Industrial e Mineral do Estado do Pará.

DR: Delegacia Regional

Sumário

Introdução.....	p.13
Capítulo 1: Extrativismos.....	p.36
Primeira tentativa: o projeto de crédito de carbono via MDL.....	p.66
O cataclismo carbônico: da Guerra Fria ao Aquecimento Global....	p.68
Carbonos: o consenso aquecimentista e o negacionismo cético.....	p.70
Teatro do macacão do carbono.....	p.78
Segunda tentativa: REDD.....	p.81
Contrato com regatões do carbono.....	p.87
Cenários computadorizados.....	p.93
Capítulo 2: Cosmos.....	p.95
Cosmografias etnográficas tupi e asterismos ameríndios.....	p.101
O rio que conduz a canoa de Sol e Lua.....	p.109
Cosmografias dos gêmeos míticos.....	p.113
Cosmografias da instauração da noite.....	p.120
Canoeiros, caaporas roçadores, caaporas caçadores e Timbira.....	p.125
Os confins kaapor e os confins tembé.....	p.137
Cosmografias da cobra-grande.....	p.146
Conexões cosmográficas parciais.....	p.156
Capítulo 3: Festas.....	p.166
Colares cuias e maracás.....	p.170
O maracá e o amadurecimento noturnal.....	p.183
Localidades extradorsais e intradorsais.....	p.189

Elevações.....	p.190
Os visitantes.....	p.192
A floresta dos brancos.....	p.199
Considerações Finais.....	p.200
Bibliografia.....	p.203

Introdução

O presente texto analisa os processos pelos quais os Temb-Tenetehara, habitantes dos rios Guam e Gurupi, na fronteira dos Estados do Par e do Maranho, articulam em seus prprios termos a iniciativa recente de negociao envolvendo projetos para captao de recursos via mercado de crdito de carbono. O contexto ocidental em que essa iniciativa se insere apresenta diversas controvrsias cientficas suscitadas pela problemtica ambiental envolvendo a mudana climtica do planeta. J no contexto nativo contemporneo o que est em jogo o futuro que se descortina aps finalizados os processos de demarcao da Terra Indgena do alto Rio Guam (TIARG) e quais so as possibilidades de projetos e polticas pblicas no que diz respeito a conservao ambiental da rea, que apresenta atualmente uma das mais altas taxas de degradao do pas.

As indagaes que essa pesquisa procurou resolver tentam verificar como os Temb entendem suas relaes com os agentes dessa nova rea do mercado financeiro (empresas, operadores e instituies estatais) e como essas relaes aparecem em suas concepes e categorias prprias. Ou seja, como enunciam as entidades (ambientais, polticas, cientficas, etc) envolvidas, como esto articulando dentro de seus recursos criativos o debate cientfico sobre o aquecimento global ou ainda que conceitos nativos e no-indgenas so mobilizados por eles nessas situaes de negociao entre conhecimentos cientficos e conhecimentos tradicionais.

A busca por acompanhar as controvrsias (cientficas, polticas, ambientais, miditicas, xamnicas, rituais entre outras), identificadas no debate cientfico-ocidental recente a respeito do aquecimento global do planeta, a partir da posio indgena, num primeiro momento de insero em campo para a elaborao de etnografia, privilegiou os participantes mais diretamente envolvidos com o “projeto do carbono”, ou seja, lideranas indgenas organizadas e representantes das instituies pblicas e privadas. Vrios Temb que no participam diretamente desse crculo social, no entanto, procuraram-me curiosos sobre o que eu poderia lhes relatar sobre o carbono, desde

jovens que almejavam cursar o ensino universitário até velhos sobreviventes das epidemias de sarampo de Tomé-Açú para os quais tive que explicar o que eram os não-indígenas chamados “cientistas”. Foi a partir desses encontros, em situações de fala as mais díspares (desde palestras em salas de aula cedidas por professores de ciência que lecionam na área até conversas noturnas no terreiro das casas), que pude delinear não só os efeitos dos projetos em andamento, mas também qual o plano conceitual nativo acionado para pensar a cosmografia do grupo.

A partir desse contexto inicial, reconfigurei os aportes de pesquisa levado pelo que pude acompanhar dos inúmeros desdobramentos para além dos espaços de negociação de projetos, abordando outros discursos e agências vinculadas a convivência cotidiana dos Tembé. Nessa trajetória, os objetivos de pesquisa foram realinhados para entender a questão da descrição cosmográfica do universo tembé e o entrelaçamento correlato de diversos mecanismos ontológicos (ritualísticos, míticos, etc) mobilizados para lidar com a alteridade/afinidade em contextos múltiplos de relações com indígenas, não-indígenas e não-humanos.

Nesse trabalho abordo os aspectos cosmográficos implicados na ontologia tembé. As conversas sobre o que são as mudanças climáticas despertaram conceitos sobre a arquitetura cósmica (como também ocorreu nas Ilhas Torres, na Melanésia, como veremos), já que a explicação científica repousa sobre a forma geoesférica planetária. Elaboro mais profundamente esse ponto, discutindo a cosmografia moderna a partir das controvérsias recentes da astronomia contemporânea ocidental.

Através das indagações que levantei a respeito do projeto de captação de recursos via mercado de créditos de carbono que esses indígenas pioneiramente (junto aos Suruí, como veremos) estão levando a cabo, a conversa se encaminhou para a cosmografia que esse coletivo mobiliza para ambientar diversas entidades. Uma possibilidade conceitual da ontologia tembé, ainda não descrita (talvez pelos efeitos de replicação do material guajajara com viés teórico da aculturação, principalmente nos estudos de contato interétnico¹), surgiu desse procedimento: uma cosmografia

¹ Os estudos de contato interétnico “*vieram ocupar criticamente o espaço dos estudos de “aculturação”*”(VIVEIROS

domoforme, em que a noite e o dia são entendidos como fluxos impregnados de fauna, tendo como fulcro irradiador as aldeias. Delineio mais adiante algumas conexões ontológicas dessa ideia que pude detectar no curto período de pesquisa que hoje se tornou o padrão acadêmico na antropologia. A cosmologia também aqui apresentada não oferece qualquer papel de destaque aos agentes envolvidos no mercado de carbono, tal como se tratasse de uma novidade, um modo inédito de fazer negócios, uma proposta diferente. A cosmologia também delineia outras pontes míticas e históricas com a questão mais ampla da conservação ambiental, que não coadunam com a visão de uma nova forma de relação econômica instaurada.

O debate da antropologia contemporânea é mais sensível à “cultura dos projetos” que incide mais recentemente sobre as T.Is.[terras indígenas] na Amazônia do que sobre a perenidade das relações de troca que caracterizam as redes que envolvem as populações da calha dos grandes rios da Amazônia, com seus mecanismos de circulação de mercadorias e pessoas, fatos que se registram na longuíssima duração – como nos mostra a arqueologia da Amazônia. (AMOROSO, 2011).

Ao invés de conceber uma ruptura notável entre o projeto envolvendo o mercado de créditos de carbono (uma proposta de capitalismo que se pretende nova, “verde”) e as relações anteriores com a sociedade nacional, há do ponto de vista também (coletivo tupi amazônico) uma continuidade que remete a conexões extrativas antanhas com regatões e aos acordos políticos realizados com diversas instituições, que muitas vezes desembocaram em contratos fraudulentos firmados, principalmente pela Funai na época da ditadura civil-militar (1964-1985). O mercado de venda de carbono conforme títulos creditados por instituições técnicas é encarado pelos indígenas majoritariamente dentro do espectro de relações mítico-históricas já constituídas com os não-indígenas em outros momentos. A inserção do actante carbono dentro do quadro cosmológico dos Tembés despertou extrema desconfiança sobre essa nova modalidade econômica recém-instaurada no discurso ocidental no que diz respeito à maneira de conduzir a implementação. Ou seja, “o

DE CASTRO, 1984/85, p.14). Contudo esse caráter crítico, no caso Tembés, não proporcionou um maior aprofundamento dos dados etnográficos sobre cosmologia.

carbono”, forma como é referenciado na área, é comumente interpretado dentro das relações de trocas comerciais assimétricas (vividas com regatões no passado na forma patrão-cliente e, atualmente, com comerciantes das cidades próximas), ou ainda dentro das relações contratuais lesivas envolvendo o Estado brasileiro (durante e depois da ditadura).

O título desse trabalho, “Naturezas esfumaçadas”, foi logrando polissemias no decorrer da pesquisa, assumindo significações múltiplas. Mantenho o título inicial, incorporando os sentidos possíveis dessa expressão redefinida pelos rumos da pesquisa, sem hierarquizá-las. A palavra “natureza” aparece aqui como um elo de tradução em sentido super alargado, haja visto a impossibilidade de transposição desse conceito ocidental sem mediações analíticas, como já bem demonstrado a partir das discussões suscitadas pelo tema das ontologias ameríndias expressas pelo perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a, 2004; LIMA, 1999, 2005) e animismo (DESCOLA, 2005, 2008), destacando as relações dessas ontologias com ontologias modernas no que diz respeito às categorias humanidade/animalidade. No início “naturezas esfumaçadas” frisava a ausência de contornos e embricamentos entre ontologias distintas, num processo de indigenização da modernidade (SAHLINS, 2004[1988], 1997). O papel desempenhado pela fumaça nas duas ontologias (Tembé e ocidental) e o caráter de desencontro entre os discursos dos não-indígenas com a cosmologia nativa, colocaram em primeiro plano uma situação de paralelismo com conexões muito esporádicas, quase uma “cortina de fumaça”. Ao invés de descrever processos de captura e transformação de entidades científicas (com o carbono oferecendo o papel de isca) no bojo da mitologia tembé, foi se delineando um contexto de equivocações em outros planos e muitas contra-efetuações. Descortinei uma situação em que duas fumaças distintas se obscureciam reciprocamente, cada qual a seu modo. O sentido do título é apontar não para a figura metafórica de contato, mas para a situação de eclipsamentos mútuos distintos e desconfianças sobre as verdadeiras intenções em jogo.

Os Tembé, um subgrupo Tenetehara (tal como os Guajajara maranhenses), segundo as

instituições estatais brasileiras contabilizam uma soma de 1.502 pessoas (Funasa, 2010) e estão localizados na Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), área de 279 mil hectares entre a margem direita do rio Guamá e a margem esquerda do rio Gurupi. Dividem esse território com outros 3 coletivos indígenas: Kaapor, Guajá (ambos tupi) e Timbira (grupo jê com diversas sub-divisões, destacando-se nessa região em especial os Krenyê). A presença desses outros grupos indígenas é residual se comparado com a hegemonia demográfica e política exercida pelos Tembê. Esse coletivo tupi vive no limite do Estado do Pará com o do Maranhão, dentro do que é conhecido como o “arco do desmatamento”, que compreende ainda o norte do Mato Grosso e centro de Rondônia: uma linha imaginária que demarca as frentes de exploração madeireira e o avanço das fazendas sobre as áreas florestais, geralmente traçada em vermelho nos mapas demonstrativos do desmatamento da região (SANTILLI, 2010; FEARNSSIDE, 2005).

O mapa da região é retangular. As porções da TI ocupada pelos Tembê são as extremidades do retângulo desenhado pela demarcação, em que os dois principais rios da área, o Guamá e o Gurupi, servem como limite. São em torno de uma dezena de aldeias de cada lado da TIARG, metade delas estão localizadas às margens do rio Guamá, e a outra metade às margens do rio Gurupi. Algumas aldeias são constituídas somente de uma família, e sempre novas aldeias surgem, sendo formadas a partir de fissões ou, mais recentemente, com objetivos estratégicos de ocupação visando proteção territorial. Há 3 aldeias principais em cada rio, que congregam os serviços de saúde e educação, ao redor das quais orbitam as pequenas aldeias.

-Guamá: Sede (local do antigo Posto Tembê), Frasqueira, São Pedro.

-Gurupi: Canindé (local do antigo Posto Canindé), Tekohaw, Cajueiro.

Durante a pesquisa cumpri aproximadamente 8 meses de trabalho de campo. Foram 4 meses em 2012 (abril-maio e setembro-novembro), 1 mês e meio em 2013 (abril-maio), 1 mês e meio em 2014 (contabilizados a partir das diversas inserções demandadas de maneira intermitente por um projeto de “etnozoneamento”) e por fim 1 mês em 2015 (janeiro- fevereiro). Devido a conflitos com madeireiros próximo a aldeia Bate-Vento não pude estender minha estadia no rio Gurupi em 2012.

Um grupo de madeireiros ilegais foi localizado em uma missão coordenada pelos próprios indígenas e teve todo o equipamento incinerado (tratores, caminhões, motos e motosserras). Fui desaconselhado a continuar em área pelos próprios Tembé e também pelos professores não-indígenas, aflitos pelas consequências violentas que poderiam vir a ocorrer em retaliação caso fossem considerados, na visão dos madeireiros, como incitadores dos indígenas.

Esse incidente de campo, que provocou minha fuga, pode ser contrastado com reportagem recentemente produzida por uma equipe da Vice (FIGHTING..., 2015). Um jornalista estrangeiro acompanhou uma expedição para expulsar invasores. A todo momento a reportagem tentava criar um clima de acirramento que ao final não se concretizou: os madeireiros abordados não tiveram seus pertences jogados ao fogo. Ocorreu uma negociação entre índios e madeireiros, o que demonstra um certo manejo das relações com os invasores que não apela somente para a violência extrema, como foi o caso do incidente na aldeia Bate-Vento.

Os Tembé comumente se auto-organizam em expedições para expulsar madeireiros e caçadores profissionais ou não-indígenas que retiram açaí e pau-d'arco (para fabricação de canoas, visando a comercialização no lado do Guamá). Até mesmo expedições comandadas por velhos pajés e compostas por mulheres foram relatadas. São os mais velhos e as mulheres que oferecem maior resistência a presença dos madeireiros no lado do Gurupi, ambos (velhos e mulheres) preocupados com a continuidade das condições de vida da comunidade, caso as novas gerações sejam deixadas numa terra com a floresta devastada. Alguns atritos entre os casais é fruto de relações de negociação com madeireiros mantidas pelos homens, o que provoca a desavença conjugal.

Há diversas dinâmicas sociais envolvidas na retirada de madeira ilegal (CASTRO, 2005). O barulho alto das máquinas utilizadas na indústria madeireira são facilmente audíveis na floresta, por isso o controle dos madeireiros através de missões organizadas pelos próprios indígenas é possível².

² O que torna duvidosa a eficácia da implementação do projeto de vigilância via sensores instalados na copa das árvores, alimentados com baterias acopladas a painéis fotovoltaicos de geração de energia solar e enviando dados por via de sinal de telefone celular. O dispositivo detecta sons de motosserras e caminhões num raio de alguns quilômetros, alertando automaticamente as instituições fiscalizadoras (ÍNDIOS..., 2014).

Os relatos dos encontros com madeireiros na floresta delineia diversas formas de lidar com as relações entre indígenas e invasores. A primeira pergunta dos Tembés aos madeireiros geralmente tenta encontrar quem foi o responsável que permitiu a entrada do grupo invasor. Dessa resposta dependerá o desfecho da situação, que pode terminar com uma grande fogueira de motosserras, tratores e caminhões. Muitas vezes o indígena que negociou a permissão de entrada é levado até o local do flagrante para se explicar ou desmentir os madeireiros. Há situações em que, ao se dirigirem de volta às aldeias para saber a versão do “parente” envolvido, o grupo de madeireiros acaba aproveitando da distração para fugir. Essa dinâmica de controle dos madeireiros modifica-se conforme a atuação dos órgãos fiscalizadores. O frágil acordo ilegal feito para obter a permissão de entrada com um “parente” é comumente desfeito pela atuação do restante da aldeia, que retém as toras tombadas até que os órgãos fiscalizadores se apresentem, principalmente depois da iniciativa bem-sucedida de leilões de madeira ilegal com recursos direcionados para a TIARG. As estratégias também incluem o polêmico uso dos tratores dos madeireiros para manutenção das péssimas estradas em troca de “alguns paus tirados”.

Para os indígenas a atividade madeireira aparece como uma forma de obter acesso a dinheiro, visto que muitas vezes as políticas públicas destinadas aos povos indígenas não são suficientes sequer para a compra dos medicamentos receitados pelos médicos que deveriam ser fornecidos gratuitamente pelo Estado. O gasto com combustível para deslocamento até a cidade para fins de tratamento de saúde comumente é custeado pelo dinheiro das aposentadorias dos indígenas. Outras formas de obter recursos passam por expedientes tais como a contratação pelo Estado (seja Funai ou na área da saúde e educação) e de forma um tanto residual, a venda de excedentes produzidos (como farinha e açaí) e o artesanato.

Durante meu trabalho de campo pude constatar que há uma percepção que coloca a atividade madeireira como oferecendo menos riscos ao território em comparação com a presença de fazendeiros, principalmente do lado do Gurupi. Conforme essa visão, os madeireiros não seriam tão

prejudiciais já que em pouco tempo a floresta se recupera do desmatamento causado (a expressão comum é: “os troncos voltam a engrossar depois de um tempo”) enquanto que o desmatamento implementado pelas fazendas do entorno para plantação de soja ou criação de gado não permite a recuperação da mata.

Segundo Dias (2010), citando informações obtidas de alguns Tembê, as árvores eram vendidas ao valor unitário de R\$ 10, 00 a “tora”. Em algumas conversas no lado do Gurupi especulei sobre esse tópico delicado e me ofereceram outros valores: R\$ 400,00 a tora, com cada “carrada” (caminhão que transporta a madeira) levando de 5 a 6 toras. Creio que essa discrepância de valor tenha a ver com a dinâmica madeireira: primeiramente a retirada seleciona só as árvores nobres (ipê, maçaranduba, louro, cedro, anjelim) para, num segundo momento, retirar madeiras de menor valor no mercado para produção de compensados e aglomerados como MDF’s (*Medium Density Fiberboard*: uma placa de fibra de média densidade) ou MDP’s (*Medium Density Particleboard*: uma chapa de aglomerado constituído de partículas de madeira aglutinadas). No mercado internacional as cifras de venda atingem o milhar de dólares, tornando a atividade madeireira lucrativa mesmo com as perdas de maquinário por eventuais atritos com indígenas patrulheiros. As informações atuais, entretanto, apontam para um descarte dos acordos com os indígenas e uma dinâmica de investimento em armamento pela indústria madeireira, que agora inclui pistoleiros em suas equipes com poder bélico pesado a ponto de portarem fuzil e bazucas caseiras (inf. pes. Uirá Garcia).

Após a fuga do Gurupi rumei para o Guamá onde estive entre os Tembê em período eleitoral, quando uma parte restrita mas virulenta da cosmopolítica dos não-indígenas está ativa: os políticos profissionais. A recepção do lado do Guamá, em 2012, se deu na comemoração pela vitória do primeiro vereador da história dos Tembê. Ednaldo, ou como é mais comumente chamado, Naldo Tembê. Em abril de 2013 o problema grave da falta de remédios culminou em protestos na cidade, obrigando a reformular minha inserção em campo. Os Tembê, descontentes com a qualidade

oferecida pelo atendimento a saúde, decidiram protestar ocupando vários prédios públicos de Belém ligados a área de saúde (Sesai, Casai e mesmo a própria Funai). Foi uma experiência marcante que pude compartilhar. Através disso fiquei mais próximo das discussões e articulações entre diversas lideranças, não só Tembé mas de outras etnias do Distrito Guamá/Tocantins, além de poder observar mais de perto a relação dos Tembé com a cidade, conversando com eles sobre suas impressões e experiências.

Além disso, durante a pesquisa tive a oportunidade de acompanhar uma nova modalidade de projeto com intenções ambientais. Por indicação da Funai de Belém, quase-integrei uma equipe multidisciplinar que realizou uma ação de “etnozoneamento participativo” (termos utilizados pelos agentes não-indígenas) da área, o que possibilitou uma aproximação etnográfica aos programas de preservação e das formas políticas da participação tembé nesse tipo de projeto. Simultaneamente ao “etnozoneamento” realizou-se um curso de formação para 30 agentes ambientais indígenas, sob responsabilidade das mesmas entidades e de forma complementar ao “etnozoneamento”, já que este último produziria mapas que ajudariam nas atividades de vigilância.

As iniciativas de “etnozoneamento”, “etnomapeamento”, “diagnóstico etnoambiental”, “sensoriamento remoto” ou ainda “mapa cultural”, constituem-se numa das principais atividades de pesquisa em terras indígenas atualmente. Pode-se encará-las como a faceta mais contemporânea de uma longa tradição cartográfica de saber-poder (CORREIA, 2007). Durante esses trabalhos instaura-se um interface de contato entre conhecimentos, tanto no sentido ameríndio/não-indígenas como também entre os próprios não-indígenas especialistas em saberes disciplinares distintos, com todos os riscos implicados em termos de equivocações e reformulações. Os resultados obtidos podem ir além do objetivo mais direto de vigilância e proteção territorial, podendo iluminar aspectos importantes de aldeamentos e deslocamentos (ALBERT, LE TOURNEAU, 2005, 2007).

Um grande imperativo a motivar projetos de conservação ambiental para os não-indígenas é o argumento da perda de biodiversidade, principalmente da fauna. O diagnóstico preliminar sobre a

TIARG executado pela SEMA (2013) aponta grande número de animais que constam na lista de espécies ameaçadas. A perda de hábitat ocasionada pela devastação florestal constitui o principal fator responsável por este elevado número de espécies ameaçadas no leste do Pará. Dentre as aves, dos 31 táxons incluídos na lista do Pará, 19 tem ocorrência confirmada na área e destas, 14 só ocorrem nesta região, como o mutum-de-penacho (*Crax fasciolata pinima*) e o jacamim-de-costas-verdes (*Psophia viridis obscura*), ambas classificadas na categoria “em perigo”³. O foco principal da lista, contudo, são os dois símios classificados como “criticamente ameaçados” presentes nesse centro de endemismo (*Cebus kaapori*/Macaco-caiarara e o *Chiropotes satanas*/Cuxiú-preto), que merecem foto de destaque nos materiais institucionais pela atração da atenção de possíveis investidores ou eco-ons. Os não-indígenas colocam ênfase na relação entre “biodiversidade” e “valorização do território”, apontando para os possíveis ganhos financeiros (turismo, pesquisas, etc) advindos da presença de espécies animais e vegetais da região, visando despertar os indígenas para outras formas econômicas de lidar com os recursos da TIARG, já que caso outras maneiras de gerar renda mantendo a floresta em pé não se apresentem como viáveis, o assédio por parte dos madeireiros será sempre um apelo presente.

Os projetos de conservação ambiental aparecem na visão de algumas lideranças indígenas como uma forma de garantir e confirmar os direitos ao território, visto que na atual conjuntura os ataques anti-indígenas estão presentes em amplo espectro das políticas governamentais, como mostra o desrespeito que grandes obras de infra-estrutura do presente governo, envolvendo hidrelétricas, estão infligindo a direitos fundamentais garantidos na Constituição aos povos tradicionais. Jovens também respiraram o gás lacrimogêneo que a força policial utilizou em protestos em 2013 e 2014 que ocorreram em Brasília. Esse é o motivo mais impulsionador para que a comunidade participasse do projeto ativamente, ainda que seja duvidoso a eficácia das ferramentas de gestão do território oferecidas para a proteção das fronteiras frente as diversas pressões que sofre a TIARG e os riscos de abuso para bioprospecção. O discurso dos indígenas durante as reuniões

³ Informações retiradas da proposta técnica do projeto.

evidenciou o desânimo com propostas de projeto que não foram adiante. Outros projetos com intenções de preservação ambiental deixaram um histórico de falhas que impacta na confiança da comunidade frente a mais uma tentativa que também se ampara num discurso ecológico, enfatizando a importância de preservar espécies da área. Mesmo a experiência do “etnozoneamento” é visualizada como muito próxima de levantamentos culturais já realizados pelo IPHAN (ASSIS, 2011; NEVES, CARDOSO, 2015) ou levantamentos de biomonitoramento executados pela própria SEMA (2013).

A situação era próxima ao que foi relatado por Lowrey (2008) no caso dos Iloseño, na Bolívia, que participaram de projetos de manejo sustentável (criação de um parque nacional, ecoturismo e comercialização de plantas da medicina tradicional). Através das lentes da economia ecológica e da ecologia política, destaca-se, na reflexão do autor, o processo de transformação de bens não-valorados em valor econômico. Nessa relação tensa entre nativos e implementadores de projetos, ambos desconfiam dos reais interesses não-mercadoológicos (preservação ambiental) apresentados um ao outro, que seriam mero disfarce frente aos motivos mercadoológicos advindos de possíveis rendimentos que podem ser obtidos nesses novos arranjos financeiros. Isso ocorre pois enquanto a comunidade dos Iloseño também almeja obter recursos vindos de fora com os projetos (principalmente na forma de empregos gerados já que é grande o prestígio que esses novos cargos representam), os implementadores não-indígenas por sua vez buscam conciliar conceitos como “natureza” e “cultura” a fim de produzir algum lucro de fontes até então não-monetarizadas para que os projetos tenham sustentação financeira⁴.

A proposta de “etnozoneamento participativo” da TIARG situava-se dentro do acordo de Empréstimo com o Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento – BIRD (Banco Mundial) que o Governo do Estado do Pará firmou para apoiar a execução do Programa de Redução

⁴ O texto faz um balanço da produção bibliográfica recente sobre *Contingent Valuation studies*: uma área da economia que se propõe analisar bens ainda não comensuráveis. Por esse viés que tangencia a economia política, a formação dos mecanismos de mercado da economia verde tenta se instaurar com o discurso da preservação ambiental aliado a oportunidades de lucro oferecidas por essa nova fronteira de investimentos. Sobre financeirização da natureza ver Cornetta (2009), MacKensie (2008), Brightman (2014) e a reportagem de Esteves (2011).

da Pobreza e Gestão dos Recursos Naturais do Estado do Pará –“Pará Rural”. O programa, coordenado pelo Núcleo de Gerenciamento do Pará Rural – NGPR, em parceria com a Secretaria de Estado de Meio Ambiente – SEMA e o Instituto de Terras do Pará – ITERPA, transferiu para a ECAM/ACT (Equipe de Conservação da Amazônia/Amazonian Conservation Team) uma organização não-governamental, a execução do projeto, ficando somente com o encargo de fiscalizar as ações empreendidas, em tese. Na prática não havia uma definição muito clara das responsabilidades de cada instituição, e os atritos entre elas foram notados pelos Tembés. Em uma das atividades do curso de treinamento para “agentes ambientais indígenas”, ocorreram divergências leves sobre o uso e a disponibilidade de equipamentos de segurança simples (luvas, botas, etc). Quando os indígenas cobraram a ausência dos equipamentos, membros da SEMA e da ACT/ECAM começaram uma troca pública de acusações de falta de responsabilidade. O comentário dos Tembés era unânime: *“Eles dizem que vão ajudar a resolver o problema da gente mas não conseguem se resolver entre eles”*.

O coordenador da Funai/Belém, indicou meu nome para compor a equipe que levou adiante esse trabalho em 2014, por conhecer minha pesquisa desde o início dos trâmites para obtenção da concordância dos Tembés, permitindo minha entrada na área. Fiquei incumbido inicialmente de acompanhar a oficina de consentimento prévio esclarecido (em que seriam debatidos tanto o “etnozoneamento” quanto a “formação de agentes ambientais indígenas”, com presença do presidente da ACT/ECAM, uma demanda dos indígenas, e do coordenador da Funai) e apresentar um relatório sobre o encontro (RELATÓRIO..., 2014a). Após essa etapa, em que estava envolvido certa avaliação sobre as qualidades do meu trabalho, assinei um contrato em que me comprometi a entregar dois trechos do relatório final do trabalho de “etnozoneamento”. Um capítulo sobre a “etnohistória” do grupo e outro capítulo contendo os resultados de um levantamento estatístico sobre as condições socioeconômicas da TIARG, realizado através de aparelhos celulares touch screen programados com um software em que as perguntas e as respostas eram registrados.

Solicitei autorização para exercer essas atividades nos termos da portaria PR 05-2012 da Fundação de Amparo a Pesquisa no Estado de São Paulo, ainda que eu tenha abandonado o projeto devido a desorganização no processo de contratação derivada dos atritos entre a coordenação da SEMA (Secretaria de Estado de Meio Ambiente) e da ong ACT/ECAM (Amazonian Conservation Team/ Equipe de Conservação da Amazônia). Logo nas primeiras conversas com os outros componentes que realizaram o trabalho, ficou claro que os regimes de contratação não eram uniformes, sendo que parte das pessoas era contratada via ACT/ECAM (como era o meu caso) e outra parte tinha vínculos com a SEMA. Essa divisão nas contratações foi particularmente desastrosa na minha área de atuação dentro do projeto. Durante o processo do “etnozoneamento”, um etnomusicólogo e um linguista surgiram e desapareceram sem aviso prévio, dizendo serem contratados (sem definirem quem era o contratante) para também compor o capítulo sobre “etnohistória”. Estas idas e vindas acabou por deixar obscuro a responsabilidade pela redação do trecho referente à “etnohistória”, e em todas as tentativas de dirimir essas dúvidas, não ficou claro quem seriam as pessoas que efetivamente participariam da composição dessa parcela do relatório, o que atrapalhou de maneira notória o andamento dos trabalhos e demonstrou a falta de sincronia entre as instituições envolvidas, que trocavam acusações de irresponsabilidade quando indagadas.

Quando questioneei a segunda desapareição consecutiva, recebendo respostas vagas, decidi entregar somente o relatório sobre os dados socioeconômicos (ETNOZONEAMENTO..., 2014) e me afastar do projeto, sem participar da reunião final de avaliação, pelos Tembés, do material produzido⁵. Depois de anos enfrentando dificuldades durante a pesquisa para construir uma relação de confiança que permitisse minha presença num contexto turbulento de violências graves, resolvi não arriscar minha reputação com uma iniciativa conduzida de maneira desrespeitosa, senão incompetente.

⁵ Mesmo com a entrega de metade do material estipulado, não consegui estabelecer nenhum diálogo, inclusive com o advogado da ACT/ECAM, sobre a remuneração devida. Em janeiro/fevereiro de 2015 fiz um último período de trabalho de campo, levando para os Tembés, uma cópia do relatório que produzimos em conjunto. Fui informado que na última reunião do projeto de “etnozoneamento” minha ausência foi notada. As instituições não-indígenas responsáveis inventaram a justificativa de que eu tinha “surtado” e deixado o projeto.

Importante constar a presença de indígenas na equipe da ACT/ECAM, que participaram da confecção do material elaborado nas TI's Nhamundá-Mapuera. Trombetas-Mapuera e Tumucumaque. A presença de indígenas na equipe da ACT/ECAM e o histórico anterior de iniciativas com outros grupos indígenas foram destacados para consolidar a credibilidade dessa instituição frente aos Tembê. Os indígenas contratados, com a função de dirimir atritos entre a equipe de não-indígenas e os indígenas, acenavam para uma oportunidade de emprego futuro, na visão de muitos Tembê com quem conversei.

Um grande chamariz para participar dessa desajeitada iniciativa foi a possibilidade de poder transitar por diversas aldeias tembê, rompendo os entraves que as disputas políticas entre lideranças de diferentes famílias acabam imprimindo ao deslocamento de pesquisadores. Também fui atraído pela proposta por se tratar da mesma ong que instaurou um projeto de crédito de carbono junto aos Suruí, em processo pioneiro no país. Alguns projetos de captação de recursos por associações indígenas já estão em curso dentro do mecanismo REDD (que descreveremos em pormenores mais adiante), apesar de todas as incertezas que cercam tal iniciativa pois, numa ponta da rede sócio-técnica, os créditos de carbono obtidos por associações indígenas dependem (na outra extremidade da rede) da comprovação estabelecida pelo consenso científico dos especialistas reunidos pela ONU. Sem isso a estabilização de acordos regulatórios internacionais não pode ser fixada, aumentando os riscos para potenciais investidores⁶. O Brasil optou por fixar uma legislação nacional própria, que não opera com títulos financeiros negociados em bolsa de valores, passíveis de desvalorização conforme as dinâmicas de negociação desses espaços. O país optou por realizar projetos caso a caso, com uma comunidade determinada recebendo recursos de uma empresa por tempo determinado em acordo comum das duas partes, trabalhando portanto com iniciativas voluntárias de marketing verde, como é o caso dos Paiter-Surui⁷, de Rondônia, com a participação

⁶ “Sob a perspectiva de um investidor, existem riscos de mercado, regulatórios e de liberação associados aos mercados de carbono, que são mais acentuados para REDD (uma nova classe de bens não reconhecida até o momento nos acordos de mudança climática) e para um projeto indígena em uma área que enfrenta aceleradas mudanças econômicas e culturais.” (OLANDER, BORGES, SURUI, 2010).

⁷ Para mais detalhes ver Valle (2010). Recentemente uma polêmica envolvendo o projeto de crédito de carbono dos

da ong ACT/ECAM.

Entretanto o *modus operandi* da ong junto a outros coletivos indígenas já havia sido questionado por funcionários da Funai em 2006, por ocasião de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que investigou casos suspeitos de biopirataria (COMISSÃO..., 2006). A CPI levantou diversas acusações de irregularidades. Foi investigada a produção de um manual de plantas medicinais através do conhecimento dos pajés xinguanos, em trabalho de “mapeamento cultural” (muito semelhante ao “etnozoneamento” que ocorreu na TIARG), suspeito de ser mobilizado como bioprospecção por indústrias do ramo farmacêutico (*Shaman Pharmaceuticals* e *Aveda Corporation* são as empresas citadas no documento). Investigou-se também a entrada de uma equipe de filmagem japonesa e as formas duvidosas de pagamento por uso de imagem que foram acordadas e as relações desse fato com a atuação da ong. Foram registradas também denúncias feitas por Mairauê Kaiabi, presidente da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) durante o período de 1995 até 2004. Mairauê acusa a ong de realizar reuniões particulares com lideranças indígenas em hotéis urbanos que *“não puderam se fazer acompanhar de índios mais esclarecidos para que melhor pudessem entender o que estava sendo discutido”*, deixando a comunidade “temerosa”. Disse ainda que *“os representantes da ACT prometeram coisas, como consertos de barcos, barcos, combustível, etc. e queriam impor a atividade dos mapas etnográficos sem explicar direito para que as comunidades poderiam usar os mapas depois”*. Em seu depoimento, Amauri de Oliveira Nunes, um ex-funcionário da ong, confessa que, quando ocorreu seu desligamento da instituição, ele foi alvo de uma ameaça de morte feita pelo presidente da ACT/ECAM, Vasco Van Roosmalen. A CPI foi inconclusiva sobre a biopirataria, contudo não descartou a hipótese, recomendando a continuidade das investigações pelo Ministério Público e pela Funai. A partir desse evento, a ong é rebatizada juridicamente com a tradução de seu nome inglês para a língua portuguesa.

Além disso os dois projetos foram gestados em gabinete da SEMA, ao que pude constatar

Paiter-Suruí chegou até a mídia e o Ministério Público (BONILHA, 2015). Há também um vídeo em que o presidente da ACT/ECAM aparece como intérprete do líder Almir Suruí, em palestra para o Google, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=sxvM386ojpg>.

enfrentando grande resistência política interna das burocracias para que os recursos pudessem chegar até a TIARG. As intenções ambientais são louváveis, mas isso não exclui críticas sobre a falta de participação dos indígenas no planejamento das propostas, característica que não é exclusiva do caso aqui em pauta.

Uma dificuldade no envolvimento de comunidades locais em projetos de conservação é que, por via de regra, estas só se “envolvem” nos projetos a posteriori, como decorrência da iniciativa de uma pessoa em posição de poder. Mas mesmo nos casos em que projetos conservacionistas surgem de iniciativas de grupos locais, resta a dificuldade de ajustar os planos de ação em diferentes esferas, de angariar recursos externos, de obter a capacidade técnica necessária para executá-los. (CARNEIRO DA CUNHA, ALMEIDA, 2009, p.290)⁸.

A relação da SEMA com os indígenas, no que diz respeito a produção de denúncias, não é isenta de atritos. Os servidores da instituição por vezes ameaçam os indígenas com a possibilidade de denunciá-los por envolvimento com o mercado madeireiro. Os Tembé, ao se defenderem dessas graves acusações, provocam as instituições responsáveis pela conservação ambiental com um desafio, como expressou uma liderança: *“Se vocês[não-indígenas] querem acabar com os problemas ambientais, não precisa nem pisar em terra indígena: é só fechar as madeiras de Paragominas”*. Os atritos decorrentes dessas ameaças repercutiram durante a realização da pesquisa de “etnozoneamento”. Algumas aldeias proibiram terminantemente a presença de qualquer pessoa com ligações com a SEMA.

Meu entendimento do idioma tenetehara é mínimo. A maioria das referências linguísticas foram obtidas com auxílio do dicionário de Boudin (1978): levei uma cópia desse material em todas as incursões em campo, presenteando eventualmente um interlocutor que demonstrasse interesse⁹. Em compensação, os Tembé tem ótimo domínio do português. Investi a maior parte do tempo de

⁸ Para uma análise antropológica pormenorizada das diretrizes do Banco Mundial para a realização de consultas prévias de consentimento esclarecido, ver Oliveira (2000).

⁹ Para maior aprofundamento linguístico sobre o idioma tenetehara ver Duarte (2000, 2001, 2003, 2006, 2007a, 2007b), Camargos e Duarte (2009) e Castro (2007). Para detalhes sobre a proficiência linguística tembé ver Carvalho (2001, 2007).

trabalho de campo nas aldeias Sede, Zawaruhu (no lado do Guamá), Tekohaw e Cajueiro (no lado do Gurupi). Contudo, tive a oportunidade de visitar a quase totalidade das aldeias da TI por ocasião do andamento do projeto de “etnozoneamento”, conforme as poucas possibilidades de logística disponibilizadas, como forma de cumprir com a exigência feita pelos próprios indígenas, durante os acordos para a realização do projeto, que queriam contemplar o máximo de “parentes” com a visita da equipe. Para a confecção dos mapas, uma geógrafa e um engenheiro florestal realizaram o trabalho manuseando aparelhos de GPS (abaixo o mapa ilustrativo da região produzido por eles). As aldeias são Yrape Iwazu, Anoirá, Araruna, Bate-vento, Cocalzinho, Faveira, Floriano, Igarapé Grande, Ikatu, Ypydhon, Itahu, Itaputyr, Ituaçu, Wahutyw, Jacaré, Ka'a kyr, Mangueira, Pakotyw, Piahu, Pino'a (Bacaba), Pirá, Sussuarana, Tawari, Três Furos.

Diagnóstico Etnoambiental da Terra Indígena Alto Rio Guamá

Meio Físico - Localização das aldeias

O recorte de pesquisa que guia esse trabalho tem como ênfase as relações entre Tembé e setores extrativos da modernidade colonial. Entretanto os esforços de análise não se restringem aos limites cosmológicos da conceitualidade não-indígena¹⁰. Referências a produção bibliográfica sobre outros grupos tupi (Kaapor, Guajá, Wayãpi, Tapirapé, Parakanã, Yudjá, Araweté) também ajudarão a compor os argumentos aqui expostos.

As reflexões que perpassam esse trabalho transitam entre a etnologia ameríndia e as discussões da antropologia das ciências (*science studies*). Contudo devo advertir ao leitor que procura um enfoque mais aprofundado sobre o mercado de crédito de carbono, que não encontrará tal aprofundamento nesse texto. Dou primazia ao modo como os Tembé encaram essa nova modalidade de relação capitalista que compõe o amplo espectro dos serviços ambientais. Não é de admirar que do ponto de vista dos Tembé a questão das mudanças climáticas tenham um peso restrito, já que as arenas internacionais excluíram por quase 20 anos as populações não-ocidentais dos debates sobre esse tema. Cabe lembrar que o IPCC, instaurado desde 1988, somente em 2007, depois do quarto relatório produzido, decidiu abrir uma linha de discussões em que representantes de povos nativos atingidos pelas mudanças climáticas foram convocados. No último relatório, lançado em 2014, observadores do Greenpeace apontaram para a perda de informações de populações indígenas e outros grupos que não contam com artigos científicos revisados para relatar seus problemas (GARCIA, 2014). Nessa mesma reportagem destaca-se que, por pressão do governo brasileiro, um parágrafo que alertava para o risco de plantações direcionadas para a produção de biocombustíveis (como o dendê) afetarem ecossistemas por meio do desmatamento, foi retirado do

¹⁰ Sigo aqui a inspiração dos trabalhos de Gow (1991, 2001): “Isso foi realizado, entre outros, por Gow, que em sua monografia sobre os Piro da Amazônia peruana adotou uma estratégia que demoliu a distinção entre os ‘indios puros’ e seus etnólogos ‘puristas’, de um lado, e os ‘indios misturados’ e seus etnólogos ‘radicais’, de outro. Escrevendo sobre um grupo indígena que parecia tipificar um estado avançado de aculturação, acamponesamento e sujeição aos poderes nacionais, Gow mostrou como só se poderia atingir uma compreensão adequada do mundo vivido piro através de sua inserção no panorama construído pela etnologia dos indios ‘puros’. Rejeitando explicitamente a perspectiva da sociologia do contato e da etnicidade, o autor lançou mão dos trabalhos de Overing e de Viveiros de Castro sobre as filosofias sociais amazônicas para argumentar que o estado ‘aculturado’ dos Piro era uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos ‘tradicionais’ e, mais que isso, que a transformação era um processo inerente ao funcionamento desses regimes - regimes que sempre tiveram a ‘aculturação’ por origem e fundamento da ‘cultura’, e a exterioridade social por pólo em perpétuo movimento de interiorização.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.142, ref. bibliográficas suprimidas)

sumário voltado para o público mais amplo.

O ritmo de produção bibliográfica sobre esse tema é insuperável, como aliás já foi objeto de reflexão nessa própria bibliografia (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.11). Outro tópico de debate é a própria forma de comunicar essa questão complexa (MANN, 2014). Para os meus propósitos quero destacar alguns pontos dos trabalhos já realizados especificamente sobre a temática (FISKE et al, 2014; MIGUEL, MONTEIRO, 2014; BRIGHTMAN, 2014; CORNETTA, 2009; ONÇA, 2007; WALFORD, 2008, VIOLA, 2002), sempre levando em consideração o que pode iluminar o ponto de vista tembé, visando explicar as duas propostas de negociação já iniciadas tanto dentro dos marcos regulatórios do MDL quanto do REDD.

No capítulo 1 descreverei as relações dos Tembés com os não-indígenas a partir das conexões extrativistas, o que desemboca, notoriamente, entre diversas estratégias de conservação florestal e manutenção territorial. Tomo o viés nativo sobre as relações com retiradas ilegais de produtos florestais (açaí, madeira, cipós, peles de caça, resinas, etc), muito presentes nas conversas que tive. Inevitavelmente foi necessário descrever as iniciativas estratégicas anti-extrativismo ilegal (que se mesclam com táticas anti-esbulho, ou seja, anti-extração territorial), que contam com uma mescla enorme de agências (órgãos fiscalizadores estatais, força policial, vigilância feita autonomamente pelos Tembés). Essas descrições serão alinhadas com a concepção nativa que desconfia da palavra acordada com não-indígenas, demonstrando receio com contratos assinados. O projeto de crédito de carbono entra nesse leque de iniciativas como mais uma opção de consequências duvidosas. Abordarei o contexto tenetehara anterior ao advento dessa modalidade recente de “capitalismo verde” em território tembé, descrevendo os projetos de inserção econômica de ordem extrativista, de produção para o mercado ou, mais recentemente, ligados a manejo com intenções de garantir a segurança alimentar do grupo e preservar a cobertura florestal da área. Descreverei os mecanismos do mercado de crédito de carbono nesse sobrevôo.

Estarei vitimizando os Tembés ao atentar para os episódios violentos envolvidos nas disputas

fundiárias do território com os não-indígenas? Terei caído no véu encantatório da cultura do terror e dos espaços da morte amazônicos sem conseguir manter seu caráter alucinatório (TAUSSIG, 1983)? Realizo aqui mais um libelo carregado de boas intenções porém politicamente ineficaz? Terão os Tembé reforçado suas fragilidades pela presença de um pesquisador estratégico em suas lutas? Por certo essas suposições podem ser impingidas a esse trabalho e não as refuto totalmente. Justifico com a tautologia fundante dos esforços antropológicos mais ingênuos: foi o que ouvi em campo, foi assim que compreendi o que os Tembé conversaram comigo.

No capítulo 2 apresento um debate cosmográfico a partir de dados de campo e do aporte bibliográfico sobre os Tenetehara. Finalizo esse trecho com um diálogo entre a cosmografia moderna e a cosmografia dos Tembé-Tenetehara. Além da bibliografia clássica sobre o coletivo (Nimuendajú e a dupla Wagley e Galvão) importantes são as contribuições recentes de Zannoni (1999, 2002a, 2002b, 2005), que também possui trabalhos em parceria (BARROS, ZANNONI, 2008, 2010, 2012; MOURA, ZANNONI, 2010), já que fogem da hegemonia dos estudos sobre identidade e território. Nesses trabalhos realizou-se um extenso levantamento de mitos guajajara, além de etnografia dos ritos de iniciação (ou rito de “apresentação”, como ele sugestivamente propõe) feminina e também masculina (de rara execução) e apresentou-se interpretações sobre o significado mítico e ritual de narrativas e músicas teneteharas, enfatizando o maracá. Para completar o quadro dos trabalhos realizados entre os Tenetehara orientais que serão abordados durante a minha reflexão cito Ribeiro (2009) que acompanhou a campanha política de uma candidata guajajara.

Envolvendo questões sobre identidade e territorialidade especificamente sobre os Tembé (ou seja, os Tenetehara mais a oeste), temos o trabalho de Saraiva (2012) que apresenta uma coletânea de motivos picturais utilizados na ornamentação corporal. O trabalho de Ponte (2014), que se desdobra em artigos em parceria (PONTE, AQUINO, 2013, 2014), aborda as relações tembé com a sociedade envolvente a partir do sistema de saúde e das políticas públicas para a saúde indígena. A

exceção aos estudos interétnicos nesse rápido levantamento sobre os Tembê são os trabalhos de Coelho (2014, 2015) que realiza uma análise cosmológica a partir das aldeias tembê do rio Guamá. Os dois trabalhos que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) concretizou também ofereceram importantes contribuições. Tive acesso ao levantamento preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais, que contou com a coordenação da antropóloga Eneida Corrêa de Assis (2011), que faleceu durante minha pesquisa. Sua gentileza em me fornecer uma cópia do levantamento é de uma generosidade imensa. Em 2015 parte desse trabalho iniciado por Eneida foi publicado (NEVES, CARDOSO, 2015)¹¹.

Essa mistura de referenciais produzidos em momentos distintos e objetivando múltiplas questões pode ser alinhavada para os propósitos aqui almejados se apostarmos que a cosmografia xamânica do coletivo é um desses campos da criatividade coletiva com controles mais estritos no que diz respeito a invenções, já que está relacionado com a reprodução da sociedade: o amadurecimento dos jovens ocorre a partir das relações estabelecidas com outras instâncias cósmicas.

Tudo isso indica que é possível, no campo das chamadas “representações coletivas”, distinguirem-se áreas diferentes ou, mais precisamente, relações diferentes entre certos campos simbólicos e a sociedade. Alguns desses campos parecem estar sujeitos a um controle social mais rigoroso do que outros: possivelmente, os que estão mais diretamente relacionados com a reprodução da sociedade. Não que este controle da produção simbólica exclua a possibilidade de conflitos semânticos; no entanto, em um campo estritamente controlado e altamente estruturado, a produção de versões rivais estaria sujeita a regras estritas de gramática, e esta gramática permitiria, por sua vez, entender o lugar de cada detalhe. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009f, p.76).

¹¹ Há também uma considerável produção recente de pesquisa sobre os Tembê de disciplinas diversas como Pedagogia, Geografia ou Direito, ou ainda trabalhos vindos de cursos de pós-graduação com ênfase em gestão ambiental, por exemplo. Esse material será contemplado na medida que evoque questões pertinentes para a problemática aqui enfocada, tais como Miguel Silva (2012), Dias (2010) e Mitschein et al (2012), também interessados na questão dos projetos de captação de recursos via mercado de créditos de carbono.

Por certo os dados aqui apresentados não serão aceitos consensualmente de forma unânime por meus interlocutores, visto que a reflexão, para fins de coerência na exposição, envereda por algumas experiências de pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c). Há de destacar também a dificuldade de se obter consenso no que diz respeito ao xamanismo tembé. Trata-se de um coletivo muito procurado por seus pajés, o que por vezes rendeu-lhes a fama de que sua pajelança enredava a totalidade de seus componentes¹². E cada pajé tende a pôr a prova as versões do pajé vizinho. Esse trabalho não pretende conciliar essas divergências, mas se colocar entre elas, estabelecendo uma relação de “*descoberta e verificação da natureza das conexões entre modelos mentais*” (TAYLOR, 2012).

No terceiro capítulo utilizo das premissas cosmográficas elaboradas para descrever o principal evento ritualístico dos Tembés: a Festa do Moqueado ou Festa da Moça. Os artefatos legados miticamente pelos *Karuwara* (entes demiúrgicos) conduzem a reflexão, encarados aqui como transposições das artes verbais para o plano dos objetos rituais. O mote mítico da instauração da noite é transportado para pingentes de colares, assim como o maracá, em seu formato globular, evoca a esfericidade da noite anterior ao espalhamento do noturno, exercendo funções de amadurecimento dos corpos dos jovens e de apresentação desses novatos aos outros seres do cosmos. Nas considerações finais retomo algumas conclusões que guiaram meus esforços.

¹² “O pai dela, como quase todos os tembés, era algo xamã.” (HUXLEY, 1963[1957], p.317)

Capítulo 1: Extrativismos

Os primeiros registros de grupos Tenetehara são os indígenas identificados como “grande nação na ribeira do rio Pinaré [Pindaré]”, conforme relato das tropas do Senhor Du Prat e do Senhor de Pizieux ao frade capuchinho Claude d’Abbeville (1874[1614], p.447 e 454). O encontro com enviados da expedição francesa comandada por Daniel de La Touche, senhor de La Ravardière, que, associado com o bretão François de Razily, tenta fundar a “França Equinocial”, é considerado a primeira conexão entre Tenetehara e potências coloniais por Metraux (1928, p.20-1). Metraux faz essa ligação levando em conta o relato do jesuíta João Felipe Bettendorf (1990[1698]), que aborda a missionarização dos Guajajara, entre outros grupos indígenas. Nessa reflexão de Metraux realiza-se pela primeira vez a aproximação entre o etnônimo Tenetehara (termo ausente das crônicas missionárias, primeiramente registrado somente em 1915, com a coletânea de mitos também coletada por Nimuendaju) e o etnônimo Guajajara (denominação comumente utilizada nos relatórios produzidas pelos religiosos). A referência geográfica ao rio Pindaré na nota de pé de página número 6 presente em “O mito dos gêmeos e o karuwara”, narrativa também publicada por Nimuendaju em 1915, também deve ter exercido influência sobre essa inferência já que Metraux cita extensamente esse mito em trabalho anterior (METRAUX, 1927, p.13)¹³. Essa trajetória de deslocamento vai se consolidando posteriormente em estudos sobre os Guajajara por Wagley e Galvão em dois trabalhos (WAGLEY, GALVÃO, 1948, p.138; 1961[1949], p.24) e em Gomes (2002[1977], p.114-21). Configura-se assim a hipótese mais aceita de que a bacia do Pindaré é a região que serviu de base para a dispersão posterior desse grupo tupi, ainda que a presença de grupos Timbira disputando essa área também seja marcante: em alguns momentos históricos a ocupação Jê atinge a quase totalidade das aldeias do Pindaré, como nos registros recolhidos na primeira metade do século XIX, sempre oferecendo resistência cerrada às estratégias colonializantes (GOMES, 2002[1977]. p.194-205).

A experiência francesa durou de 1612 até 1616 quando, após negociar os termos da rendição

¹³ Cabe registrar que a nota de pé de página da versão original em alemão é mais completa que a nota de pé de página na versão em português. No original Nimuendajú cita o deslocamento até os rios Guamá, Capim e Acará Pequeno a convite do guarda Manoel Antônio.

frente a derrota na batalha de 1614 conhecida por Guaxenduba, os franceses são obrigados a abandonar a fortificação construída na ilha de São Luís. A ordem dos capuchinhos de Paris estava presente (através do apoio de Razilly) e deixou valiosos registros, como o do missionário francês já citado Claude d'Abbeville e seu colega de missão Yves d'Evreux que estiveram no Maranhão. Em 1616 e 1649, os Tenetehara são atacados respectivamente pelo português Bento Maciel Parente, famoso assassino de índios, e por uma tropa de guerra do capitão-mor do Pará, Sebastião de Lucena Azevedo (que capturou 50 casais Tenetehara como escravos), sendo designados como “Guajajara” nos registros, conforme o trabalho de Gomes (2002[1977], p.49 e p.517), que se constitui como referência para o conhecimento da história do contato Guajajara. Contudo as referências históricas para compreendermos os Tembé são residuais no trabalho desse autor.

Um ponto que merece cuidado na retomada do histórico Tenetehara é a estimativa de extensão temporal do contato com as forças coloniais e, posteriormente, com as forças do Estado brasileiro. Pode-se criar uma ilusão de continuidade quadri-centenária que abarcaria a totalidade dos coletivos tenetehara, apagando as especificidades da situação de cada grupo contatado (alguns aceitando, outros fugindo da aproximação) e, principalmente, retirando do horizonte de reflexão os grupos tenetehara de contato recente, que só entabularam relações duradouras com a sociedade envolvente na primeira metade do século XX, como é o caso dos Tembé. Isso é particularmente evidente nos relatos de epidemias devastadoras que grupos tenetehara, cujos integrantes deram origem aos Tembé, enfrentaram quando do deslocamento para oeste, como veremos adiante. Geralmente os padrões epidêmicos de elevada letalidade ocorrem nos primeiros anos após o contato. O cuidado na abordagem histórica justifica-se, além disso, pelos possíveis usos políticos que apelam para demonstrar a “aculturação” através do extenso tempo de convívio entre tenetehara e sociedade envolvente. Tais argumentos quase sempre são desencadeados com intenções de espoliação territorial e retirada de direitos. Correlacionar a extensão do tempo de convívio interétnico com não-indígenas como evidência de “aculturação” é retirar dos Tembé qualquer

possibilidade criativa própria de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido.

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repete-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.(SAHLINS, 1997).

Portanto, por volta da terceira década do século XIX, há uma cisão entre os Tenetehara que dá origem aos Tembé, quando parte das famílias rumam para o oeste, ocupando as margens dos rios Gurupi, Capim e Guamá. Esse deslocamento de famílias Tenetehara acontece num contexto favorável para a expansão territorial do grupo, em que fatores de diversas ordens confluem para traçar um quadro de relativa autonomia frente à sociedade envolvente. Nos primeiros 150 anos de contato, os indígenas são impelidos a trabalharem de modo escravista ou em regime de servidão na construção das infra-estruturas coloniais de base (edificação de fortes e casas utilizando a disponibilidade de madeira oferecida pela floresta) e na sustentação alimentar do empreendimento colonial e das missões jesuíticas. A partir da década de 1760, entretanto, a situação se reconfigura. Com a promulgação do Diretório dos Índios ou Diretório das Missões dentro da política implementada por Marques de Pombal, os jesuítas foram expulsos do Maranhão permitindo que um grande contingente tenetehara, que viviam de maneira servil nas missões, pudesse experimentar um relaxamento das pressões missionárias (GOMES, 2002[1977], cap.5). Ainda que a servidão jesuítica proporcionasse uma significativa proteção aos índios missionarizados em comparação a escravidão

brutal dos colonos justificada como “guerra justa” aos “índios bravios”, os desmazelos e a violência perpetradas na conversão religiosa eram torturantes e letais.

Aliado a esse fato está a mudança nas frentes econômicas no século XVIII, em que o interior do Maranhão deixa de ser atrativo para a extração de resinas florestais e toma frente a monocultura de algodão e arroz para a exportação, no litoral do estado. Com isso há um incremento do tráfico negreiro (1761 é o ano de chegada dos primeiros escravos africanos ao Maranhão), que vai ocupando o espaço da escravização indígena em proporção cada vez mais crescente. As turbulências políticas enfrentadas pelos órgãos coloniais no lado paraense, com a Rebelião da Cabanagem (1836-41), e no lado maranhense com a Rebelião da Balaiada (1838-40), além das perseguições constantes que dizimaram povos Timbira contrários a missionarização e que, por essa razão, concentraram a atenção das tropas no Pindaré, também contribuíram para que os Tenetehara desfrutassem de uma grande autonomia que durou aproximadamente 80 anos. Afastados das frentes etnocidas coloniais, os Tenetehara conseguiram recuperar-se das baixas demográficas decorrentes de conflitos bélicos visando o aprisionamento e trabalhos forçados (que, por conta das dinâmicas populacionais concentracionárias, surtiem doenças), triplicando seu contingente demográfico nesse período.

Dentro desse contexto é que ocorre a migração de famílias tenetehara da região do Grajaú-Barra do Corda, no Maranhão, para as margens do rio Gurupi, do rio Capim e do rio Guamá, no Pará. Surgem os primeiros registros do etnônimo Tembé. Uma das interpretações sobre essa migração coloca a área florestal desses rios como um território de transumância e refúgio em relação as frentes coloniais para os coletivos indígenas¹⁴. Também não podemos desprezar os efeitos do aumento demográfico, que provavelmente impulsionou o padrão de fissão e dispersão presente

¹⁴ “As matas dessa região serviram, na época, como refúgio dos grupos indígenas ao contato com os “civilizados” e se constituíram num território de intersecção entre os grupos que imigravam do Pará em direção ao Maranhão e vice-versa.” (VALADÃO, 1985, p.182). “Têm estes Guajajara [Tenetehara] de bem serem mui preguiçosos e pouco valentes, serem mui inconstantes e grandes fujões, porque a cada passo tornam a fugir para seus matos, não tão somente os novos mas ainda alguns dos mais antigos.” (BETTENDORF, 1910[1698], p.271 cf. WAGLEY; GALVÃO, 1961[1949], p.26).

nas transformações possíveis da estrutura social dos tupis, e sobretudo, não devemos menosprezar a abertura do *socius* tupi para as potências exteriores, num movimento englobador e transformador ininterrupto de interiorização-familiarização¹⁵.

O relatório apresentado à Assembleia da Província do Pará, de Francisco Carlos Araújo Brusque, em 1862, relata as relações conflituosas entre Tembé e regatões nessa área (GOMES, 2002[1977], p.242-3)¹⁶. Em 1872, o engenheiro Gustavo Dodt registra a presença dos “Timbés” em sua viagem exploratória para descrição dos rios da região (DODT, 2008[1873], p.98-117). João Barbosa Rodrigues também esteve em missão exploratória nos rios Capim e Guamá, publicando em 1875 um relatório que também atesta a presença dos “Tembés”, registrados em momento em que realizavam a “festa da Tucunayra” (RODRIGUES, 1875, p.39- 47)¹⁷. Parte dos dados coletados nesse encontro resultou num estudo sobre o Poranduba Amazonense (RODRIGUES, 1890), que recebe um vocabulário complementar em 1892¹⁸ e três pequenos artigos publicados sobre os Tembé na Revista da Exposição Antropológica Brasileira (RODRIGUES, 1882a, 1882b, 1882c).

O deslocamento Tembé-Tenetehara para oeste atingiu territórios para além do rio Guamá e Capim que só recentemente estão sendo reconhecidos oficialmente. São grupos Tembé que ocupam as Terras Indígenas denominadas Turé-Mariquita (I e II) e a Terra Indígena Tembé, no município de Tomé-Açu (PA); também em Tomé-Açu, na região do rio Acará-Mirim, há registros de um coletivo que se denomina Tembé-Turiwara (CEDI, 1985, p.169-75) que necessitam de atualização. Por fim,

¹⁵ “Por outro lado, atribuem à presença invasora dos karaiw a razão de suas migrações e mudanças, quando, na verdade, as grandes migrações, a partir da terceira ou quarta década do século XIX, se dariam pela vontade dos Tenetehara de estarem próximos dos karaiw, com quem desejavam entabular um relacionamento cordato, e de quem podiam obter bens manufaturados.” (GOMES, 2002[1977], p.59).

¹⁶ “Os abusos e extorsões dos regatões provocaram um conflito em 1861, no alto Gurupi, em que sete Tembé mataram nove regionais. O policial encarregado de apurar os fatos espancou os índios e lhes tomou nove crianças, remetidas a Vizeu. Os índios fugiram e abandonaram sua aldeia.” (VALADÃO, verbete online Tembé do ISA, acesso em 10/12/2015)

¹⁷ Agradeço a Biblioteca Central da Poli-USP pelo acesso a esse raro material.

¹⁸ “Permita-se-me que para mostrar a prosodia auanheenga, - pelo menos a nheengatú conservada, penso que pura, entre os Tembés selvagens, e muito velhos do valle amazonico, principalmente dos de Santarém, Villa Franca e Solimões, que ainda não deixaram a sua língua pela do branco. [Nesse trecho consta nota de pé de página: Procurei sempre ouvir os maiores de sessenta annos, e com muitas velhas e velhos maiores de cem annos me entendí. Em geral esses velhos não fallam quasi o portuguez e vivem retirados pelos sítios.]” (RODRIGUES, 1892, p.1)

também participantes históricos da ocupação para o oeste, estão os Tembé da área do Jeju e Areal, localizados nas proximidades do município de Santa Maria do Pará (BELTRÃO, 2012; BELTRÃO, FERNANDES, SILVA, 2011; LOPES, 2015) e os Tembé do rio Maracaxi, conforme relatório circunstanciado de identificação e delimitação de terra indígena (PATRÍCIO, 2007). A invisibilidade desses grupos se deve em parte a ação missionária capuchinha que atua nessa região no final do século XIX e começo do século XX. Os frades capuchinhos também implementam missões no Grajaú-Barra do Corda. No contexto dessa nova iniciativa missionária acontece a maior rebelião da história tenetehara recente: o “tempo” ou o “barulho” de Alto Alegre (na visão indígena) ou o “massacre” de Alto Alegre, quando aproximadamente 200 não-indígenas foram mortos em 1901. Os motivos recaem sobre as proibições de poligamia e a retirada forçada de crianças ainda lactentes para as missões. Para mais detalhes ver Gomes (2002[1977], cap. 7).

Os dados recolhidos sobre a demografia Tembé-Tenetehara nas primeiras décadas do século XX demonstram uma queda abrupta e avassaladora no contingente populacional. As estimativas vão decrescendo num ritmo vertiginoso: se em 1872 havia cerca de 6 mil pessoas, esse número decai para 2,5 mil em 1890, continuando a decrescer em 1920 quando atinge 850 indígenas, chegando a menos de 300 habitantes em 1943. O morticínio somente é estancado em 1950, com apenas 70 sobreviventes (GOMES, 2002[1977], p. 241-3). Esse período de extremo declínio populacional ainda marca a memória de vários Tembé, que relembram o período como a “época em que a gente quase desapareceu”. Vários fatores foram coligados para esse quadro desolador. Primeiro fator que delineio sugere mais cautela ao imputarmos um contato de longa data dos grupos tenetehara com a sociedade envolvente. Caso já estivessem imiscuídos aos não-indígenas, a mortalidade ocasionada por epidemias provavelmente não atingiria níveis tão alarmantes, comparáveis ao número de óbitos Kaapor, à época ainda sob processo de “atração e pacificação”. Além disso, conforme relatos de pessoas que viveram esse período quando crianças, o sarampo, a varíola, a coqueluche e a gripe espanhola (essa última hipótese epidemiológica levantada em

documentário sobre os Tembê exibido na TV Cultura durante a década de 1990 no programa Repórter Eco) tiveram sua letalidade catalisadas pelo uso compartilhado do sabão, conforme ensinado pelos regatões aos indígenas. A exploração de ouro de aluvião nas cabeceiras do rio Gurupi, no final do século XIX e início do século XX por uma companhia de mineração gerenciada por um dinamarquês conhecido como Guilherme Linde (RIBEIRO, 1996, p.77) também prejudicou as condições sanitárias dos cursos d'água, iniciando uma série de pequenas invasões garimpeiras que atravessarão o século XX e marcarão o imaginário indígena através das narrativas envolvendo a pedra Mão d'Onça (RIBEIRO, 1996, p.92-3). Os atritos interétnicos com os Kaapor, sobretudo, é outro fator que contribuiu para essa expressiva baixa demográfica.

A história econômica do contato dos Tenetehara com a sociedade envolvente foi conduzida por intenções de exploração mercantil e uso forçado de mão-de-obra. Aproximadamente 150 anos de servidão e escravização foram a tônica do início do contato entre Teneteharas e os coletivos (humanos, bactérias, naus, etc) com ligações históricas com os atuais coletivos europeus. A relação de escravagismo/servidão não será mais hegemônica desde então, ainda que não desapareça por completo, haja visto o expressivo número de adolescentes indígenas no meio urbano trabalhando como criadas domésticas em situações de vulnerabilidade ou ainda as denúncias de trabalho escravo em fazendas, como já registrado em 1973 no rio Tocantins¹⁹.

Após esse período inicial de contato exploratório, houve uma fase de afastamento das frentes econômicas coloniais que durou 80 anos, o que permitiu o deslocamento dos Tenetehara para o lado paraense das margens do Gurupi. Futuramente esses Tenetehara serão conhecidos como Tembê e as frentes econômicas mais uma vez irão alcançá-los na virada do século XIX para o século XX, ocasionando uma mortandade só comparável ao século XVI quando do primeiro

¹⁹“Em outro caso, um grupo de dez homens Tenetehara foram atraídos por um recrutador de trabalhadores, o chamado “gato”, e levado para trabalhar em uma grande fazenda que se formava no Rio Tocantins. Como suas esposas começaram a chorar e a reclamar que não tinham notícias de seus maridos há duas semanas, a Funai suspeitou corretamente de que os índios estavam sendo usados em trabalho “escravo”, prática bastante comum na região, naquele tempo. Deu parte na polícia federal e com ela se deslocou para a dita fazenda, verificando in loco o estado em que estavam os índios e outros trabalhadores contratados. Os índios foram libertados e trazidos de volta para a aldeia.” (GOMES, 2002[1977], p.497).

encontro com as forças coloniais.

Desde ao menos 1840 as relações econômicas entre Tembé e população não-indígena podem ser caracterizadas como de tipo patrão-cliente, patrão-freguês ou de patronagem (GOMES, 2002[1977], p.112 e p.432; GOW, 1991), como era comum em várias redes de aviação da amazônia ocidental, principalmente com a borracha acreana no Juruá e Purus. Nesse tipo de relação comercial, o pagamento pelo trabalho para a extração de um produto florestal é feito através do fornecimento de mercadorias (machados, terçados, enxadas, espelhos, chapéus, panos, contas de vidro, tesouras, panelas, sal, açúcar, etc), muitas vezes implicando em endividamentos impagáveis cobrados com violência.

A seringa não tem uma presença marcante no sistema de patronagem do Gurupi, sendo o principal extrativismo para a empreitada de regatões na região, desde a segunda metade do século XIX, o óleo ou bálsamo de copaíba, resina muito utilizada pelos indígenas para cicatrizar ferimentos após batalhas e para passar no coto umbilical de recém-nascidos. Dentro da cosmologia tenetehara, o óleo de copaíba é uma das substâncias que *Marana-ywa*, o dono da floresta, maneja, zelando para que extrações abusivas sejam punidas. Como o óleo de copaíba é retirado através de uma incisão profunda até o cerne do tronco, caso o procedimento seja executado de forma a obter a total retirada do bálsamo, as copaibeiras morrem.²⁰

Ele [Marana-ywa] também demonstra predileção particular pela árvore copaíba, de que se extrai óleo. Acreditam que Marana-ywa tira o óleo das árvores velhas e decadentes para colocá-lo naquelas ainda jovens. Ele vigia os Tenetehara que vão tirar óleo e castiga aqueles que cortam demasiado profundo ou que “matam” a árvore, deixando escorrer todo o óleo. Ele os faz ficar doente ou perder o rumo na floresta. (WAGLEY, GALVÃO, 1961[1949], p.110).

A sofisticação cosmológica do saber tembé sobre a copaíba, que envolve a atuação de

²⁰ O viajante Gustavo Dódt já expressava uma preocupação com os abusos que resultavam em morte das árvores: “A árvore, porém, que até esta parte é a mais explorada é a que dá o conhecido óleo de copaíba. Infelizmente se tem procedido com verdadeiro vandalismo a seu respeito, por isso já está exterminada em muita parte, e o que resta não escapará de ser destruído em poucos anos” (DÓDT, 2008, p.91).

vigilância e cuidado de um ser magnificado na posição de “dono”, é completamente ignorado pelo conhecimento científico botânico, que atribui o conhecimento indígena a observação do comportamento de alguns animais feridos, que se atritavam no tronco das árvores de copaíba, esfolando a casca, na busca da cura de suas feridas (MENDONÇA, ONOFRE, 2009; PIERI, MUSSI, MOREIRA, 2009). A relação dos animais com as copaibeiras, contudo, é mais um reforço da evidente atuação do Dono das Matas (muitas vezes traduzido como “Curupira”) que zela pelos animais da floresta.

As potencialidades medicinais do bálsamo de copaíba incluem, além das características cicatrizantes, a ação antimicrobiana (antibacteriana, antifúngica), antiinflamatória, analgésica, anti-neoplásica, sendo apreciado como tônico fortificante e cosmético pelas suas propriedades emolientes na fabricação de cremes, sabonetes, xampus e amaciantes de cabelos. O leque de usos possíveis é variado podendo também ser empregado para verniz, calafetação, impermeabilização e combustível de lamparina. Ainda que outras resinas e produtos florestais movimentem essa economia extrativa desde meados do século XIX (folha de jaborandi, óleo de mamona, almécega, goma de maçaranduba, cera de jutaica, castanha do cumaru, coco de babaçu, açaí, peles de caça), a copaíba foi o principal extrativismo impulsionador dos regatões, só arrefecendo sua procura com os baixos preços oferecidos pelo mercado na metade do século XX.

A posição do Estado brasileiro, desde a política imperial até os dias atuais, tem sido a de exercer o papel de mediador ou regulador das transações comerciais entre tenetehara e populações não-indígenas, modulando sua ação conforme as possibilidades oferecidas pelo contexto histórico. Na virada do século XIX para o XX, as modificações na atuação estatal através da fundação de Diretorias Regionais tinha o sentido de resguardar os indígenas de prejuízos e má-fé dos regatões, por um lado (ao menos idealmente) e, por outro prezar pela continuidade dessas redes extrativistas, evitando maiores atritos que pudessem desencadear ataques nas vias fluviais.

Essas preocupações vão continuar com o estabelecimento do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, que tem uma presença marcante na região do Gurupi através do estabelecimento de “postos indígenas” visando a “atração e pacificação” das populações ameríndias dessa região. Se o século XIX é marcado pelos ataques Timbira, no século XX são os Kaapor que passam a oferecer resistência aos avanços dos regatões. Acuados serão também os Tembê, devido as hostilidades históricas que ligam esses dois coletivos tupi. Além das epidemias, os Tembê terão muitas baixas provocadas por ataques Kaapor, o que os obriga a se aproximarem dos postos do SPI, servindo inclusive como tradutores entre os sertanistas do órgão no contato com os Kaapor, visto que os dois idiomas fazem parte do mesmo tronco linguístico.

Os Tenetehara comparecem na bibliografia antropológica do século XX a partir do viés tembê com a coletânea de mitos que Nimuendaju publicou em 1915 (é o primeiro registro do termo “Tenetehara”) e dos relatos de viagem de Jorge Hurley às aldeias tembê do rio Guamá (1920). Tem início um debate polêmico entre o etnólogo Nimuendaju, preocupado com a preservação cultural dos índios “ainda intactos” da civilização, e o intelectual paraense Hurley, que tentava “civilizar” os Tembê do Gurupi transferindo-os para mais próximos dos Tembê do Guamá (FIGUEIREDO, 2010).

O debate sobre a aculturação ou não dos Tenetehara continua no trabalho antropológico de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961[1949]) sobre os Tenetehara-Guajajara. É a referência que se tornou clássica para os padrões acadêmicos atuais (LARAIA, 1986, p.26-7). Uma das teses ali defendida, seguindo e instituindo na reflexão ameríndia das terras baixas sulamericanas os preceitos básicos da teoria da aculturação estadunidense, postula que os Tenetehara seriam uma “cultura em transição”, um coletivo fadado a se misturar com a população regional num processo gradativo, passando de índio a caboclo para finalmente desaguar no campesinato²¹. O trabalho etnográfico realizado entre os Guajajara do Maranhão na década de 1940 é de notável perspicácia e ainda serve

²¹ Tal concepção já pode ser pressentida, inclusive, na introdução do livro, quando é relatado o choque inicial do trabalho de campo: “*A primeira impressão que tivemos dos Tenetehara foi desencorajadora. Não esperávamos encontrar “índios puros”, nem era esse nosso objetivo, porém essa gente que encontramos no Posto Indígena não nos parecia absolutamente índios.*” (WAGLEY, GALVÃO, 1961[1949]).

de fonte para trabalhos comparativos importantes na disciplina (LEVI-STRAUSS, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 1984/85; 1986a; FAUSTO, 2001; LIMA, 2005). Ainda que as premissas teóricas que embasaram a tese principal do livro esteja hoje em franco descarte nos debates da antropologia contemporânea, na população envolvente e até no círculo de profissionais não-indígenas que trabalham na área, os Tembé ainda padecem por serem considerados “menos indígenas”, sendo vítimas, como tantos outros povos indígenas, do processo de apagamento de sua alteridade por forças políticas que almejam, através disso, retirar direitos territoriais alcançados (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, 2009e; VIVEIROS DE CASTRO, 2006a, 1999).

Dentro desse contexto na década de 1940 que começa a instauração da futura Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG). Os objetivos da criação de uma “reserva indígena” visava concentrar a presença nativa em território delimitado, permitindo um controle maior da navegação dos rios e a liberação das terras do entorno para projetos de assentamento, principalmente dos migrantes do sertão maranhense e do sertão cearense, fugidos das grandes secas do final do século XIX, pelo menos desde 1877. Tem início uma política econômica não mais pautada pela extração florestal, mas interessada sobretudo na fixação agro-pastoril de pequenos posseiros que, posteriormente, pressionados por grandes agentes econômicos com respaldo das forças políticas locais, irão vender esses territórios para a formação de latifúndios. Para tanto a área é “reservada” em 1945 sob a responsabilidade do SPI na figura de José Maria da Gama Malcher, chefe da 2.a Inspeção Regional, e foi oficializada mediante o Decreto 307-21/3/45, assinado pelo Interventor Federal do Pará, Joaquim de Magalhães Cardoso Barata. É a partir desse marco histórico que será oficializada a demarcação da TIARG nos moldes atualmente vigentes, ainda que diversos entraves tenham estendido o processo até para além do século XX, como veremos em detalhe adiante.

A atuação do SPI junto aos coletivos indígenas por vezes assume inclusive a função de fomentar, organizar ou estimular iniciativas produtivas voltadas para trocas comerciais mais amplas, construindo casas de farinha, coordenando o trabalho nas roças (incluindo para usufruto dos

próprios funcionários da instituição) e até mesmo instaurando serrarias visando o mercado madeireiro ou permitindo a negociação de toras de cedro (GOMES, 2002[1977], cap.8). No caso específico dos Tembé, em 1960 no Guamá para aumentar a produção do posto indígena há a instalação de famílias de regionais dentro da Reserva Indígena por mando do SPI (VALADÃO, 1985, p.198).

A madeira começa a ser visualizada como um produto passível de comercialização ampliada somente no século XX, durante a vigência da Funai (Fundação Nacional do Índio). Até então não era cogitado tal comércio porque a madeira era um recurso abundante e de uso local, constituindo antes uma atividade esporádica para consumo próprio ou para venda para pessoas das localidades próximas. A construção de uma malha de pequenas estradas no entorno da região (sempre com a ajuda da mão-de-obra tenetehara desde ao menos a década de 1850, com a estrada ligando Caxias a Barra do Corda), depois conectadas a BR-316 que liga Belém ao litoral de Maceió (aberta durante a ditadura civil-militar), facilitou o escoamento das toras. Com a abertura da grande rodovia federal, que liga a região a grandes centros urbanos, também o escoamento de produção agro-pecuária foi incentivado, aumentando a cobiça de não-indígenas pelas terras.

A criação da Funai em 1968, substituindo o SPI, fomenta todo esse processo, colaborando com diversas fraudes fartamente documentadas. A mais célebre delas é o conflito judicial envolvendo a Gleba Cidapar, propriedades que tem sua cadeia dominial titulada na época das cartas de sesmarias. Esses títulos foram transacionados pela South American Garden, que depois os perde em leilão para sanar indenizações trabalhistas. É então que a Companhia de Desenvolvimento Agropecuário, Industrial e Mineral do Estado do Pará (conhecida pela sigla CIDAPAR), fundada na década de 1960 por Moacir Pinheiro Ferreira como subsidiária da Swift Armour, adquire esses territórios na região conhecida como “minas do Gurupi”, rica em ouro, cassiterita, cristal, diamante e titânio.

As disputas judiciais e bélicas envolvendo essa área ficaram conhecidas como o maior litígio

fundiário do país durante as décadas de 1970 e 1980. O início dessas refregas remontam a 1970, com a emissão de certidão negativa de presença indígena pelo presidente da Funai na ocasião, General Bandeira Mello, que argumenta inclusive com o falso testemunho de que esteve pessoalmente verificando a região²². O General foi insistente em seus esforços, chegando a enviar um telegrama para o governador do Estado, a fim de sensibilizá-lo para a questão²³. Essa certidão negativa lesou os Tembé em 11.000ha (VALADÃO, 1985, p.194).

Mesmo que a certidão negativa não tenha ido adiante da forma imaginada pelo militar e ainda que seja digno de nota a resistência de alguns funcionários da baixa hierarquia²⁴, a anuência da Funai frente a essa questão será somente o primeiro de diversos casos de ilegalidade que a instituição cometeu e isso não será esquecido pelos Tembé. Os impactos mais diretos de todas essas pendengas burocráticas é a mudança de aldeias inteiras para margens opostas do rio (tanto no Guamá, quanto no Gurupi), a fim de cumprir com a habitação dentro dos limites demarcados em 1945, que começam a ser instaurados através de piques nas fronteiras secas, ou seja, não delimitadas pelos rios. Quem leva a frente na luta pela terra são os Tembé próximos do Guamá, que conseguem dominar os códigos discursivos necessários para mobilizar as autoridades, e servindo

²² “1970- A Cia. Agropecuária do Pará, subsidiária da Swift-Armour, encaminha a FUNAI um pedido de certidão negativa de uma faixa de terras a Oeste da Área Indígena Tembé do Alto Rio Guamá (processo no. FUNAI/GB/450/70). O processo é encaminhado à 2a. DR e o delegado contrata o topógrafo Rubinete Chagas Nazaré que comprova a incidência de 11.000ha da Cia. Agropecuária do Pará, dentro dos limites da Área Indígena (ofício no. 304/70 de 04-12-1970). O presidente da FUNAI na época, General Bandeira de Melo, encarrega-se pessoalmente de “limpar o terreno” e expede um radiograma dizendo que ele próprio verificou a não existência de aldeamentos indígenas determinando então a transferência do PI Pedro Dantas para a margem direita do Gurupi, jurisdicionando-o à 6a. DR e encarregando o PI de fiscalizar os índios para que não interferissem no território da empresa.” (VALADÃO, 1985, p.198).

²³ Em 7 de dezembro de 1970, no ofício 157/DGPI/FUNAI/7.12.1970 enviado pelo presidente da Funai para o Governador do Estado, lê-se: “Ocorre que, atualmente, Sr. Governador, não mais estão ali radicados silvícolas, encontrando-se a reserva excluída, em consequência, da destinação para que fora criada pela já mencionada Lei Estadual, razão porque, considerando o surto desenvolvimentista porque passa todo esse Estado, graças à feliz conjugação dos esforços da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia-SUDAM e do Banco da Amazônia S/A-BASA, da iniciativa privada e do profícuo Governo de Vossa Excelência, vê-se esta Presidência na disposição realista de propor a Vossa Excelência a desinterdição da área em tela por via do competente ato estadual. Recentemente, importante projeto de colonização e exploração agropecuária, a ser realizado pela CIA. AGROPECUÁRIA DO PARÁ sob os auspícios da SUDAM, na já mencionada reserva, foi devidamente apreciado contando com a Certidão Negativa de existência de silvícolas expedida por esta Presidência.” (VALADÃO, 1985, p.198).

²⁴ “Em dezembro de 1970, a Cia. Agropecuária do Pará obtém a certidão negativa de uma área compreendida entre os rios Coraci-Paraná e Gurupi, dentro da reserva (processo FUNAI/GB/450/70 doc.3). O delegado da 2a. Regional da FUNAI na época, Cel. Bahia, se opôs à concessão da certidão negativa e se demitiu.” (VALADÃO, 1985, p.198).

portanto de mediadores entre os Temb do Gurupi e o poder estatal. Alm disso, o processo de criao/fragmentao dos municpios ao redor dos limites da rea aproximou a malha urbana a poucos quilmetros do Guam, enquanto o acesso s aldeias do Gurupi feito de forma mais dificultosa, proporcionando um trfego menos intenso de incurses no-indgenas. Cercando o territrio atualmente esto as cidades paraenses Capito Poo, Garrafo do Norte, Nova Esperana do Piri, Santa Luzia do Par, Cachoeira do Piri e Paragominas, municpios surgidos no incio dos anos 1990 como resultado da fragmentao administrativa e territorial de municpios mais afastados (Ourm, Vizeu), em grande parte impulsionados pela constituio de grandes empresas madeireiras na regio por meio da extrao ilegal de madeira.

Em complemento a esse processo de saque madeireiro ilegal, uma estrada ligando a fazenda de propriedade de Mejer Kabacinski (que tem 4.000 ha de terreno invadido na terra indgena) vila Pau de Remo surge em 1976. A “fazenda do polons”, como se referem alguns dos Temb, apontada como a principal causa da exploso de invases na rea, contando com o apoio da Funai j que foi o rgo estatal que em acordo permitiu ao fazendeiro rasgar uma estrada atravessando o territrio, porta de entrada principal para as incurses subsequentes de no-indgenas. A inteno da Funai era concretizar um acordo em que ambas as partes sairiam beneficiadas. Em troca da permisso para construir a estrada, o fazendeiro cumpriria com a funo de vigiar e controlar o fluxo dessa vicinal, estender a estrada at as aldeias indgenas (talvez facilitando a locomoo de equipes da Funai), comprar a produo dos ndios e fornecer sementes e ajuda tcnica para as lavouras indgenas. Nada disso foi cumprido e o trato se desfez em 1979 atravs de uma ao de interdito proibitrio rescindindo o acordo. Mas a estrada e a invaso da fazenda ainda permanecem at hoje. Essa relao conflituosa teve mais um captulo em dezembro de 2013, quando finalmente foi expedido o mandado de intimao pelo Ministrio Pblico Federal. Aps quarenta anos de luta, talvez os Temb podero finalmente reanexar o territrio invadido, visto que os herdeiros da fazenda no esto mais dispostos a dispenderem recursos nas instncias

judiciais. Uma das propostas em negociação com a SEMA, Funai e os Tembê para a reanexação do território invadido pela fazenda Meyer tem o intuito de constituir uma área de preservação onde hoje está localizada a propriedade, haja visto não só a importância ecológica dessa região (que faz parte do centro de endemismo Belém) mas também para amenizar as ameaças com invasores²⁵, não colocando aldeias próximas da zona de maior conflito mas sinalizando para a efetiva ocupação indígena da TIARG.

A vitória sobre a fazenda Meyer em todas as instâncias judiciais cabíveis e a efetivação do cumprimento das decisões dos tribunais, deve servir como exemplo para a região indicando que mesmo invasores que possuem grande poder econômico e político não estão acima da lei. Afinal, com a situação irregular de seus roçados, os pequenos sítios dos colonos intrusos pobres não podem acessar linhas de financiamento e empréstimo bancários, pleitear por serviços de saúde, transporte e educação ou se inscreverem em programas governamentais como o “Luz para todos”, que intenta instalar a rede elétrica em todo o país. Isso os deixa a mercê dos discursos preconceituosos de políticos locais que, para obterem votos, acenam com a falsa promessa de lotear a TIARG para não-indígenas.

O trabalho de Gomes (2002[1977]) na década de 1970, tenta abandonar o “paradigma da dicotomia primitivo/civilizado” (segundo ele, uma visão “inapropriada e constrangedora”), ainda que não esteja ausente de suas análises certo cotejamento entre características culturais herdadas e perdidas. As críticas tecidas ao conceito de aculturação estão preocupadas em questionar, do ponto de vista demográfico, a teleologia de desaparecimento gradativo dos Tenetehara como um grupo cultural distinto. Defende-se o argumento de que apesar de sofrerem significativa perda de

²⁵ Em notícia de 3/12/2014, os conflitos estão presentes: “*Cacique da aldeia Sede, Naldo Tembê conta que, com a reintegração de posse favorável, cerca de 200 indígenas da etnia Tembê se deslocaram para o local retomar a fazenda do Mejer, mas foram recebidos com tiroteio e tiveram que reagir. “Pela manhã (dia 30), veio um vereador dizer que tinham 300 homens do Livramento para atacar a gente, que era para a gente sair de lá. Dissemos que não estávamos mexendo com ninguém e que se viessem iríamos reagir. Quando foi por volta de uma hora da tarde eles chegaram, e disseram que a terra era deles. Eles chegaram atirando, tocaram fogo na fazenda, cercando a gente. Até agora (ontem à noite), a fazenda ainda está pegando fogo e tem marcas de tiro na parede da casa”, relata.*” (CONFRONTO..., 2014).

população durante os anos iniciais de contato e depois com epidemias no século XX, os Tenetehara (ou seja: Guajajara, como enfoque prioritário, e Tembé, de maneira residual) atualmente se constituem num dos grupos indígenas mais numerosos do Brasil, ultrapassando a marca da dezena de milhar. Ou seja, a hipótese de desaparecimento da cultura é abordada na chave da extinção física dos Tenetehara, quase dizimados em momentos anteriores e que, na época da pesquisa de Gomes, estavam em processo de aumento populacional conforme a curva de variação demográfica traçada (GOMES, 2002[1977], cap. 14). Também os trabalhos individuais de Diniz (1983, 1984/85, 1994) e a co-autoria com Laís Cardia (DINIZ, CARDIA, 1979), estão focados em discutir as estratégias Guajajara na convivência com os brancos no Maranhão, seguindo a linha dos estudos interétnicos.

No computo geral dos trabalhos antropológicos que abordam os Tenetehara, há um vetor muito marcado que imputa aos indígenas uma identidade vacilante ou de performatividade estratégica que, no limite, encobriria fins políticos contrastivos. Introjetada nas relações de poder com brancos ou outros grupos indígenas, e inter-aldeias entre os próprios Tembé, as ideias complementares de estarem “virando brancos” ou “reafirmando-se como índios”, apresentam dinâmicas complexas, que variam conforme o contexto de fala, a agressividade ou amenidade das divergências políticas e principalmente dependem da hierarquização tupínica entre povos canoieiros e povos de cabeceira de igarapé. Essa inconstância, considerada na maior parte das vezes numa chave política empobrecedora como mero utilitarismo identitário estratégico, pode revelar, ao contrário, um intrincado sistema de alternância que ultrapassa e abarca a dualidade branco/índio, como já demonstrado em trabalhos antropológicos importantes (ALBERT, RAMOS, 2002; VILAÇA, 2006; GALLOIS, 2007; KELLY, 2005; VIANNA, 2012). Os trabalhos de Alonso (1996, 1999, 2001), que se constituem no esforço mais sistemático de abordar essa questão para o caso tembé, ainda que não perscrute mais profundamente a cosmologia do grupo, aponta para uma leitura muito própria da “aculturação”. Ao invés de focalizar no aspecto performático como índice de “indianidade” (pintura corporal, nudez, domínio de idioma), a discussão, no lado do rio Guamá,

enveredou para atributos de substância e consanguinização, próprios do parentesco, indagando quem tinha ou quem não tinha “sangue de índio”. Ademais, o processo de “virar branco” envolve, simultaneamente, um processo de se “entender como índio”, ou seja, de se reconhecer implicado numa categoria genérica e abrangente nada óbvia (“índio”), que aproxima coletivos nativos que se consideram inimigos figadais, construindo uma semelhança sem sentido no contexto das relações interétnicas tupi canoeiro/tupi não-canoeiro ou ainda tupi/timbira. Como veremos, essa aproximação pan-indígena tem sérios problemas de encaixe na visão tenetehara sobre como devem ser as relações com os Kaapor, os Timbira ou os Guajá.

A afirmação de que os Tenetehara seriam um coletivo que irá desaparecer, perdendo sua distintividade com rapidez (*“O processo de transformação dos Tenetehara em caboclos estará em vias de se completar no espaço de uma geração ou pouco mais”*), é a frase que finaliza o livro de Wagley e Galvão de 1949), já sofreu diversos desmentidos teóricos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p.89-90; LARAIA, 1986, p.26-27²⁶) e críticas etnográficas do principal articulador da teoria da transfiguração interétnica quando este esteve entre os Guajajara (RIBEIRO, 1996, p.310-13). Mesmo dentro do esquadro traçado pelos preceitos básicos (“assimilação”, “integração”, etc) derivados da teoria da “aculturação” estadunidense²⁷, não é consensual a profecia sobre o fim possível dos mundos ameríndios, o que inclusive mereceu a auto-crítica e reavaliação de seus autores (GALVÃO, 1979a, 1979b; WAGLEY, 1977)²⁸.

²⁶ “Mais adiante, os autores afirmam que é necessário que em uma cultura, em processo de interação interétnica, exista algo que favoreça o empréstimo ou que o traço introduzido corresponda a uma necessidade adquirida. No capítulo referente a religião encontramos vários exemplos que justificam tal afirmação e mostram como os Tenetehara conseguiram manter suas crenças, apesar dos esforços missionários, incorporando-lhes apenas os elementos cristãos que lhe pareceram mais coerentes ao seu ponto de vista.” (LARAIA, 1986, p.27).

²⁷ Como relembra Peter Gow, o termo “aculturação” surge dentro da reflexão alemã sobre a palavra “kultur”. “Só depois, nos Estados Unidos, é que o conceito de aculturação virou um apelido para “índio fodido”, e desde então essa palavra ficou com uma conotação ruim, o nome de um objeto ilegítimo da Antropologia.” (GOW, 2011)

²⁸ “Devemos esquecer um pouco aculturação e pensar mais em assimilação. Em outra monografia sobre os índios Tenetehara, nos deixamos empolgar pelo ritmo relativamente acelerado de transição dessa cultura indígena para os padrões brasileiros. Embora o grupo mantenha sua unidade tribal e possa ser distinguido da população cabocla por uma configuração cultural diferente, são evidentes os sinais de desgaste da cultura tradicional e os de substituição de valores tribais por outros, brasileiros, resultantes do impacto de trezentos anos de convívio geralmente pacífico com nossa sociedade rural. Concluimos que não demoraria talvez mais que uma ou duas gerações para que os Tenetehara se transformassem em caboclos. Somente a experiência que adquirimos no Serviço de Proteção aos Índios, onde nos

Schaden (1965), que se dedica a analisar minuciosamente esse tópico, faz ressaltar a proximidade cultural entre Tenetehara e populações caboclas, o que corrobora com Berta Ribeiro (1997) em sua visada histórica mais ampla: as teorias aculturativas do século XX avaliam mal os processos antanhos de tupinização, de antiguidade e intensidade mais acentuada do que os recentes devires de embranquecimento. Não passou despercebido pelo registro de Wagley e Galvão os efeitos de tupinização dos “caboclos neobrasileiros”.

O caboclo, em particular, cujo nível de vida pouco difere do índio, não compreende nem aceita que o Governo distribua livre instrumentos e roupas para os índios, enquanto eles não recebem qualquer ajuda. Autoridades e pessoas de influência local criticam o SPI, muitos no mesmo tom que os antigos colonos dos séculos XVII e XVIII, com respeito aos jesuítas. (...)Embora o civilizado da região seja na realidade pouco mais civilizado que o índio, no sentido de partilhar da moderna cultura mecânico-industrial, ele se considera superior ao índio, que descreve como selvagem. Alguns índios aceitam essa situação e demonstram vergonha por sua condição. Não poucos tentaram a princípio convencer-nos que seu modo de vida era “igual ao do civilizado”, ou incluíam um avô brasileiro na sua genealogia, com objetivo de assim se prestigiar. (WAGLEY, GALVÃO, 1961[1949], p.28-9).

A demarcação da TIARG foi um processo violento que ainda permanece irresolvido apesar da homologação em 1993. A instalação dos piques foi cerceada por vigilância de grupos paramilitares²⁹. Os políticos locais se aproveitaram da tensão para seus próprios fins seja por omissão³⁰ ou atravancando as missões de desintrusão devido a proximidade de pleitos eleitorais,

familiarizamos com uma variedade de situações de contato e assimilação de grupos indígenas, nos permitiu uma perspectiva mais correta. É bem possível que os Tenetehara em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla, a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do Sul do país, onde, atingida certa estabilidade de população e relações com os “brancos” e a consciência da impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto em seu degrau mais inferior, o índio resolve permanecer índio, categoria sócio-cultural que lhe garante condições de sobrevivência e de status social nas comunidades regionais.” (GALVÃO, 1979a). Semelhante conclusão é atestada em outro artigo, intitulado “Índios e brancos na Amazônia brasileira”: “Estimulados pelo Serviço de Proteção aos Índios a permanecerem índios, [os Tenetehara] assumem esse papel, ainda vantajoso, ao menos com respeito às garantias de acesso a terra.” (GALVÃO, 1979b,p.285).

²⁹ “1972- Uma turma de demarcação inicia o trabalho, com cobertura policial, para evitar problemas com invasores; denuncia-se a presença de homens armados pela empresa CIDAPAR (atual DENASA e PROPARÁ) que tentam impedir a passagem da linha demarcatória.” (ARNAUD, 1981/1982, p.227, cf. VALADÃO, 1985, p.199).

³⁰ “O prefeito de Ourém, solicitado [em 1973] nesse sentido [intimar os invasores a abandonarem a Reserva dentro de

quando o voto dos posseiros pobres é decisivo. A polícia local colaborou com os desmandos e os esbulhos³¹ e até mesmo as equipes responsáveis pela construção de estradas na região retirou madeira “por ordem do Governador do Estado do Pará”³². O grau de violência atingiu extremos a ponto de armadilhas serem usadas contra indígenas a fim de capturá-los e imobilizá-los para serem assassinados a tiros³³. O uso de armadilhas é um tipo de procedimento que até hoje está presente como estratégia dos invasores, fazendo com que a técnica do bufete, geralmente utilizada para a caça de animais, seja ligeiramente modificada, com armas engatilhadas em fios atravessando trilhas em lugares esconsos, postadas em altura para atingir o peito de um humano e não o passeio de uma caça, sem qualquer sinalização (um galho em cruz, por exemplo) para alertar sua presença perigosa aos que por ali possam caminhar.

Entre as ações da Funai durante a década de 70, ainda houveram outras tentativas escusas de forte impacto. Em 1976 há uma divergência entre os Tembê e os proprietários da Fazenda Acatanaçu. Os índios querem a demarcação desde o Igarapé Araçateu, enquanto o fazendeiro argumenta que há um mal-entendido: o marco demarcatório deveria ficar no Igarapé do Milho. A Funai envia um técnico que ratifica a versão do fazendeiro e que, 2 anos depois, é desmentido pela antropóloga Virgínia Valadão³⁴.

quinze dias], *omite seu apoio na retirada dos invasores*” (ARNAUD, 1981/1982, p.226 cf. VALADÃO, 1985, p.199).

³¹ “[Em 1971, o chefe do PI Alto Guamá] *aponta também o comissário de polícia da localidade de Pau de Remo como um dos principais invasores.*” (ARNAUD, 1981/1982, p.226 cf. VALADÃO, 1985, p.199).

³² “*Uma equipe do DER/PA, vinha explorando madeira na Vila Tanari. A direção geral do DER/PA em Belém, quando inquerida sobre o assunto, informou que os serviços do pique estavam previstos no Programa de Construção de Estradas Estaduais do DER/PA, exercício de 73/74, e que as madeiras foram retiradas por ordem do Governador do Estado do Pará.*” (VALADÃO, 1985, p.199).

³³ “*Conforme o então delegado da 2a. DR/FUNAI, não se logrou muito êxito na expulsão dos posseiros devido à proximidade das eleições de novembro de 1974, quando “foram sustadas por ordem superior, todas as ofensivas da DR que tinham apoio policial-militar”. Informa o mesmo delegado que, por essa época, os invasores colocaram na área armadilhas para animais nas quais os índios ficavam presos e eram baleados em seguida.*” (VALADÃO, 1985, p. 199 referências suprimidas).

³⁴ “*O técnico enviado pelo DGPI, Ronaldo do Nascimento, elabora um relatório onde explica que os índios compreenderam (sic) que estavam confundindo o nome dos igarapés e que além disso foi encontrado no Igarapé do Milho um marco cravado pela FUNAI em 1969. Em 1978, os Tembê contaram à antropóloga Virgínia Valadão que, na época da demarcação, a FUNAI explicou-lhes que o limite teria que ser o Igarapé do Milho para “dar certo” com a Reserva Kaapor do Maranhão. Na verdade, em 1970, a FUNAI já havia fornecido certidão negativa de parte dessa*

Em 1977 tem início a Operação Guamá, que consegue retirar uma parte dos invasores. Essa atitude gera uma tensão mais uma vez oportunamente aproveitada por políticos da região que polemizam em cartas à imprensa a favor dos posseiros pobres, seus eleitores, acionando uma dinâmica estratégica eleitoreira que até hoje rende frutos³⁵. Em 1978 a Operação Guamá muda de rumos, assumindo uma estratégia anti-indígena. Agora, ao invés de expulsar os invasores da área, a diretriz é negociar com os índios a liberação do centro do território. Em mais uma manobra de má-fé, técnicos da Funai atestam a concordância dos indígenas em aceitarem o plano e mais uma vez a Funai é desmentida pela antropóloga Virgínia Valadão³⁶. As divergências entre as instituições envolvidas (Funai, Incra e Iterpa) também contribuíram para atravancar o processo. Alegando preocupações com o período pré-eleitoral e temendo a resistência dos invasores ao deslocamento demandado (o que de fato ocorreu na Vila Água Preta), nenhuma das iniciativas de loteamento seguiu adiante³⁷. A operação Guamá foi revogada no ano seguinte, 1979.

O ano de 1980 ainda permanece na memória de Kelé, um dos principais articuladores da demarcação da TIARG, que chegou até a se disfarçar de agente da polícia (na foto que me foi mostrada, ele aparece de uniforme, óculos escuros e um bigode caricato) durante uma das operações de anúncio de desintrusão. Nesse ano ocorre a primeira explosão da ponte na estrada da fazenda a

área à Cia. Agropecuária do Pará, e de fato, com a alteração da linha seca, os Tembê foram lesados em 11.000ha do seu território.” (VALADÃO, 1985, p.200-1, referências suprimidas).

³⁵ “Os posseiros reclamam que a FUNAI só expulsa gente como eles e “não mexe” com os fazendeiros, e um antigo capataz da fazenda Mejer afirma que o fazendeiro mandou abrir novos piques e alterar a localização dos marcos. Nessa ocasião, o deputado Brabo de Carvalho entra em contato com a 2a. DR, pedindo providências em nome dos posseiros e argumentando que, naquela reserva “não existem mais índios” e denunciando o caso da invasão da área indígena pela Swift, quando “a FUNAI não tocou fogo em nada” [referência feita a queima de alguns tapiris pela equipe de desintrusão].” (VALADÃO, 1985, p.201).

³⁶ “1978- A “Operação Guamá” planeja o reassentamento dos posseiros; assim, fica decidido que a FUNAI liberaria a parte central da reserva, uma área de 95.000ha entre os rios Piriá e Coracy-Paraná, a ser dividido em 1.000 lotes(...). Uma equipe da FUNAI enviada ao Guamá e ao Canindé para consultar os índios sobre a liberação de parte da reserva, informa que os mesmos concordaram com o reassentamento dos posseiros dentro das áreas indígenas. Na mesma ocasião, os Tembê do Gurupi informam à Virgínia Valadão que o avião da FUNAI permaneceu apenas meia hora no Canindé, que não esperou o pessoal das aldeias, que foram consultados apenas 2 índios Tembê residentes no Posto, e que os índios da aldeia Igarapé de Pedra não aceitavam de maneira nenhuma a liberação de parte da reserva.” (VALADÃO, 1985, p.201).

³⁷ O coordenador do Incra, em “caloroso debate” recusou-se a cooperar: “[O Incra] tinha dez milhões de problemas iguais a esse da Funai, e não dispunha de recursos nem para promover o assentamento de seus colonos.” (ARNAUD, 1981/1982).

fim de impedir a acesso dos não-indígenas. As tentativas de negociar a saída dos posseiros atiçou os ânimos, levando muitos deles a rasgarem as intimações ainda em 1979³⁸. No início de setembro de 1980, espoca um conflito que perdura uma semana envolvendo 350 indígenas, 2 mil colonos e policiais que, ao invés de impedir a retirada de madeira estavam sendo cúmplices com o saque (CEDI, 1981, p.16). A tensão acaba atingindo o ápice com os Tembê incendiando o alojamento da polícia que permanecia fixada no vilarejo de Pau de Remo³⁹. Foi então que, como tentativa de solução definitiva, a cabeceira da ponte que ligava a estrada da fazenda com o vilarejo foi explodida. Nesse mesmo ano, o fazendeiro solicita e obtém autorização para consertar novamente a ponte⁴⁰.

Em 1981 a Funai tenta mais uma vez de forma obtusa coletar a assinatura dos Tembê para liberação de parte do território. A proposta de Paulo Cesar Abreu, foi levada aos indígenas pelo delegado da 2a. Delegacia Regional da Funai, Raimundo Nonato Holanda, que obteve a adesão do grupo como registrado em fotos de Nair Benedicto (VALADÃO, 1985, p.202-3). O propósito era permitir o reassentamento de posseiros. O acordo foi revogado em 1983 por denúncias feitas pelo CIMI Norte II, através do depoimento de Joca Tembê, que expôs as condições duvidosas em que se deu o contrato, que atiçou conflitos internos sobre a indianidade das pessoas para obter as assinaturas⁴¹.

Durante a década de 1980, após processo de falência, a Cidapar passa ao controle do Banco Denasa (da família do ex-presidente Juscelino Kubitschek) e da Propará, grupo formado por

³⁸ “Os posseiros não aceitam transferência para áreas situadas fora da reserva, alguns deles chegando a rasgar as intimações que lhes haviam sido entregues[1979].” (ARNAUD, 1981/1982, p.229 cf. VALADÃO, 1985, p.202). O deputado Brabo de Carvalho não perde a oportunidade e volta a aqular os ânimos na imprensa: “De outro lado, o deputado Brabo de Carvalho toma novamente a defesa dos “colonos”(posseiros), declarando à imprensa que iria pleitear a liberação da área indígena para os “colonos” que “não deveriam perder suas propriedades para supostos índios.” (VALADÃO, 1985, p.202).

³⁹ “No início de setembro, após uma semana de conflitos com os posseiros, os Tembê incendeiam o alojamento dos agentes da PF que haviam sido enviados para a área de tensão e, no entanto, permaneciam fora da área indígena, instalados na localidade de Pau do Remo.” (VALADÃO, 1985, p.203).

⁴⁰ “No dia 24 de setembro de 1980, a Mejer & Cia. Ingressa com uma ação de atentado contra a FUNAI. O presidente da FUNAI, Coronel Nobre da Veiga, autoriza então a empresa a recuperar a ponte.” (ARNAUD, 1981/1982, p.229 cf. VALADÃO, 1985, p.203)

⁴¹ “Os índios denunciam os funcionários da delegacia que procuravam dividir a comunidade entre pessoas que a FUNAI considera “índios” e outros que não seriam índios.” (VALADÃO, 1985, p.204).

empresas como Kosmos, Resplan, Bangu, Grupiá e o Grupo Joaquim Oliveira (conhecido como Grupo Real). Os conflitos fundiários envolvendo a “Gleba Cidapar” tomam um ímpeto de violência generalizada, com milícias fortemente armadas. Do lado da empresa, helicópteros, armas pesadas e um exército de pistoleiros comandados pelo Capitão James Silvio Vita Lopes, ex-agente do DOI-CODI de São Paulo (MOVIMENTO..., 1986, p.171 e p.155). Do lado dos posseiros pobres do entorno, a figura de Quintino “gatilheiro”, o “Robin Hood da Amazônia”, surge nesses embates em que o número de mortos foi expressivo. Fora-da-lei a favor dos pobres contra os interesses dos latifundiários, Quintino chegou a ser homenageado pela Prefeitura de Viseu com o título de “justiceiro”⁴². Não está claro ainda a relação dos indígenas da região com essas escaramuças, apesar do elevado número de Kaapor que quando solicitados se apresentam com o nome em português de “Quintino”.

Os desmandos burocráticos contra a TIARG chegaram às instâncias ministeriais em 1988. A então Reserva Indígena do Alto Rio Guamá foi desmembrada por efeito de duas portarias interministeriais estabelecendo a faixa central da reserva para assentamento de colonos e separando os índios em duas “colônias”, em territórios opostos, a colônia indígena Tembé-Guamá e Colônia indígena Canindé. Jader Barbalho, à época a frente do Ministério da Reforma Agrária, e João Alves Filho, do Ministério do Interior, assinaram as portarias interministeriais n. 138-A e n. 139-A, em 28 de julho de 1988, ocasionando a perda de 25% do território (CEDI, 1991, p. 348-9). Em 1990, por pressão dos Tembé, as portarias foram revogadas, e finalmente em 1993, a TIARG foi homologada, ainda perto do prazo definido pela Constituição de 1988, que impunha um teto de 5 anos desde a promulgação da carta democrática para a demarcação de todas as TI’s dentro do território brasileiro.

Somente na década de 1980, e principalmente na década de 1990, os Tenetehara que se deslocaram para o oeste serão abordados por monografias antropológicas em que o etnônimo

⁴² “Enquanto isso, entre os anos de 1982 e 1984 surgiram na região três grupos armados e o número de mortos aumenta dia a dia. A “milícia privada” da empresa CIDAPAR é formada por mais de 50 homens fortemente armados de metralhadoras, fuzis, pistolas manuais, etc, comandados pelo chefe de segurança da empresa, James Vita Lopes, e aparelhado com pequenos aviões e helicópteros munidos de metralhadoras. Do lado dos camponeses: o grupo do Abel e o grupo do Quintino, “gatilheiro” que começou a lutar em defesa dos posseiros a partir de 1983 e que se auto-intitulava: “Armando Quintino, o peito de aço, o rei do gatilho e o terror dos fazendeiros.” (VALADÃO, 1985, p.197).

“Tembé” é mobilizado como recorte de pesquisa. Tem início uma série de trabalhos empíricos feitos exclusivamente em aldeias dos Tembé. Contudo, os efeitos provocados pelo viés analítico-etnográfico Guajajara sobre os Tembé ainda é uma questão pouco esmiuçada. Nota-se, entretanto, o predomínio de trabalhos que se perfilam aos estudos de contato interétnico, tal como ocorre entre os Guajajara.

O relatório de pesquisa do projeto de dissertação de mestrado de Virgínia Valadão (1981), abordando o caso de liderança feminina exercida por Verônica Tembé, é um material de difícil acesso devido ao seu caráter inacabado por conta do falecimento da antropóloga, ainda que seja uma referência bastante citada⁴³. Através de uma comparação entre o papel da mulher nos grupos Jê e Tupi, Valadão aponta a menor limitação para a atuação política feminina nesses últimos em momentos excepcionais⁴⁴, elegendo como caso de análise a ação política de “Capitôa” Verônica em seus efeitos de resistência através da rearticulação de elementos culturais para defender uma “identidade ameaçada”. Virgínia também é citada como participante do Grupo de Trabalho que em 1984/85 debateu as possibilidades de uma antropologia tupínica (VIDAL, 1984/85, p.4 nota de rodapé). Ela apresentou uma comunicação não-publicada intitulada “*Grupos domésticos e chefia feminina entre os Tembé*”. Há indícios de que esse material (ou um desenvolvimento dele) foi ou será publicado com outro título (“Verônica Tembé: capitôa, líder cultural e curandeira”) em um livro sobre mulheres amazônidas, como pode-se verificar em texto disponível na internet⁴⁵. Contudo, não consegui acessar esse material⁴⁶.

⁴³ Agradeço a Fábio Ribeiro, Leonardo Viana Braga, Fany Ricardo e a Helena Ladeira por me ajudarem a obter uma cópia desse material.

⁴⁴ “O que queremos dizer para os Tupi é que, tanto ao nível do simbólico quanto em situações concretas da vida social, a participação da mulher em esferas de poder tradicionalmente masculinas está prescrita e legitimada pela sociedade, embora sejam situações raras e excepcionais.” (VALADÃO, 1981).

⁴⁵No link: http://issuu.com/l.simonian/docs/mulheres_pan_amazonidas_enciclopedia

⁴⁶ Nas fichas de levantamento de informações que Valadão fez durante suas pesquisas, e que estão disponíveis nos arquivos do Instituto Socioambiental (ISA), o termo “deterioração da cultura” aparece na análise. Outro material interessante encontrado no arquivo do ISA é uma notícia redigida em 1979 por Valadão intitulada “*Índios Tembé – Existem?*”. Um parágrafo significativo também denuncia a invisibilidade dos Tembé: “Mas quem conhece os Tembé? Desinteressantes aos olhos de pesquisadores, não merecem muitas publicações. Desarticulados e silenciosos,

De importância fundamental é o capítulo de Valadão sobre os Tembê no volume 8 do levantamento sobre povos indígenas no Brasil feito pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em 1985. Durante a pesquisa de campo, alguns indígenas solicitaram para que eu obtivesse algumas cópias desse material. A intenção alegada era obter sobretudo as fotos (de autoria de Virgínia Valadão e Vincent Carelli) da Capitôa Verônica e Piri, falecidos em 2013, mas é razoável supor que não se restringiu só a isso. Grande parte dos falsos acordos desbaratados por Virgínia Valadão estão nesse material, redigido com importante contribuição de Noêmia Sales e se apoiando nos dados obtidos pelo trabalho de Expedito Arnaud, e não duvido que diversos Tembê leram o conteúdo ali exposto. Encontrei referências pictográficas desse material em desenho baseado na imagem do “cantador-pajé” Nelson, enfeitando uma sala de aula, em um trabalho escolar de desenho de mapa da aldeia Canindé. Esse croqui fascinante, que me foi gentilmente presenteado por Jailton, também desenha os jovens-moços (com maracás gigantescos) e as meninas-moças, ambos vestidos para o ritual de iniciação. Demonstrar que também a antropologia está auxiliando esse coletivo a pensar sobre seus rumos não significa imputar a eles qualquer tipo de demérito ou aculturação. Como lembra a teoria da cultura aspeada de Carneiro da Cunha (2009a), *“a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas”*. Sobretudo a atitude nativa também foi forjada em preceitos míticos transmitidos-transformados de geração em geração:

Embora com memória histórica de eventos de apenas cinco ou seis gerações atrás, ou no máximo um século e meio, os Tenetehara encapsulam os eventos históricos em uma narrativa que traça um caminho duplamente mítico e histórico. Guardam o sentimento de terem vivido entre os *karaiw*[não-indígenas], mas não como seus escravos ou servos. Têm memória de migrações e mudanças de território, de passagem por lugares históricos, que são narrados como eventos verdadeiros, embora alguns não o sejam em sua

não receberam atenção da imprensa. Poucos e divididos, não representaram problemas ao governo. De grande valia como mão-de-obra em frentes de atração de outros tupi (Paracanan e Assurini), foram amplamente utilizados.” (VALADÃO, 1979).

totalidade.(...)[Os Tenetehara] têm memória mítica do acordo solene que fizeram com os *karaiw*, e sentem na vivência diária as consequências da quebra desse acordo. Por esse motivo, acima de qualquer outro circunstancial, para os Tenetehara os *karaiw* não merecem fé nem confiança. (GOMES, 2002 [1977], p.59).

Discuti com Piná, experiente liderança da aldeia Ituaçu, e Camiran, o jovem líder da aldeia São Pedro, sobre os trabalhos de Sara Alonso e Noêmia Sales. A conversa abordou críticas e elogios a respeito de suspeitas de aculturação, avaliou os resultados políticos obtidos com esses trabalhos, reclamou de afirmações categóricas baseadas em curto tempo de pesquisa e, como não poderia deixar de constar, sobre a falta de algum “retorno” para a comunidade estudada⁴⁷. Os Tembé estão atentos ao que é produzido na antropologia sobre eles. Por certo o repúdio mítico tembé encontrou elementos confluentes nas denúncias de antropólogos.

⁴⁷ Para uma visão desses processos, ver Alonso (2001).

A regularização fundiária definitiva da TIARG não impediu, contudo, que as invasões continuassem a ocorrer, motivadas pelo preço da madeira e também como revide a qualquer legislação criada para fins demarcatórios, com a população não-indígena sendo manipulada por falsas informações. Foi o que ocorreu em janeiro de 1996, quando 1300 pessoas (posseiros, madeireiros e plantadores de cultivos ilegais) invadem a região cometendo crime de esbulho possessório por conta do decreto 1.775/96: o prefeito Ademar Barros, de Nova Esperança do Piriá, afirmava que um advogado, Delmiro Santos, conseguiria a redução da área indígena com base nesse decreto que introduz o princípio do contraditório no processo de demarcação. Uma afirmação totalmente desprovida de base legal, visto que a TIARG já estava registrada e homologada (CEDI/ISA, 2001, p.530). Ainda em abril de 1996, ocorre a apreensão de extração em larga escala de madeiras nobres (450 m³ avaliados em R\$58 mil). A Funai e o Ibama chegaram a apreender 4 caminhões. No entanto, a madeira foi liberada pelo Ibama no dia seguinte, provocando revolta nos índios, que decidiram queimá-la. Nenhuma providência foi tomada quanto à invasão e roubo de madeira. Em maio, tentando impedir a devastação, os Tembé destroem a ponte sobre o Igarapé Tawari (CIMI, 1997).

Em 29 de maio de 1996, ocorre o caso de violência mais marcante da memória coletiva recente e que serve de parâmetro para ilustrar o grau extremado das hostilidades com as cidadelas do entorno. Na Vila Livramento, na cidade de Garrafão do Norte, Edson Amâncio, Genário, Pedro Frota, Humberto Alencar, José Lúcio, Ananias, Carlinhos e outros 300 posseiros por eles insuflados, cometem o crime de constrangimento ilegal, sequestro, cárcere privado, roubos e furtos diversos. Após acusação caluniosa contra os índios na imprensa (contando com a ajuda do padre da cidade), responsabilizando-os por saque a supermercado e posto telefônico, 77 índios são levados a força para a vila, sob mira de armas. Eles foram emboscados em uma das pontes da região, quando estavam pintados e sendo transportados de caminhão, para protestar contra a retirada ilegal de madeira. Em situações de exposição pública para pressionar instituições governamentais, a pintura

corporal é exibida não só para se reafirmarem como índios mas sobretudo por se tratar de um encontro com potências de fora. A emboscada se aproveitou de momento estratégico quando, antes de enfrentar a passarela das pontes da região, geralmente os veículos (principalmente de grande porte) fazem uma parada e verificam as condições para atravessar. Um procedimento comum numa região em que a manutenção das estradas é precária e pontes servem como arma de guerra, bastando um repique de motosserra nos esteios para que a sustentação das cabeceiras ceda com peso de caminhões no meio do trajeto. Espremidos em um galpão minúsculo sem banheiro, os indígenas foram obrigados a esfregar água sanitária no rosto (a tortura cruel visava “apagar” os traços de jenipapo, que permanecem na pele por semanas), comer capim e fezes, e beber água com urina. Além disso, a população insuflada roubou 63 armas que os índios utilizam em caçada (prejudicando portanto a subsistência do grupo), artesanatos e adornos corporais (colares e pulseiras) como represália contra a iniciativa dos índios de impedir a extração de madeira (CIMI, 1997; CEDI/ISA, 2001, p.529-30). A presença de número expressivo de armas entre os indígenas indica certa precaução contra essas investidas e o grau de truculência da ação, visto que mesmo armados a resistência não foi cogitada.

Nos casos em que os órgãos públicos conseguem realizar uma operação de apreensão, a falta de infra-estrutura para o armazenamento da madeira roubada até que as medidas judiciais cabíveis sejam tomadas faz com que muitas vezes as dependências do Ibama sejam saqueadas, como denunciado em junho de 1998, quando mil toras de madeira apreendidas sumiram do pátio do órgão (CEDI/ISA, 2001, p.530). Em 2001 mais duas pontes são destruídas com dinamite, obrigando os madeireiros a construírem outra ponte num atalho da estrada para transportarem as toras e aumentando as ameaças de morte contra os Tembé.

O despreparo no treinamento dos agentes policiais para o trato com populações indígenas já mereceu uma reflexão conjunta entre a antropóloga Jane Felipe Beltrão e o capitão da Polícia Militar do Pará, Alisson Gomes Monteiro (MONTEIRO, BELTRÃO, 2007). Mas existiram

momentos de aliança, como no caso da desintrusão em 2003 da vila Bacaba, hoje *Pino'a*. Os batalhões permaneceram na região durante um ano em 2003, possibilitando trocas interessantes nesse extenso período de convivência, como relembram alguns jovens tembé, que indagaram sobre a resistência dos coletes a prova de bala frente a ponta das flechas. Com o recuo das invasões no Guamá, as caças voltaram a aparecer. Contudo no mesmo ano de 2003, 15 madeireiros são detidos pelos índios nas margens do Gurupi e depois são soltos porque os Tembés “cansaram de esperar” pela presença da Funai e da Polícia Federal (CEDI/ISA, 2006, p.535; INVASORES..., 2003).

Há falta de confiança nos esforços da Polícia Federal para resolver os dilemas colocados por confrontos diretos entre indígenas e invasores. Quando contatada, a ação dos órgãos governamentais não apresenta agilidade, presteza nem constância, se resumindo a uma visita ao local do confronto após o embate já estar estabilizado e uma posterior retirada imediata. Há relatos de comboios compostos por numerosos veículos da polícia que desviam sua rota através de estradas de terra secundárias para não se aproximar de vilarejos e pequenos centros urbanos mais ligados ao comércio ilegal de madeira (como Nova Esperança do Piriá) temendo conflitos com a população. Como destacado pelos próprios indígenas, já é realizado uma ação de fiscalização preventiva da área pelos indígenas, que acionam os órgãos competentes, porém a Polícia Federal não cumpre com sua parte⁴⁸.

Em 2005, a sede da Funai em Belém é ocupada em protestos pelos Tembés duas vezes: em maio, junto aos Kaapor, exigindo melhorias das condições de saúde da Casa do Índio em Icoaraci, bairro periférico da capital, e modificações do convênio para execução das ações de atenção básica pela prefeitura de Paragominas, conseguindo a promessa do Ministério Público de que providências seriam tomadas; e em junho para exigir medidas contra as madeireiras, retirada das serrarias (que exportavam maçaranduba, pau d'arco e piquiá), e pelo menos duas bases de vigilância em Santa

⁴⁸ A indignação dos indígenas em discursos mais extremados chegou a propor uma empresa de segurança armada para realizar o patrulhamento da área. Alguns Tembés criticaram o curso de treinamento para agentes ambientais por entenderem que isso seria uma forma de delegar a segurança das fronteiras da área para os indígenas, que seriam obrigados a enfrentar madeireiros sem nenhuma possibilidade de defesa armada (a expressão utilizada foi “com o peito aberto”).

Luzia, mas não foram atendidos e desistiram do protesto (CEDI/ISA, 2006, p. 535-6).

A produção antropológica sobre os Tembê da década de 1990 ainda flerta com as premissas da teoria da aculturação. No trabalho de Noêmia Pires de Sales, a questão identitária também é a pedra de toque da reflexão. Em seu texto, centrado nos Tembê do Guamá (ainda que faça breves incursões do lado do Gurupi), Sales (2000) aborda as táticas do grupo para recuperar seu território diante de um contexto diaspórico de intenso contato que, segundo a autora, causaria a perda das características culturais que proporcionariam coesão, principalmente a língua. A tese ali defendida postula que através desse processo constante de perda e recuperação cultural (que se dá pelos intercâmbios constantes entre aldeias para aprendizagem de rituais, cantos, etc), os Tembê afirmam sua identidade étnica⁴⁹. Grande parte do trabalho de Sales foi utilizada no relatório final da “Comissão especial de estudos sobre os índios Tembê-Tenetehara da reserva indígena Alto Rio Guamá”, apresentado na Assembleia Legislativa do Estado do Pará pelo deputado Edmilson Rodrigues, em dezembro de 1994.

A posição teórico-metodológica de Alonso (1996, 1999, 2001), apesar de tentar se distanciar dos trabalhos anteriores, que, em sua avaliação, pecam por uma polarização entre fatores internos e fatores externos⁵⁰, também está alinhado aos estudos interétnicos. A autora busca compreender as dinâmicas indígenas com a sociedade envolvente a partir do conceito de campo indigenista de inspiração bourdiana. Neste enfoque, não cabe ao analista decidir sobre as lutas identitárias, mantendo-se numa posição de neutralidade que evita adentrar no campo como um

⁴⁹ Em entrevista com Arnaud, antigo inspetor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que escreveu alguns artigos sobre os Tembê, Sales (2000[1994]) destaca a imagem sobre a aculturação dos indígenas que transparece nos relatos desse informante, o que coaduna com a invisibilidade dos índios “misturados”: *“Não havia muito interesse em fazer estudos sobre os Tembê ou talvez dar até assistência, por parte do SPI. O Tembê é um índio mais ou menos que já estava...aquele grupo lá do Guamá, um grupo integrado no meio regional, não falavam mais a própria língua, a não ser palavras.”* (SALES, 2000, p.42).

⁵⁰ A apreciação crítica feita na obra de Sara Alonso (1996) aproxima o relatório de Virgínia Valadão do trabalho de Noêmia Pires de Sales. A autora faz um balanço rápido direcionado a ambas. *“Mesmo arriscando uma generalização excessiva, pensamos que nestes dois trabalhos sobre os Tembê persistem certas noções naturalizadoras que reforçam a tradicional polarização dos estudos etnográficos e as monografias sobre a experiência e a cultura indígenas. Polarização compreendida em termos da 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).”* (ALONSO, 1996).

agente entre outros. A saída encontrada pela pesquisadora foi se abster da questão indecível da identidade, transformando isso em método de pesquisa ao criar um olhar que pretende ser neutro e totalizador⁵¹.

Primeira tentativa: o projeto de crédito de carbono via MDL

Notícias publicadas na imprensa em 2006 (BRIANEZI, 2006; ASSESSORIA..., 2006) demonstram o desconforto inicial com a primeira tentativa de negociação de créditos de carbono dentro dos moldes do Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL). A crítica é feita por Edna Mirada Ferreira, engenheira agrônoma e chefe do Serviço de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente da administração regional da Funai em Belém, que denuncia as expectativas de enriquecimento fomentadas pela proposta e o modo repentino da negociação, que surpreendeu a todos⁵².

A conexão entre os Tembés e agentes internacionais foi intermediada significativamente pelas burocracias governamentais. O Ministério Público Federal (MPF) deslocou a iniciativa inicial, que visava populações indígenas xinguanas melhor encaixadas no imaginário “selvagem” disseminado internacionalmente, para a Terra Indígena do Alto Rio Guamá. Detectando as possíveis oportunidades futuras oferecidas pela instalação de um mercado de carbono na Comunidade Européia, munida com recursos da DHL (uma empresa alemã da “indústria das remessas rápidas internacionais e de logística”, segundo site oficial) e ligada a Amazon Rainforest Foundation, uma jornalista brasileira procurou o MPF no começo da década de 2000. As informações que disponho

⁵¹ Alonso descreve suas dúvidas pessoais sobre a identidade Tembés, surgidas durante a pesquisa, chegando mesmo a registrar sua insegurança para afirmar que os Tembés são indígenas, seguindo o exemplo de Wagley e Galvão. “Os pressupostos de ‘autenticidade cultural’ e de ‘unidade’ social com os quais trabalhamos nos primeiros anos da pesquisa dificultaram a compreensão do fenômeno a ser analisado. Mostra disso foram as discussões que mantivemos durante esse período com minha companheira de pesquisa a respeito de se os Tembés de Guamá eram ou não um grupo indígena. Reflexões que se fundamentavam na própria experiência de campo ao nos defrontarmos durante os primeiros meses de pesquisa com o mesmo questionamento por parte de alguns membros do grupo. Diversas situações de crise foram criadas nas quais diferentes membros do grupo questionavam uns aos outros sobre os limites e sentimentos de pertencimento, ou sobre quem tinha ou não ‘sangue índio’.” (ALONSO, 1996).

⁵² “Segundo ela [Edna Mirada Ferreira], no segundo semestre de 2005 os índios Tembés foram surpreendidos por representantes da ONG inglesa Amazon Rainforest Foundation, que estava interessada em apoiar projetos de reflorestamento na área. “Eles chegaram falando em seqüestro de carbono, e a comunidade indígena passou a achar que ia ficar rica plantando árvores”, criticou Ferreira, acrescentando que o projeto da ONG está sendo analisado pelo Ministério Público Federal.” (BRIANEZI, 2006).

são entrecortadas por imprecisões visto que não consegui localizar essa jornalista e ninguém atualmente sabe de seu paradeiro na região. Obtive, contudo, registros burocráticos que atestam essa iniciativa para além dos relatos orais. O exemplo mais contundente é uma ata da 39o. Reunião da 6a. Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, realizada em 28 de agosto de 2006. O Ofício Circular n. 171/2006 pedido por Moacir Cordeiro de Melo da Funai/Belém *“solicita instrução a respeito das providências e diligências necessárias para preservar a integridade das comunidades indígenas, em razão da atuação suspeita da Sra. Junéia Mallas, representante da organização “Amazon Rainforest Foundation”, junto a comunidade indígena Tembê, na T.I. Alto Rio Guamá”*. Também acessei o documento da empresa Ecológica Assessoria que prestou o serviço de revisão do projeto da Rainforest (intitulado *“Restoration of destroyed rainforest on Indian land in the Brazilian Amazon”*), para conformá-lo às exigências do Protocolo de Kyoto. A ideia inicial era realizar um projeto de reflorestamento com grupos indígenas xinguanos. Orientada pelo Ministério Público, que já antevia entraves para justificar uma ação sem precedentes desse tipo, a proposta foi realocada para a TI Alto Rio Guamá, um contexto de massivo saque madeireiro ilegal em que projetos de reflorestamento teriam uma demanda social mais premente. Tal estratégia tentava tornar palatável uma iniciativa que carecia de um respaldo legal melhor constituído, demonstrando a habilidade burocrática dos agentes indigenistas. A saída dos órgãos públicos tentava sensibilizar a burocracia estatal para um cenário de desmatamento assolador, cujas cifras são estimadas em 60% do total da área sem cobertura vegetal primária, sendo passível, portanto, uma proposta de estatuto jurídico precário obter êxito mesmo com a falta de legislação sobre carbono no país. Também, durante esse mesmo período (2005-6), no Parque do Xingu, estavam ocorrendo investigações sobre biopirataria, envolvendo a ong ACT/ECAM (vide introdução).

O contexto das discussões ainda se passava no âmbito das negociações envolvendo projetos de Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL). Ainda não estava em pauta o mecanismo de Redução das Emissões por Desmatamento ou Degradação (REDD), ou seja, o plano

priorizava negociar no mercado voluntário de créditos de carbono europeu o carbono “sequestrado” pelo crescimento das mudas de árvores (que retiram gás carbônico da atmosfera para produzir sua estrutura orgânica), carbono obtido por meio de um projeto de reflorestamento com espécies nativas das áreas degradadas.

O cataclismo carbônico: da Guerra Fria ao Aquecimento Global.

As possibilidades do actante ocidental carbono é uma controvérsia semi-fechada, ainda que o peso do consenso científico entabulado pelas agências multilaterais aproxime-se, cada vez mais, do horizonte de instaurar o aquecimento global como um fato. Diversas ficções são postas à prova (ou seja: tentam realizar uma diferença dentre as miríades de ficções em jogo) para conseguir obter o efeito de fazer a história passar pela singularidade criada (STENGERS, 2002). O aquecimento global não é somente uma característica da natureza comprovada cientificamente ou uma peça política para fins conspiratórios, mas é parte de um processo de estratégias de mobilização⁵³. A existência não é um atributo de tudo-ou-nada: a ontologia depende da mobilização de diversos fatores de articulação, processos de mediação e tradução, invenções laboratoriais a partir da recalcitrância de não-humanos, redes que fazem circular referências e, dessa forma, fazem existir as entidades (LATOUR, 1999, 2001, 2004).

Que outra definição pode-se dar da realidade a não ser esta, de ter o poder de manter junto uma multiplicidade heterogênea de práticas que, todas e cada uma, testemunham de um modo diferente a existência daquilo que as mantem unidas? Práticas humanas, mas também "práticas biológicas": quem duvidasse da existência do Sol teria contra si não somente o testemunho dos astrônomos e o de nossa experiência cotidiana, como também o das nossas retinas, criadas para detectar a luz, e o da clorofila dos vegetais, inventada para captar-lhe a energia. É-nos, em contrapartida, perfeitamente possível duvidar da existência do "Big Bang", pois depõem em seu favor apenas alguns indícios que só tem sentido para uma classe muito especial e

⁵³ No contexto científico brasileiro, as discussões entre Philip Fearnside e Luiz Castro Molion polarizam os dois lados do debate. Importante relembrar que uma das forças políticas de grande interesse nessas questões é a bancada ruralista do Congresso, sempre intentando flexibilizar a legislação ambiental.

homogênea de especialistas científicos. A paixão desses cosmólogos pode ser dita "fazer existir o Big Bang", ou seja, também poder falar dele em termos de descoberta. Por isso, cabe-lhes tentar multiplicar os laços entre o Big Bang e os cientistas que não pertencem a sua própria especialidade, como diz Latour, multiplicar os "aliados" do Big Bang, aqueles para quem ele faz uma diferença, aqueles que tem necessidade dele para dar sentido a sua prática. Porque importa menos o número que o caráter heterogêneo dos aliados, quando se trata de 'fazer existir'. (STENGERS, 2002, p.119).

As argumentações visam estabelecer ou desestabilizar primeiramente o fenômeno climático de aumento anormal da média de temperatura da Terra e, posteriormente, um nexos causal entre esse fenômeno e atividades antropogênicas. Ou seja, ainda que o aumento da temperatura média do planeta seja uma "caixa-preta" consolidada como um "fetiche"/ "feitiche" (LATOUR, 2002) no debate, a causalidade antropogênica é alvo de tensões e dissensos. Existem diversas formas de consolidar/relacionar ou não essas duas esferas, o que coloca em jogo os modos de "pôr à prova" inventados pelas ciências laboratoriais e pelas ciências de campo, assim como as alterações históricas decorrentes do desenrolar da atividade científica, tendo em conta o peso exercido por modelos computacionais de simulação climática que lidam com diversas variáveis conjugadas em probabilidades estatísticas (MONTEIRO, 2009, 2010).

Após a Segunda Guerra Mundial houve um intenso desenvolvimento de teorias e métodos de pesquisa climática em virtude da Guerra Fria, envolvendo inclusive aparato computacional. A previsão e o controle climáticos foram catapultados para a pauta de segurança nacional de diversos Estados-Nação em virtude da polarização no âmbito geopolítico mundial. Temia-se um eminente conflito nuclear entre as duas superpotências (EUA e URSS) provocando efeitos desastrosos como o inverno nuclear (STENGERS, 2002, p.174) ou ainda a possibilidade do próprio clima ser usado como arma de guerra, como atestam as teorias sobre semeadura de nuvens (TADDEI, 2014; ROBOCK, 2015).

As tensões militares da Guerra Fria, a reconfiguração dos mecanismos diplomáticos

internacionais pós-Segunda Guerra e o desenvolvimento computacional dará ensejo a encontros científicos que paulatinamente vão consolidando as mudanças climáticas, não sem enfrentar dissensos e divergências. A consolidação das emissões de gases antropogênicos enquanto causadoras de uma exacerbação do efeito-estufa planetário não é um processo retilíneo cumulativo, crescente em escalada, sem retrocessos ou reviravoltas. Curiosamente, antes da hipótese de aquecimento global se consolidar houve, na década de 60 e 70, surgiu um intenso debate sobre um possível resfriamento do planeta devido ao comportamento de alguns gases aerossóis, que levaria a uma nova era glacial.

Em 1957-1958, as Nações Unidas patrocinaram o Ano Geofísico Internacional, envolvendo programas internacionais de pesquisas de longo prazo. Em 1979, acontecia a primeira conferência climática mundial em Genebra convocada pela Organização Meteorológica Mundial, para examinar as relações entre o clima e as atividades humanas. Villach (Áustria), em 1980, foi onde ocorreu o primeiro encontro internacional sobre a atuação do dióxido de carbono na variabilidade climática. Na segunda conferência de Villach, em 1985, o aquecimento devido ao efeito-estufa antropogênico é estabelecido como um fenômeno a ser estudado e monitorado. Ou seja, impulsionado pela ação humana, ou mais exatamente, pela ação de alguns coletivos humanos (modernos, ocidentais, industrializados, urbanizados), o efeito-estufa que naturalmente aquece o planeta, mantendo-o em temperaturas que possibilitam a vida na Terra, entra em confluência com processos de produção massiva realizados pelos agentes humanos ocidentais que intensificam ou catalisam esse efeito por meio da emissão de gases.

Carbonos: o consenso aquecimentista e o negacionismo cético

O actante carbono mereceria um tratamento analítico mais refinado do que posso oferecer aqui, visto que os objetivos desse trabalho miram o ponto de vista tembé. Não explorarei as inserções desse actante em cosmologias não-científicas, pois no limite há inscrições arqueológicas sobre esse elemento que remontam às fogueiras de acampamentos humanos pré-históricos. Segundo

a cosmologia científica mais estabilizada do ocidente, o carbono (do latim *carbo*, carvão) é um dos tipos de matéria que compõem o universo atômico.

A ideia de átomo, que em grego significa “indivisível”, sofreu inúmeras transformações em sua longa história a começar pelo fato de que essa unidade de medida da matéria não é mais considerada como o último estágio possível de divisão.

Até o presente momento, foram descobertos mais três tipos de quarks, totalizando seis. Acredita-se que esses seis quarks, mais os léptons – que incluem o elétron, o múon, o tau e os neutrinos a eles associados – mais os portadores de força – que incluem o fóton, o glúon e os bósons Z e W – formem a lista completa das “partículas elementares”. Isso é tudo. Acredita-se que nenhuma dessas partículas tenha estrutura anterior, que cada uma delas seja essencialmente um ponto, além do caráter de onda exigido pela mecânica quântica. Essas partículas são consideradas as menores bonecas [metáfora com o encaixe replicador das bonecas russas].

É claro que ninguém sabe com certeza se essas são de fato as menores bonecas de todas. Uma nova teoria ainda não testada, chamada teoria das cordas, proclama que as menores entidades na natureza talvez não sejam partículas, e sim minúsculas vibrações de energia, como cordas – e de um tamanho inimaginavelmente pequeno de 10^{-11} centímetros. Nenhum acelerador de partículas sobre a face da Terra, nem qualquer acelerador de partículas concebível num futuro remoto, poderia produzir energia para sondar tamanhos tão reduzidos. Mas considerações práticas nunca foram motivo para desencorajar os físicos teóricos. (LIGHTMAN, 2015, p341-342)

Comumente o modelo atômico mais disseminado pelos aparatos escolares é o de um núcleo globulóide formado de pequenas bolinhas estáticas e grudadas umas as outras em posição central, representando nêutrons e prótons, enquanto outras bolinhas solitárias, dessa vez representando elétrons, descrevem órbitas giratórias em torno desse conglomerado nuclear, quase em analogia com o movimento do sistema solar, conforme simplificado pelo sistema escolar, onde o sol serve como ponto de centralidade para os movimentos circulares planetários. Essa modelagem

atômica é uma construção teórica simplificada frente às complexidades oferecidas pelas teorias quânticas, ainda de difícil vulgarização para um público mais amplo⁵⁴.

É extremamente interessante o fato de Bohr descrever que os elétrons “passam” de uma órbita para outra. Todavia, ele não consegue oferecer uma imagem física do que entende por esse verbo. Em física clássica, o elétron pode ser acuradamente descrito como em “trajetória espiral” de uma órbita a outra na medida que lentamente perde energia. Podemos visualizar essa espiral, pois todos já vimos água descendo pelo ralo, águias subindo em voltas numa corrente de ar e outras coisas em forma espiralada.

Mas o trabalho de Balmer e Planck, conforme interpretado por Bohr, sugere que o elétron não pode ocupar o espaço entre órbitas sob qualquer forma previamente conhecida – caso contrário irradiaria energia de modo contínuo. De alguma maneira, é possível um elétron começar com um nível de energia, correspondente a uma órbita, e subitamente reaparecer em outro nível em outra órbita. Acabei de usar agora a palavra “reaparecer”. Bohr emprega a palavra “passar”. Alguns cientistas usam “saltar”. Mas, na verdade, não temos um vocabulário adequado para descrever tais fenômenos, porque todo o nosso vocabulário provém da experiência humana com o mundo. E nós humanos não temos experiência, intuição, conexão sensorial direta com o mundo atômico quântico. Nesse mundo, nossa linguagem é falha. (LIGHTMAN, 2015, p.124 -125).

No entanto, do mesmo modo que na física quântica, o modelo teórico atômico simplificado é invisível a olho nú ou por outros meios ópticos, podendo ser visibilizada por meio de reconstruções visuais com o auxílio de feixes de elétrons disparados por um microscópio eletrônico. Ou seja, não se trata de um processo de visualização, de acesso ocular por meio de aparatos de manipulação óptica, mas de tornar visível algo não acessível ao olhar, constituindo a visibilização num processo de invenção de visualidade, próximo do que ocorre com as tecnologias de imagem médica (CHAZAN, 2005, p.19). O principal aparato para a produção-invenção da visualidade no

⁵⁴ “Podemos rir do “gato de Schrödinger”, e continuar nos divertindo com a forma como aquilo que para Schrödinger era a ilustração de uma insuficiência da teoria quântica (ela não dá conta das propriedades do mundo observável, em que um gato deve estar ou morto ou vivo), tornou-se símbolo da capacidade que a mecânica quântica teria de pôr em causa as evidências do senso comum.” (STENGERS, 2002, p.139).

nível quântico é o acelerador de partículas Large Hadron Collider (LHC). O LHC, atualmente o maior dispositivo experimental já construído pelas ciências, concretizou sua missão principal em 2012, com a descoberta do bóson de Higgs.

Localizado a cem metros abaixo do solo ele [o LHC] forma um anel de 27 quilômetros de circunferência. Invisíveis a olho nu, partículas circulam em dois feixes em dupla direção e se colidem a 99,9999991% da velocidade da luz, efetuando 11.245 voltas por segundo em torno do acelerador e entrando em colisão aproximadamente 600 milhões de vezes por segundo. (HOUDART, 2015)

Dentro da cosmologia científica do ocidente o carbono é um elemento considerado quimicamente como não metálico, símbolo **C** na tabela periódica (ferramenta classificatória que congrega todos os elementos presentes na natureza ocidental), sólido à temperatura ambiente. As formas orgânicas e inorgânicas possíveis de serem constituídas a partir do carbono é de uma variabilidade surpreendente, quase mágica. Formando substâncias de absoluta disparidade quanto o podem ser o grafite (escuro, opaco, pouco resistente a ponto de poder ser riscado num papel e barato) e o diamante (transparente, uma das substâncias mais duras conhecidas ao lado do nitreto de boro e caro). O carbono tem um potencial tetravalente de ligações (quatro conexões atômicas) que o permite uma moldabilidade em numerosos compostos químicos insuperável por qualquer outro elemento, apresentando ainda no plano inorgânico as formas menos usuais de nanotubo, grafeno e fulereno.

No plano orgânico as propriedades são ainda mais impressionantes e exclusivas. O carbono é o elemento básico de todas as formas de vida conhecidas, visto sua capacidade de compor largas cadeias (polímeros) e sua afinidade para combinar-se com outros átomos formando cadeias múltiplas. A enorme variabilidade biológica do planeta (plantas, aves, humanos, insetos, etc) podem ser relacionadas como compostos de cadeias de carbono animadas, como podemos explicitar quando um corpo vivo que sofreu a ação de desidratação do fogo é chamado de “carbonizado”. Além disso, sua onipresença nas formas vivas é mobilizada pela ciência em método de datação

(“carbono 14”) capaz de amplo alcance temporal. São essas capacidades que o habilitam a compor inúmeros polímeros orgânicos sintéticos conhecidos como plásticos. Contudo, o principal uso industrial do carbono é como componente de combustíveis formados por hidrocarbonetos como petróleo (gasolina, querosene, diesel, etc), carvão e gás natural. Esse uso disseminado, em que o carbono enquanto gás incolor comparece misturado aos gases fuliginosos resultantes de combustão em engrenagens motoras ou em sistemas de aquecimento para geração de energia elétrica, é o alvo das tentativas internacionais de regulação que culminaram na ideia de um mercado de carbono.

A Organização Meteorológica Mundial e o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente reconheceram formalmente a ameaça do aquecimento global em 1988 e estabeleceram o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) para avaliar as informações científicas, técnicas e socioeconômicas referentes ao assunto. O IPCC tem como objetivo auxiliar a formulação de políticas públicas por meio da divulgação de relatórios a respeito dos aspectos científicos conhecidos sobre as mudanças climáticas, os impactos globais e regionais dessas mudanças e as alternativas de adaptação e mitigação. Após o primeiro relatório em 1990, o IPCC passou a ganhar notoriedade, a ponto de ser premiado com o Nobel da Paz de 2007. Entretanto, com a divulgação do quarto relatório em 2007 (os anteriores foram divulgados em 1990, 1996 e 2001), o painel de especialistas passou a ser alvo de questionamentos a respeito de suas conclusões. O último relatório (divulgado em 2014) conglomerava aproximadamente 830 especialistas que foram escolhidos entre cerca de 3 mil inscrições recebidas (50% a mais de candidatos em comparação com o último relatório, que contou com 559 autores entre 2 mil inscritos) de mais de 40 países (incluindo o Brasil, que tem 25 pesquisadores convocados nessa última lista) que trabalham em universidades ou institutos de pesquisa meteorológica. O número de mulheres no IPCC também aumentou perfazendo 25% do total. Segundo informações da ONU, do total de nomes escolhidos cerca de 60% nunca participaram antes da elaboração do painel (MARQUES, 2010).

A polarização atuante nos debates sobre a questão climática do planeta é alvo de diversos

investimentos de poder. As intervenções de ONG's ambientalistas caudatárias de processos estratégicos de visibilização midiática (utilizando fantasias coloridas, grandes faixas em monumentos, ações diretas de extremo risco) são os agentes mais ativos nesse tipo de embate. Entretanto, até mesmo atores políticos de magnitude estatal (ex-vice presidente dos EUA) também se engajam lançando livros, documentários e palestras abordando a “alarmante” escala das mudanças climáticas, uma “verdade inconveniente” respaldada pelos dados científicos referendados pelos relatórios produzidos pelo IPCC (GORE, 2006).

Contra-alinhados ao IPCC, os cientistas “céticos” (como se auto-denominam) também articulam oposição ao tom retórico “apocalíptico” que, segundo eles, movimenta parte das iniciativas do jogo geopolítico internacional⁵⁵. Esses cientistas, acusados de participar de um complô “negacionista” financiado por poderosas empresas do ramo dos combustíveis fósseis (setor petrolífero e de carvão), contra-acusam seus adversários “aquecimentistas” de também estarem vinculados a objetivos conspiratórios espúrios visando auferir capital político (LOMBORG, 2008). Os cético-negacionistas denunciam que padecem de censura: uma alegação contraditória com a forte influência mundial que exercem via partido republicano estadunidense e com o espaço que ocupam na mídia, no caso brasileiro (FEARNSIDE, 2015a, 2015b)⁵⁶. A parcela minoritária constituída por esses cientistas cético-negacionistas argumenta que a elevação da temperatura é parte de um ciclo periódico “natural” da regulação climática planetária. Ou ainda, que outros actantes não-humanos independentes da interferência antropogênica possuem maior preponderância sobre os efeitos climáticos do que as emissões de gases do efeito estufa (GEEs) por processos

⁵⁵ No quinto relatório do IPCC (cap.4, p.300-301) já existem produções bibliográficas sobre o fenômeno do negacionismo-cético, que cito somente nessa nota para constar como referência mínima: Stoll-Kleemann et al. (2001); Norgaard (2011); McCright and Dunlap, (2011), Jacques et al. (2008); Kolmes (2011); Conway and Oreskes (2011).

⁵⁶ A participação dos cientistas que negam os fatores antropogênicos das mudanças climáticas utiliza os veículos de mídia ao invés da academia para construir seu ponto de vista no contexto brasileiro: *“a maior parte da controvérsia brasileira ocorre apenas nos veículos de mídia – os autores chamados normalmente de “céticos do clima” ou “negacionistas” não tratam das mudanças climáticas em seus projetos científicos especificamente. A controvérsia era quase inexistente nos centros de produção científica no Brasil e encontrava pouco espaço na política, diferente do que ocorre nos Estados Unidos, e ocorria majoritariamente em debates midiáticos. Os cientistas que negavam a existência das mudanças climáticas antropogênicas não produziam ciência sobre o assunto e nem formavam redes sociotécnicas influentes.”* (BAILÃO, 2014).

humanos (o mais comum deles sendo o dióxido carbono, gás produzido em inúmeros processos industriais e agrícolas) como, por exemplo, as oscilações no comportamento solar ou as emissões de GEEs devido a decomposição biológica que acontece naturalmente em oceanos e florestas.

Desmentindo esse posicionamento, a maioria dos climatólogos e ativistas defendem que a agência humana sobre o clima atuaria por meio do peso da expansão demográfica ocidental sem precedentes e da emissão de GEEs decorrente desse aumento demográfico sociologicamente impar, o que acabou por intensificar em escala perigosa processos de efeito-estufa presentes naturalmente no planeta (DANOWSKI, 2012). A meta política seria então pressionar a maior parte dos países (principalmente os mais poderosos na geopolítica mundial) a fim de que ratifiquem tratados internacionais para diminuir e controlar a emissão de carbono na atmosfera (nos moldes do que foi obtido com o Protocolo de Montreal em 1987, que baniu o uso de clorofluorcarbonos (CFC's) por provocarem alterações na composição da camada de ozônio), ou ainda fortalecer mecanismos de mercado *cap-and-trade* (limitar e comercializar) para fomentar alternativas produtivas que consigam emitir menos GEEs. As estratégias mobilizadas pelos oponentes são hibridizadas entre modulações científicas, econômicas, políticas e midiáticas.

A climatologia, uma ciência com grande respaldo geopolítico criado desde a Guerra Fria, tem seu prestígio posto a prova. Com ampla difusão cotidiana através das previsões do tempo em programas midiáticos, detentora de sofisticados equipamentos de medição (satélites, supercomputadores) e com um quase-consenso de 99% dos cientistas da área concordando sobre a responsabilidade antropogênica do aquecimento global, a climatologia tem dificuldades para modificar as políticas transnacionais sobre combustíveis fósseis e desmatamento florestal. Há ao menos 1% de cientistas dispostos a produzirem pesquisas financiadas por indústrias interessadas em direcionar os efeitos sociais dos resultados divulgados. A estratégia dos grandes conglomerados petroleiros passa pelo financiamento de pesquisas de modo a determinar pseudo-cientificamente os resultados das teorias em jogo. E, complementarmente, há políticos operando suas deliberações e

articulações munidos de pesquisas com dados de cientificidade duvidosa. A ideia mais apreendida pelos Tembê e compartilhada em minhas conversas é o papel que grandes interesses econômicos exercem nas versões dos fatos divulgados. Os mais jovens Tembê e aqueles mais próximos das negociações com a sociedade envolvente, extremamente ativos no cenário político regional e nacional (são constantes as viagens de comissões para Brasília), estão acostumados com tal estratégia devido a constante produção de reportagens jornalísticas de manipulação gritante e contrárias a mobilizações políticas indígenas.

Em 1997 o Protocolo de Quioto, reforçando as diretrizes da Convenção do Clima, assinada por 166 países na ECO-1992 (dentre eles o Brasil), definiu um regime de metas de redução progressiva de emissão de GEEs a ser cumprido até 2012, mas que depois foi prorrogado até 2016, pelos países industrializados signatários, assim como criou mecanismos de mercado para facilitar o alcance dessas metas (YAMADA; VALLE, 2009).

O mercado de carbono é o termo genérico utilizado para denominar os sistemas de negociação de certificados de redução de emissões de GEEs aprovados pelo Conselho Executivo vinculado à ONU: os créditos de carbono (ou Reduções Certificadas de Emissões (RCEs), no âmbito do Protocolo de Quioto). Cada crédito de carbono representa a remoção ou a não-emissão de uma tonelada métrica de dióxido de carbono equivalente. O CO₂ é o gás padrão para as medições de comensurabilidade com todos os outros gases: metano, óxido nitroso, perfluorcarbonetos, clorofluorcarbonetos, hidrofluorcarbonetos, hexafluoreto de enxofre (MACKENZIE, 2008). Uma tonelada métrica de outro gás precisa ser reconvertida em dióxido de carbono para ser precificada. Importante lembrar, por conta da importância da Amazônia em diversos ciclos hidrológicos, que o vapor d'água também influi nos processos de efeito-estufa, ainda que as margens de incerteza relacionadas a taxa de contribuição efetiva desse actante sejam grandes⁵⁷.

Dentro dos parâmetros do Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL), atividades que

⁵⁷ “A importância atribuída a este gás[vapor d'água] para o efeito estufa global costuma variar entre 55% e 95% de acordo com os diversos autores que o consideram, números que demonstram não apenas sua importância mas também as margens de incerteza associadas aos processos em que este gás está envolvido” (ONÇA, 2007).

levam à redução de emissões de GEEs (por exemplo, uma mudança de tecnologia que acarrete um menor consumo de combustível fóssil) ou da retirada de CO₂ da atmosfera (no caso de projetos de reflorestamento, na medida em que, ao crescer, as florestas absorvem CO₂ da atmosfera para estocarem na forma de biomassa, num efeito chamado de “sequestro de carbono”) obtêm créditos de carbono que são negociados com empresas ou governos que necessitam alcançar metas de redução de emissões. Há dois tipos de mercado de carbono: o “oficial”, quando empresas precisam diminuir emissões para cumprir com a obrigação legal estabelecida por legislações nacionais em consonância com o estipulado no Protocolo de Quioto, e o “voluntário”, quando empresas assumem metas de diminuir emissões sem serem obrigadas por governos. O incentivo para as empresas adotarem práticas filantrópicas visa articular estratégias para anular críticas e gerenciar riscos para minimizar problemas com regulamentos, campanhas de oposição e boicotes dos consumidores, e evitar impactos negativos nas vendas, no controle do mercado e no valor das ações (MORSELLO, 2004).

Teatro do macacão do carbono

A Rádio Margarida, uma ONG de artistas-educadores de Belém, naquela época já com mais de 10 anos de experiência em educação popular, foi contratada para explicar aos Tembés os princípios científicos que comandam esse novo mecanismo financeiro, a fim de cumprirem com exigências legais de consentimento esclarecido. Foram feitas encenações teatrais em que um índio (representado por um boneco em tamanho real, manipulado por um ator completamente vestido de preto, ao estilo do teatro negro de Praga⁵⁸) recebia informações científicas de uma representante da Rainforest Foundation sobre a dinâmica do “sequestro” de carbono.

Consegui obter uma cópia dos diálogos na própria Rádio Margarida, que gentilmente me escaneou o script. Na tentativa de se aproximar do universo simbólico dos leigos indígenas, um dos personagens escolhidos para a trama foi um macaco, representado por um ator vestido dos pés a

⁵⁸ É possível acessar essa foto na internet através da referência ao Workshop de Projetos Florestais de Carbono elaborado por Francine Hakim Leal, da empresa Social Carbon, em 14 de maio de 2008.

cabeça com uma fantasia peluda, que conversa sobre o ciclo do carbono com o indígena, que oscila sucessivamente entre um comportamento assustado, desconfiado e, por fim, entusiasmado com a proposta apresentada por Ana, persona que representa uma funcionária da Rainforest. Ao simplificar a questão para uma platéia de não-especialistas, a esquete apresenta o ciclo do carbono a partir da fotossíntese desencadeando uma série de diálogos até chegar no efeito estufa, passando por uma menção duvidosa que relaciona o aumento do gás carbônico com dificuldades respiratórias. Destaco os diálogos entre 4 personagens que interessam a nossa discussão: Ana, o índio Minguaba, o personagem neutro que atua como apresentador da peça e o macaco Guariba (as rubricas do texto estão em negrito).

Ana: Queremos propor um projeto para o povo Tembê.

Minguaba: Um negócio?

Guariba: Não aceita, é negócio de branco.

Ana: Não é negócio, é um acordo que só entra quem quer. É de reflorestamento da reserva de vocês, replantar a área com plantas do mesmo tipo que tinha antes.

Guariba: Aceita, aceita.

Minguaba: Pera aí Guariba. Mas me diga dona Ana, por que é que vocês querem reflorestar nossa terra, é por acaso para cortar a madeira depois é?

Ana: Não seu Minguaba, é para as novas árvores absorverem mais gás carbônico do ar. A gente vai plantar as árvores e vocês vão deixar a floresta crescer durante 30 anos.

Guariba:Epa, essa eu não entendi. Minguaba, pede pra ela explicar melhor.

Minguaba: Isso mesmo. Dona Ana, a senhora pode nos explicar o que é esse tal de gás carbônico.

Apresentador: Atenção, muita atenção. Deixa essa comigo que eu explico. No ar que respiramos existem vários gases como o oxigênio e o carbono. Na nossa respiração puxamos (**inspira**) oxigênio e soltamos (**expira**) gás carbônico. E as plantas fazem o contrário, puxam gás carbônico e soltam oxigênio.

Guariba: Agora entendi. O senhor é muito legal. O senhor quer conversar com a gente?

Minguaba: Eu ainda não entendi por que tem que vir gente do estrangeiro para querer fazer isso aqui.

Ana: Ah, seu Minguaba, essa é uma longa história. Como ele falou, nós precisamos de oxigênio para viver. Então se tiver mais carbono no ar do que oxigênio, fica mais difícil respirar.

Apresentador: Acontece que com o avanço da tecnologia, muitas máquinas criadas pelo homem jogam carbono no ar.

Minguaba: Como assim?

Apresentador: Por exemplo, a fumaça que sai das indústrias e dos carros, tá cheio de gás carbônico que vai direto pro ar.

Minguaba: E onde entra a mata nessa história?

Apresentador: É que o desmatamento e queimadas também produzem carbono.

Minguaba: Sim, Dona Ana, é só aqui na nossa terra que isso acontece?

Ana: De jeito nenhum. Em outros países, principalmente os desenvolvidos, há uma grande produção de gás carbônico.

Minguaba: Então isso é problema deles e não nosso.

Guariba: Isso mesmo.

Apresentador: Não é nada disso.

Guariba: Não é nada disso, o quê?

Apresentador: O nosso planeta não está preparado para tanto gás carbônico assim, é por isso que está acontecendo o chamado efeito estufa.

Guariba: Ai, ai, ai, vocês são tão complicados. Que diacho é esse efeito “tufa”?

Ana: Efeito estufa, caro Guariba. Para entender melhor é só lembrar que de uns tempos pra cá, está tendo cada vez mais secas, mais enchentes, mais tempestades que destroem tudo. Isso tudo é resultado do efeito estufa. Quando se corta a floresta, os rios vão secando, tem menos peixe, não tem comida. Chove menos e o tempo muda.(RÁDIO MARGARIDA, s.d)

Os não-indígenas não desconfiam sobre as possibilidades de interpretação abertas por essa dinâmica cênica, que pode ter ressonâncias indiretas com a festividade ritual mais importante dos Tembê, a Festa da Moça ou Festa do Moqueado. Nesse rito também há um símio que protagoniza uma dinâmica cênica, acionando entretanto um outro plano de relações que envolve um controle dos afins distantes por meio da zombaria do riso, como veremos mais adiante⁵⁹. Ainda que seja inquestionável a qualidade do trabalho e de todo o acúmulo de experiência dos educadores teatrais contratados, todos os Tembê com quem conversei tem na memória somente a figura do “macacão” e a palavra-chave “carbono”. Além disso ocorreram discordâncias a respeito da porcentagem de remuneração exigida pela ong inglesa que postulava uma taxa próxima dos 70% dos lucros. Para algumas lideranças Tembê, receber 30% de cifras que chegavam à casa dos milhões não era mal negócio. Porém para as instituições estatais que acompanhavam a negociação, fiscalizando qualquer má-fê, tratava-se de um valor abusivo. Ao fim a tentativa de projeto na TIARG dentro dos parâmetros do MDL não foi levada adiante. Os Tembê, depois dessa experiência, ficaram desapontados. Nada mais natural que esquecer outra peça pregada pelos não-indígenas.

Segunda tentativa: REDD

Uma lacuna, segundo a visão dos países florestais, no que diz respeito aos objetivos perseguidos pelo Protocolo de Quioto é o fato de não ter estabelecido um mecanismo que estimulasse a redução de uma importante fonte de emissão de GEEs: o desmatamento. No âmbito global o desmatamento é responsável por 20% das emissões (no Brasil essa cifra chega a 55%, seja na forma de queimadas para abertura de áreas agrícolas, de carvão para siderúrgicas ou para fornecer matéria-prima para produtos madeireiros). Incluir a conservação de florestas tropicais como parte de um acordo internacional de clima provocou controvérsias pois temia-se que isso poderia contribuir para amenizar a obrigação de reduzir emissões industriais, além das preocupações quanto a uma ameaça à soberania dos países em desenvolvimento com florestas.

⁵⁹ A utilização de um boneco de espuma manipulado por uma pessoa vestida totalmente de preto para representar um índio, evoca a figura da “sombra”, uma das referências mais mobilizadas para descrever “alma” ou “princípio vital”.

Contudo, desde 2007, tal como expresso no Plano de Ação de Bali, existe um consenso geral de que, embora ainda sem um formato estabelecido, um novo acordo climático deve incluir um dispositivo que atenda às preocupações florestais com desmatamento: o mecanismo de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação (REDD) que, por não possuir regras oficiais sobre seu funcionamento, geraria, a princípio, créditos circulantes apenas no mercado voluntário. A ideia central do mecanismo REDD seria de que os países em desenvolvimento (o Brasil dentre eles) que reduzissem, de forma verificável, os seus níveis nacionais de desmatamento com relação a uma média histórica pré-estabelecida, deveriam ser compensados financeiramente por esse esforço. O dilema que se coloca é quem arcará com essa compensação.

O aspecto paulatinamente construtivo das negociações internacionais reflete-se na mudança de significados e acréscimos de sentidos depositados sobre a sigla. Inicialmente somente as iniciativas ligadas à recuperação florestal e desmatamento evitado seriam contempladas. Após algumas rodadas de negociação, foi colocado o sinal “+” (“plus”) ao final da série de letras, o que enfatizaria o papel da conservação, do manejo sustentável e do aumento de estoques de carbono nas florestas, inserindo na proposta a possibilidade de regulamentação de mais técnicas de engenharia florestal. Há verbetes na internet com a adição de um segundo sinal positivo (“REDD++”) colocado para indicar que o mecanismo intenta incluir propostas que envolvam agricultura e uso da terra (SOUZA, 2013), ponto controverso que não ganhou muito destaque no cenário brasileiro por interessar justamente o agronegócio, setor diretamente responsável por grande parte do desmatamento. A cada modificação no entendimento do mecanismo negociado, novos actantes se interessam pela rede sociotécnica em formação (o que atrai inclusive monocultores de cana e sindicatos de madeireiros), tornado-a mais ampla e controversa.

Cabe destacar que os debates nos organismos internacionais apresentam dinâmicas diplomáticas que afetam interesses de outra ordem e influem nas estratégias de deliberação. Por exemplo, países africanos preferem colocar a pauta florestal dentro do âmbito da Convenção sobre

Desertificação (já que, desde a grande seca do Sahel, há um intenso debate sobre esse tópico na agenda internacional). Muitos ambientalistas preferem trazer a pauta ambiental para a Convenção sobre Diversidade Biológica, por julgarem esse âmbito mais favorável às preocupações ecológicas. Os EUA e países petroleiros, por sua vez, querem que a discussão se mantenha na Convenção do Clima, como forma de tornar a discussão mais complexa e adiar a tomada de decisões efetivas (SMERALDI, 2004). Esse quadro deve ser complementado com a recente crise econômica mundial que fez retroceder propostas de financiamento para a área e reavaliar a transferência de recursos dos países ricos, hiper-emissores de GEE's, para os países pobres. Uma reportagem (ESTEVES, 2015) sobre um dos mais recentes encontros da Conferência do Clima da ONU, em Lima, cita a colocação do negociador da Malásia, Gurdial Singh Nijar: “Muitos de vocês nos colonizaram e partimos de condições bem distintas. O que mais querem que façamos?”.

Com essa nova concepção de financiamento, os Tembés são novamente instados a voltarem a atenção para o carbono. Os problemas fundiários não ofereceram tréguas. Em 2008 a cidade de Nova Esperança do Piriá pede redução da TIARG alegando erro na demarcação. No mesmo ano ocorre a invasão de não-indígenas com 10 reféns da aldeia Itahu, o que ocasiona a prisão do ex-vereador Manuel Evilácio Costa além de João Batista Costa, Pedro dos Santos Costa e Josimar de Jesus Leite Costa, pegos em flagrante por liderar o grupo de colonos que manteve os reféns tembés na Vila do Livramento (inquérito por sequestro, cárcere privado e formação de quadrilha). Após as prisões, um grupo ligado ao ex-vereador incendiou pontes em estrada da região.

Ainda em 2008 ocorrem diversas intervenções fiscalizatórias para coibir o comércio ilegal de madeira na região. A Operação Arco de Fogo resultou em apreensão de toras, prisões e fechamento de serrarias ilegais, e a Operação Rastro Negro também realizou prisões e fechou 120 fornos de carvão irregulares. O revide foi estrondoso: a revolta da população, aos gritos de “Eles se preocupam com árvore, mas não com gente!”, saqueou o escritório local do Ibama, ateou fogo na garagem, roubou caminhões com a madeira confiscada e usou um trator para derrubar a porta do

hotel onde agentes do governo se hospedavam (COLITT, 2008; MEDAGLIA, 2011). As relações com o comércio ilegal de madeira movimentam a economia da cidade desde a década de 1980, quando o município, apelidado de “Paragobala” em alusão aos conflitos fatais rotineiros, foi o *“principal pólo madeireiro do mundo tropical e concentrava o maior número de serrarias do planeta”*; prova disso é que *“durante o período de seca, de tão constantes os incêndios, ficava difícil até respirar. “Os olhos ardiam e a nuvem de fumaça criava problemas para os pilotos de avião”, recorda-se [o ex-prefeito] Demachki”*, conforme relatado em reportagem (COLLIT, 2008).

Tamanho grau de brutalidade exigiu o deslocamento do ministro do Meio Ambiente, Carlos Minc, até a cidade de Paragominas com um efetivo de mais de 200 homens armados, para realizar um ato simbólico de demonstração de força, fechando serrarias, já que o caso virou notícia na mídia internacional (COLITT, 2008). Paragominas foi incluída na lista negra do desmatamento feita pelo Ibama em 2008, o que ocasionou perdas de recursos financeiros federais e dificuldades para obtenção de empréstimos. Mas tal situação teve um fim breve. Com as articulações políticas do prefeito Adnan Demachki (marketing midiático com atores de telenovela, criação de parques públicos com intenções paisagísticas, aliança com pecuaristas para aumento da produtividade sem desmatar) e a transferência dos investimentos em negócios madeireiros para a instalação de mineradoras de exploração de bauxita, Paragominas conseguiu sair da lista do desmatamento com o slogan “município verde”.

No ano seguinte, em 2009, continuam as missões de fiscalização: a Operação Caapora, coordenada pelo Ibama, fechou mais 13 serrarias clandestinas em Nova Esperança do Piriá (FEITOSA, 2009). No mesmo ano duas novas estratégias para manter a floresta em pé são levadas a cabo. A primeira delas é o leilão das toras ilegais extraídas da própria área, que foram apreendidas pela Polícia Federal, que gerou 1,4 milhão para a comunidade (ÍNDIOS DO PA..., 2009; CEDI/ISA, 2011, p.492). Uma parte desses recursos foi investida no projeto “Guardiões da Floresta”, uma iniciativa que ofereceu bolsas mensais para as famílias do Gurupí, que variavam de R\$200 a R\$400

(a depender se um integrante da família recebe ou não recursos de aposentadoria). A intenção do projeto foi combater o assédio da indústria de extração ilegal de madeira. A contrapartida para o recebimento das bolsas era o compromisso das aldeias com a conservação da cobertura florestal da área. Os recursos foram distribuídos às famílias através das mulheres, que assim obtiveram um maior protagonismo (MITSCHEIN et al, 2012).

Sobre os arranjos burocráticos para o cumprimento da Bolsa Guardiões da Floresta, um grande problema das associações indígenas da região é a experiência para lidar com os trâmites jurídicos exigidos por uma organização dessa natureza. Essa situação acabou gerando diversos processos acusando de inadimplência várias das organizações indígenas existentes. Apenas uma única associação (AGITASI - Associação Indígena Tembê das Aldeias Sede e Ituaçu) restou para levar adiante os contratos da Bolsa Guardiões da Floresta, ainda que o benefício dessa bolsa não tenha sido destinado aos indígenas do lado do Guamá, local em que a associação foi formada. Somente as aldeias do lado do Gurupi foram beneficiadas, visto que a maior parte da cobertura vegetal primária ainda existente na área está próxima do rio Gurupi, devido ao maior isolamento dessa região, portanto é lá que os madeireiros investem seus esforços para arregimentar os indígenas como guias de suas expedições, oferecendo dinheiro. A habilidade de negociação e o domínio dos códigos burocráticos das lideranças das aldeias Sede e Ituaçu conseguiu consolidar um atendimento a saúde na aldeia que se destaca. Foi essa experiência na área da saúde que os capacitou a gerir a associação de forma duradoura, contando recentemente com jovens tembê formados em contabilidade pela universidade federal do Pará, que utilizaram como estudo de caso no trabalho de conclusão de curso a experiência na própria AGITASI (BICO, 2013).

As aldeias tembê do Gurupi não possuem associações: a primeira tentativa encontra-se em negociação desde 2012. Quando solicitei autorização de pesquisa, Reginaldo, liderança da aldeia Cajueiro, me mostrou um esboço inicial do estatuto. Também estava presente Valdeci, líder da aldeia Sussuarana (rio Gurupi), que comentou na ocasião: “Antes de entendermos o carbono temos

que nos entender entre a gente”⁶⁰. Ainda resta saber em que medida essa nova associação obterá representatividade frente a outras aldeias do Gurupi. A hipótese de que sejam formadas outras associações no Gurupi, com outro nome e outro estatuto, não foi descartada, coadunando com o observado em outras iniciativas.

Como a norma é a autonomia de cada aldeia, a emergência de algo como uma “representação étnica” na forma de líderes de associações é inevitavelmente acompanhada de conflitos, já que nada é mais difícil do que atribuir legitimidade a representantes legais. Os elos entre as instituições políticas que enfatizam a autonomia das aldeias e as instituições associativas que visam representar o grupo étnico como um todo (e que são um fonte de poder econômico e político) não são uma coisa dada. Só podem ser construídos e validados à custa de muito esforço. E podem ser facilmente desfeitos, dando origem a associações rivais e à troca de acusações. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p.336)

Parte dos recursos do leilão foram direcionados para outras iniciativas em forma de cursos oferecidos por técnicos e pesquisadores da UFPA/NUMA/POEMA. Foi ministrado um workshop que visava agregar valor e ampliar a venda do artesanato indígena, propiciando o aprendizado de técnicas não-nativas (“biojóia”). Também foi oferecido estrutura e treinamento inicial para produção de aves, piscicultura e apicultura. Entretanto todas essas empreitadas não obtiveram os resultados esperados devido a falta de acompanhamento técnico prolongado. Logo nas primeiras doenças as galinhas pereceram (“ficaram com pereba e todas doidas”, como me relataram, devido ao comportamento apresentado pelas aves atacadas pela praga) e os indígenas ficaram receosos de consumir a carne dos animais para o próprio sustento. As abelhas sumiram das colméias artificiais, não sendo detectado o motivo da debandada. O artesanato confeccionado não teve escoamento e a produção ficou acumulada nas aldeias. Os equipamentos para piscicultura foram abandonados na beira do rio. Em suma, projetos de manejo movimentaram ações de duração temporária, envolvendo

⁶⁰ Durante a realização das oficinas de consentimento prévio esclarecido dos projetos de “etnozoneamento” e “formação de agentes ambientais indígenas”, os Tembé realizaram uma reunião para acertarem os rumos da Associação dos Povos Indígenas da Aldeia Cajueiro, solicitando inclusive apoio para a ACT/ECAM.

oficinas de criação de animais (galinhas, peixes) e meliponicultura, que logo foram abandonadas por falta de acompanhamento técnico quando os primeiros problemas graves apareceram.

A segunda estratégia inaugurada em 2009 são as negociações iniciadas com a empresa C-trade dentro do mercado de carbono (CEDI/ISA, 2011, p.491-492). Em vídeo divulgado na internet sob título “Tembé Project”, Caparaí e Roberto, junto a outros indígenas, apresentam um viveiro de mudas (andiroba e copaíba são citadas) no meio da floresta. Ronald Shiflett, presidente da C-Trade, aparece ao final do vídeo afirmando que o mercado é a melhor forma de gerir e alocar os recursos necessários para a preservação da floresta. Apesar de todas as notícias fartamente anunciadas na imprensa no período, o projeto não foi efetivado e as mudas do viveiro, por falta de planejamento para transporte, foi vendida às pressas para uma iniciativa de reflorestamento da Petrobrás em outro local.

Contratos com regatões do carbono

Projetos de créditos de carbono em área indígena ganharam destaque nas manchetes dos principais jornais brasileiros por conta do caso Munduruku envolvendo a empresa Celestial Green (SALOMON, 2012). O medo de que associações indígenas fossem “assediadas” por empresas estrangeiras com contratos fraudulentos (conhecidas na mídia internacional como “*carbon cowboys*”) foi aventado tanto nas notícias quanto nas declarações do presidente da Funai na ocasião. Alguns artigos sobre a problemática também apontam esse receio (como, por exemplo, YAMADA, 2011) principalmente por não existir ainda qualquer regulamentação sólida sobre essa matéria, seja em âmbito nacional ou internacional. Essa situação também abre flanco na mídia para um tipo de discurso conservador que postula que os índios estariam “vendendo” suas terras para estrangeiros, o que é legalmente impossível, ou ainda para discursos críticos a processos de mercantilização, vindos de diversos matizes das forças políticas presentes a esquerda no espectro político ocidental. Também é preciso destacar o discurso de importantes lideranças indígenas que condenam alternativas que envolvam dinheiro, como alerta a crítica xamânica de Davi Kopenawa.

A credibilidade da ideia de um mercado de carbono depende em grande parte da relação de confiança construída entre os agentes não-indígenas e as aldeias. Entre os Yanomami, exemplo citado acima, o tema das mudanças climáticas foi abordado pela primeira vez num curso de formação de professores promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA) em 2009 (MUDANÇA..., 2010). O curso contou com a participação de Márcio Santilli, um dos principais articuladores do uso do mercado de crédito de carbono em áreas florestais para combater os efeitos da mudança climática (SANTILLI et al, 2000; SANTILLI, 2010). Os Yanomami concluíram, após ouvirem as explicações científicas dos não-indígenas, que somente com a ajuda dos pajés, que sustentam o céu, os napë pë (não-indígenas) conseguirão controlar as mudanças climáticas. Os napë pë, na visão Yanomami, ao extraírem minérios e petróleo, estão mexendo com seres perigosos que vivem debaixo da terra, e ao poluírem o céu, que é frágil, estão em risco de serem esmagados pelo desabamento celeste. Essas reflexões xamânicas são desenvolvidas em toda a sua complexidade na obra conjunta do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert (2013[2010], 2015), que conta com extensa experiência de trabalho de campo entre os Yanomami⁶¹. No caso Tembé a confiança nos diferentes agentes não-indígenas que tentaram implementar o projeto de carbono foi drasticamente diferente. Como vimos, os agentes da primeira tentativa, após atritos, desconfianças e divergências, sumiram sem se justificarem perante os índios. Sem dúvida isso impactou na forma de relação entre os indígenas e esse actante tão extravagante: o carbono.

Segundo estimativas oficiais fornecidos pela Coordenadoria de Prevenção de Ilícitos em Terras Indígenas na Funai/Brasília, em palestra para o Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena da Unicamp no mês de maio de 2012, a maioria das cerca de 40 tentativas de assinaturas de contratos no mercado de carbono entre indígenas e empresas até aquela data segue parâmetros que ferem a Constituição, afirmando de maneira equivocada que os índios são os proprietários das áreas negociadas (quando na verdade é a União a detentora dos direitos de propriedade: os indígenas tem

⁶¹ Bruce Albert (2002) oferece um exemplo de como as controvérsias a respeito do efeito estufa são concebidas pelos Yanomami através das permutações simbólicas da fumaça: de poder patogênico (como expresso no brilhante trabalho do mesmo autor (1992) a respeito da “fumaça do metal”) até assimilar o conceito de poluição industrial.

o usufruto do território) e estipulando taxas abusivas de participação nos lucros. Além disso, muitos contratos implicam a totalidade da área verde existente (deixando as populações nativas num ambiente intocável, sem meios de manejar a madeira do território para fins próprios: roçados, casas, etc) e firmam acordos que abarcam longos períodos de tempo (30 a 50 anos) sem nenhuma cláusula indicando mecanismos de consulta coletiva periódica para possível revisão dos termos contratados.

Monitorados pela Funai, Ministério Público e Universidade Federal do Pará (através do POEMA - Programa Pobreza e Meio Ambiente na Amazônia), as lideranças indígenas tembé e a empresa C-Trade tentam um acordo para venda de créditos de carbono dentro dos marcos legais mínimos da constituição brasileira. Trata-se de uma das poucas iniciativas que não foram enquadradas como lesivas aos povos indígenas, prova disso é o descarte da primeira tentativa de projeto (dentro dos marcos do MDL) por conta de desacordo quanto a repartição das taxas de lucro. O contrato que atualmente está com a negociação em suspenso (nos moldes do REDD) abarca somente o usufruto de parte do carbono existente na Terra Indígena Alto Rio Guamá, estipulando uma área de manejo tradicional, consultas regulares para reafirmar a continuidade do que foi acordado (visto que duração proposta é de 30 anos) e uma taxa de participação nos lucros na faixa de 15%. Ao menos é o que consta em contrato, que aguarda uma oportunidade futura para ser efetivado.

Recorrentemente, a cada etapa cumprida no andamento burocrático dos laudos necessários, técnicos foram à área para explicar o que seria o carbono, muitas vezes acompanhados de pesquisadores também interessados na temática, que inclusive ajudaram nas explanações. Silva (2012) descreve o contexto de uma dessas intervenções:

Gustavo e Jorge [técnicos responsáveis da C-Trade] começaram a explicar para os participantes da reunião o que era crédito de carbono, como medir e como e para quem vender. Falaram por alguns minutos de forma bastante técnica sobre o crédito de carbono. Os Tembés presentes olhavam para eles incrédulos e sem esboçar qualquer reação, denunciando que a fala feita pelos representantes da C-Trade não tinha sido decodificada. Eles não estavam

entendendo absolutamente nada daquilo. Nem mesmo as lideranças que normalmente participam de reuniões fora da aldeia e de alguma forma já tinham escutado alguma coisa sobre o assunto, mostraram entender a explicação dos técnicos. Então Gustavo e Jorge pediram minha ajuda, como professor do Instituto de Ciências Biológicas da UFPA, e paraense nascido e criado na vila do Emborai, uma povoação não muito maior do que a aldeia Canindé, para que tentasse explicar o crédito de carbono. Parece que compreenderam um pouquinho melhor aquilo que falei. (SILVA, 2012, p.164).

As dificuldades para transmitir uma ideia que mobiliza tantos elementos da ontologia ocidental como o carbono em períodos de tempo curto (uma ou duas reuniões) e sem muitos recursos didáticos que possibilite mais concretude na exposição, torna a tarefa de uma dificuldade ímpar, quase como explicar uma entidade etérea divina. Nesse procedimento algum tipo de omissão ou simplificação estratégica ocorre, afinal os interessados em procurar os indígenas estão implicados com a comprovação das mudanças climáticas antropogênicas. A tentativa de buscar aliados nativos que possam dar uma concretude maior aos descarnados gráficos científicos, por enquanto, só criou expectativas frustradas e suspeitas de promessas vazias. Ao contrário de projetos de manejo de caça ou criatórios de pescado, há uma exigência de maior empenho na explanação quando estão implicados átomos, a camada de gases que envolve a Terra e a própria ideia de uma estrutura de mundo globular que “flutua” no vazio sideral infinito, um modelo planetário geoesférico orbitando o vácuo periférico de uma estrela.

O histórico de intervenções não-indígenas com intenções explicativas, a respeito da intensificação do efeito estufa natural catalisado pela concentração de gases atmosféricos, de que os Tembés foram alvo, certamente rendeu hipóteses sobre o carbono. Após assistirem a versões sobre mudanças climáticas apresentadas em workshops por especialistas não-indígenas, algumas lideranças explicam o que é carbono para os “parentes” através da ideia de uma “fumaça, uma poluição que a floresta suga, puxa, segura quando as árvores crescem”. Muitos tem dificuldade em entender onde está o carbono nas árvores. “Falaram que é igual bujão de gás: por fora você só vê o

metal, mas por dentro está o gás”, foi uma das traduções que também ficaram depois das várias rodadas pedagógicas de instrução sobre mercado de carbono.

Dentro do panorama de relações dos Tembê com a sociedade envolvente, o carbono é especulado como mais um produto extrativista, ainda não conhecido mas por certo relacionado às árvores, como o cipó, o breu, o açaí, a borracha, o óleo de copaíba: outros extrativismos cobiçados pelos não-indígenas do entorno. Nesse sentido o carbono entra nas explicações dos Tembê no quadro anteriormente traçado das relações com os brancos. Por envolver a assinatura de contratos e implicar em alterações no manejo territorial, o carbono é visto como uma estratégia dos brancos para enganá-los e roubar a área indígena demarcada, ainda que a proposta tembê esteja dentro da legalidade (uma idéia recorrente que ouvi: “Pode ser que daqui a alguns anos o pessoal chega aqui e diz: 'Essa terra é minha: já paguei por ela' e expulse a gente”).

Em diversas negociações envolvendo a assinatura de contratos os Tembê tiveram que lidar com a má-fé dos não-indígenas, com vários casos graves envolvidos com a Funai nos tempos da ditadura militar. A falta de confiança entre os actantes em jogo surge com força quando as únicas pessoas capazes de auferir a quantidade de carbono são os técnicos especializados. Por que seriam os “regatões do carbono” mais justos em suas pesagens do que os regatões tradicionais? Ou seja, os “caubóis” do carbono não são novidade no que diz respeito a suspeição frente a acordos assinados e não cumpridos pelos não-indígenas ou manobras lesivas na pesagem de extrativismos florestais. Não se trata de uma singularidade dos Tembê: na história dos povos ameríndios abundam antecedentes de tratados desrespeitados pelos brancos. Além disso, cabe pontuar que a não-estabilização do actante carbono impacta nos arranjos financeiros para sua comercialização e cálculo. As premissas do REDD, atualmente sendo negociadas, são distintas do mecanismo MDL que primeiramente foi proposto aos Tembê e essa discrepância é interpretada como mais uma prova das ambiguidades das intenções envolvidas na assinatura desse contrato. Não é preciso plantar árvores para “sequestrar o carbono”: basta deixar a floresta em pé impedindo que o carbono

presente nas moléculas orgânicas seja emitido na atmosfera em forma de dióxido de carbono. Essa modificação oferece desafios à compreensão da versão anteriormente elaborada e aumenta significativamente a quantidade de carbono passível de ser comercializada a ponto de alguns Tembés perguntarem em que local da floresta os brancos vão depositar todas as toneladas de carbono que foram divulgadas pela imprensa da região. O uso do termo estadunidense “caubói” é sintomático das dinâmicas geopolíticas ocidentais entre Estados-Nação ricos e Estados-Nação pobres. A articulação política instaurada pelo mercado de carbono tenta direcionar capital das grandes potências industriais do planeta para a conservação florestal, movimentando o interesse de ong’s, instituições estatais a beira da falência por conta de corte de recursos e a curiosidade antropológica.

Segundo uma versão bastante difundida, “o pessoal de fora” estaria interessado em comprar carbono por causa da “quentura” das cidades e fazendas onde não existe a sombra fresca das árvores para proteger do calor. A comparação com a temperatura dos centros urbanos e com as criações de gado do entorno é recorrente e demonstra o avanço invasivo dos não-indígenas. O que a ciência climatológica poderia enquadrar como um efeito microclimático desprezível para auferir a existência do evento macroclimático de aumento das temperaturas médias do planeta, no contexto tembé adquire uma importância vital, já que para eles a territorialidade de toda sua ontologia está implicada mais intensamente com os domínios compreendidos entre os rios Guamá e Gurupi. A atividade madeireira massiva e o uso da terra para o agronegócio, disputam, sob o ponto de vista nativo, o ônus pelas consequências da mudança climática que aflige em maior grau os que estão “de fora”: essa parte oriental da floresta amazônica ainda não sofreu com secas ou enchentes drásticas, como ocorreu em 2005 e 2010 em regiões mais a oeste e norte (e voltou a ocorrer em 2014 e início de 2015 na fronteira da Bolívia com o Acre).

Há diferenças de percepção sobre a gravidade da situação. Os Tembés do Guamá já vivem uma situação de desmatamento extenso. O histórico de florestas dizimadas pelo latifúndio e pelos centros urbanos aparece nas dificuldades para encontrar caça de grande porte. Do lado do Gurupi,

onde ainda existe grande parte da cobertura de mata primária, as mudanças ambientais não foram tão impactantes a ponto de representarem uma ameaça atual. Em compensação, o volume do comércio ilegal de madeira é intenso, tanto do lado paraense quando do lado do estado vizinho, o Maranhão. Ainda que os atritos fundiários não sejam desprezíveis, o problema candente é a presença dos madeireiros, assunto envolto em diversos conflitos internos. Muitos Tembé negociam com as madeireiras ilegais das redondezas, sendo alvo das críticas de velhos, pajés e mulheres, com medo do futuro que estarão legando aos netos e filhos. Talvez, por conta do desmatamento, dizem os mais preocupados, as novas gerações comecem a formular perguntas hoje inexistentes como: “O que é paca?”. Os Tembé escolarizados chegam a fazer menção ao fim dos dinossauros, em comparação com contextos de extinção de espécies, aproximando-se assim de prognósticos científicos da atualidade sobre uma sexta extinção em massa (CEBALLOS et al, 2015). Os indígenas envolvidos nessas transações madeireiras se defendem: em cinco ou seis anos os “paus voltam a engrossar”, a floresta se recupera. Pior mesmo, na visão deles, é fazenda, “que não deixa árvore em pé”.

Cenários computadorizados

Em evento na capital do estado do Pará, Belém, os Tembé foram chamados para uma palestra de esclarecimento sobre o cálculo de carbono via REDD. Em certo momento da palestra o técnico, em frente a uma tabela projetada na parede, explica que a medição para contabilizar quanto será pago pelos serviços ambientais prestados pelos Tembé está baseada numa projeção futura de quanto de floresta é desmatada/cortada segundo as porcentagens obtidas por dados de satélite. Com esses dados será quantificado quanto de carbono será emitido na atmosfera.

O uso de computadores para gerar demonstrações das consequências possíveis das mudanças climáticas é um assunto fartamente abordado na bibliografia da antropologia das ciências (LAHSEN, 2007, 2009). O Brasil está desenvolvendo um modelo computacional próprio: o Modelo Brasileiro do Sistema Climático Global (MBSCG). Segundo reportagem de Alisson (2011) os

modelos climáticos globais utilizados no IPCC consideram o Pantanal e o Cerrado como se fossem savanas africanas e desconsideram os efeitos climáticos ocasionados pelas queimadas, que não são relevantes nos países que elaboraram os modelos numéricos utilizados. Uma curiosa informação: o nome do supercomputador que rodará o novo modelo climático, instalado no Centro de Previsão do Tempo e Estudos Climáticos (CPTEC), em Cachoeira Paulista (SP), é “Tupã”.

A argumentação do técnico na palestra em Belém expõe a seguinte hipótese: se o ritmo do desmatamento continuar constante, em quanto tempo, em média, a floresta desaparecerá? Mais 10 anos? 20 anos?. Assim que termina de formular seu raciocínio, o técnico é interrompido por uma liderança tembé. Sérgio Muxi critica e corrige a previsão madeireira que conduz as hipóteses utilizadas para o cálculo de pagamento pelo carbono⁶². *“Enquanto estivermos por lá, a floresta vai durar, porque a gente vai brigar para que ela fique lá”*, disse Muxi, em vídeo registrado na câmera de Jacinto. Enquanto o método estatístico de previsão exclui de suas variáveis a ação dos indígenas, os Tembés firmam seu espaço de luta e resistência e não aceitam a lógica de apagamento de sua agência que os gráficos apontam.

⁶² “Como a projeção dos especialistas nesse estudo é de que em 40 anos aproximadamente 90% dos atuais estoques florestais devem estar destruídos, pode-se contar anualmente com o pagamento de quase três milhões de toneladas de carbono que deixariam de ser emitidas.” (FLORESTA..., 2012).

Capítulo 2: Cosmos

O irrompimento de discussões versando sobre aspectos cosmográficos também está presente no trabalho de Mondragon (2014, cap.9) que aborda as discussões contemporâneas sobre ambientalismo de um ponto de vista conhecido nos debates internacionais como a “linha de frente” das mudanças climáticas, ou seja, as ilhas melanésias, mais especificamente os habitantes das Ilhas Torres. Esse coletivo melanésio é considerado como um dos primeiros que sofrerão (ou que já estão sofrendo) com as modificações climáticas, principalmente devido ao aumento do nível do mar ocasionado pelo derretimento de geleiras, pois, na visão ocidental, trata-se de um pequeno arquipélago na enorme imensidão das águas do pacífico. Mondragon demonstra que vivendo em uma região de constantes sismos tectônicos, ciclones e variações bruscas devido a fenômenos como o El Niño e La Niña, as Ilhas Torres oferecem um ambiente de grande instabilidade a seus habitantes muito antes das modificações antropogênicas que atualmente estão em discussão em fóruns internacionais. Esses encontros acabam pautando a preocupação com o desaparecimento das ilhas por submersão, direcionando recursos e a atenção científica para auxiliarem os “primeiros refugiados climáticos do mundo”.

A ontologia dos habitantes das Ilhas Torres concebem todas as superfícies secas do planeta como ilhas instáveis (os países continentais são “ilhas grandes”) flutuando sobre um vasto oceano cósmico que não oferece ancoragem de um fundo geológico.

Um destes testemunhos torna-se ilustrativo do descompasso que existe entre a disseminação do conceito de mudança climática e a forma como ele é apropriado por diversas sociedades em distintos contextos; como me contou o chefe tradicional da finada aldeia de Lateu em Tegua. Segundo me relatou este chefe em uma conversa que tivemos em 2008, o aquecimento global está associado – a partir das referências providas pela campanha de difusão nacional sobre mudança climática em Vanuatu – com a contaminação ambiental produzida nas “ilhas” dos países superdesenvolvidos, como Estados Unidos e Austrália. Por razões que não ficaram claras, mas que dava por possivelmente certas, o chefe me explicava que a contaminação

provocava o derretimento do gelo dos oceanos próximos das ilhas do norte – assim concebidas como sítios limítrofes ao gelo que o próprio chefe havia visto em documentários estrangeiros sobre a Antártida – as quais por associação, ficaram perto dos países contaminadores. Posteriormente, a água derretida foi deslizando junto com a contaminação do mar até “o sul” do planeta, inundando os países pobres, como Vanuatu, enquanto deixava limpo os países superdesenvolvidos que a haviam gerado. Em quase nenhuma das explicações surgiu a noção de que a Terra fosse um objeto redondo, flutuando em um espaço indefinido, orbitando ao redor do sol e, portanto, sujeito a marés e níveis de mar internacionalmente compartilhado. Quando perguntei ao chefe de Lateu a respeito de sua ideia sobre a forma do planeta Terra, o desenho que produziu foi de um objeto em forma pêra, com as “ilhas” do primeiro mundo na ponta e os países pobres do “sul” na parte inferior, mais larga, sobre a qual, por estar “embaixo” dos países do norte, caem os desperdícios gerados na parte “alta” do mundo.” (MONDRAGON, 2014, p.388, tradução minha)

Nessa ontologia os fatores de modificação não estão atrelados portanto a causalidades sísmicas ou climáticas, mas dependem de influências de forças espirituais (MONDRAGON, 2014, p.382-4). Longe de ser fruto de ignorância ou superstição, essa concepção ontológica sofisticada e múltipla oferece preceitos pragmáticos muito eficazes contra as intempéries regulares (como no exemplo da armazenagem de certo palmitreiro para enfrentar os grandes períodos de recuperação pós-furacões), deixando os nativos ilhotas em melhores condições, talvez, para enfrentar as urgências de um mundo instável climaticamente. O antropólogo etnografa o exemplo instigante de uma incursão de uma equipe de cientistas, que se deslocaram até as ilhas depois que a notícia de um trecho de terra firme alagou-se. Os pesquisadores concluíram que se tratava de evidente sinal da elevação do nível dos mares. Após algum tempo (Mondragon contou com 40 meses de campo, podendo notar variações de longo prazo) as águas retrocederam no trecho alagado, demonstrando que se tratava de um rebaixamento das camadas geológicas que, após nova movimentação de material magmático, foi elevada para cima da superfície marítima, como estava antes da visita dos

cientistas.

Esta maneira de avaliar as consequências da mudança climática se fundamenta em uma mescla de empirismo local e valores de tipo relacional, físico e moral - inclusive filosófico – no qual estes domínios não estão separados. Por outro lado, tampouco estão nas narrativas científicas daqueles que chegam para “educar” os ilhéus sobre a mudança climática: afinal de contas, através de interpretações muito distintas, ambas as versões - a local e a internacional – admitem que exista uma carga ética derivada do conhecimento de que existem países cujos habitantes afetam outros por suas ações. A diferença destas duas formas de gerar conceitos sobre o clima reside, em todo o caso, na ficção do paradigma naturalista de querer isolar os “fatos” climáticos de suas causas primárias (humanas) em favor de focar em estratégias pontuais de “adaptação” por parte dos ilhéus. Em contraste, a diversidade de interpretações sobre o meio ambiente e a mudança climática que geram os habitantes das Ilhas Torres manifestam formas de entender e construir o conhecimento que não se fundamentam em modelos categóricos do mundo circundante. Assim é que entendia o chefe de Tegua ao conversar comigo, pois as próprias perguntas que me fazia em relação a minha opinião eram dirigidas a complementar e, eventualmente, ir modificando sua própria ideia sobre as ligações entre pessoas, atos e efeitos que davam forma ao efeito climático em questão. (MONDRAGON, 2014, p. 388-9, tradução minha).

Ao final, sob outras condições ontológicas, talvez fosse possível recair nossa atenção “nas particularidades físicas do mundo [melanésio das ilhas Torres]”, que encara todos os continentes do planeta como se fossem ilhas flutuando num mar sem fundo, modificando ligeiramente nosso entendimento cosmográfico com uma ênfase maior nos conhecimentos disciplinares da geologia: todas as placas tectônicas do mundo, uma trama de grandes ilhas que entrechocam-se, estão flutuando sob um oceano infinito e sem fundo de magma. Inclusive isso poderia ser inserido nos modelos de cálculo computacional para cenários climáticos futuros.

Longe de invocar a noção de um planeta redondo com polos gelados, sujeito de maneira uniforme a força da gravidade, a imagem do mundo que o chefe me ofereceu era evidentemente outra. O mais importante nesta

representação não recaía nas particularidades físicas do mundo, isso equivaleria a supor que a sua era uma versão falida da forma “verdadeira” do planeta, e sim que a causa por detrás da mudança climática tinha a ver com fontes exógenas misteriosas, mas especificamente, de ação humana. O degelo, a contaminação atmosférica e o deslocamento marítimo diferenciado entre as ilhas do primeiro e do terceiro mundo constitui uma concatenação de eventos que se originam nos atos de outros. Para poder compreender estes atos e efeitos, deve-se levar em conta a intencionalidade que lhes deu origem. Daí o interesse em me interrogar, assim como outros interlocutores forasteiros, sobre o tema da mudança climática. Não porque somos considerados como mais ou menos sábios e entendidos, e sim porque de alguma maneira podemos contribuir com fragmentos desconhecidos de atos, pessoas e fenômenos que presumidamente estão agora impactando os ilhéus em seu âmbito local. (MONDRAGON, 2014, p.388).

Foi numa troca franca de perguntas que detalhamentos preciosos do cosmos também emergiram, colocando uma outra possibilidade de teorização⁶³ sobre as relações entre noite e dia e sobre a consistência do céu que podem oferecer uma chave reinterpretativa de alto poder de transversalidade polemizadora com os dados comumente manejados na bibliografia tenetehara. Roberto, um circunspecto senhor sem dotes xamânicos de aproximadamente 60 anos, quis saber se na cidade tem Matita Pereira (um pajé, assim ele descreve). Perguntou se na cidade tem governo, quem é que manda na cidade, se é o Lula: “É verdade que as pessoas passam ao lado das outras e nem se cumprimentam, ficam cismadas?”. Roberto também me pediu explicações sobre por que em São Paulo ninguém sabe onde moram os ladrões mostrados *ad nauseam* em programas policiais telejornalísticos por boa parte dos canais de TV de sinal aberto.

Era noite quando conversei com Roberto olhando para o céu. Assuntei se ele não teria uma história dos antigos pra contar que envolvesse estrela. Disse que não, mas que já existia um registro disso feito “por um pessoal de Belém” (mais adiante apresentarei esse material). Cortando silêncio,

⁶³ “Sempre que falar em “teoria”, não estarei supondo a existência de um modelo nativo sistêmico, exaustivo e sem contradição interna que se aplica dedutivamente aos fatos, mas sim de um conjunto de assunções interligadas, que informam e são informadas pela prática social, e que apresentam razoável grau de coerência interna e flexibilidade interpretativa.” (FAUSTO, 2001, p.345-6, nota de rodapé).

ele relata que todo dia, na “boca da noite”, passa um satélite cruzando o céu. Essa acuidade visual para identificar um satélite me impressiona e peço mais detalhes. Cutuco perguntando pra que serve um satélite.

Falam que é pra jogar mensagem em rádio, televisão, fazer mapa da área, tirando foto de cima. Dá pra ver tudinho as invasão. Tem uns motor mais forte que vai até a lua. Americano que inventou. Falam que é pra tirar ouro da lua... pois é: difícil vai ser se o céu derribar. Os antigos diziam que o céu tava amarrado com rama de cará de primeiro. Daí caiu. Só depois Deus colocou onde está. Acho que não tava amarrado não. Foi Deus que colocou, desde o começo. Deus é um pajé que vive no céu. Pra quem mora embaixo da terra, quando olha pra cima, pro nosso chão, vê o céu igual a gente vê o céu de cima. (ROBERTO TEMBÉ (conversa), 2012).

A concepção da área celeste como sendo passível de manipulação tátil (derrubada do céu, “costura” de suas bordas com rama de cará) é um fenômeno comum não só entre as populações tupi⁶⁴. Como se percebe, esse tipo de concepção cosmográfica não impede que o entendimento sobre o funcionamento de satélites também esteja presente. Na conversa sobre as estrelas com Roberto há um princípio estratigráfico condutor da descrição do universo. Contudo, quando perguntados ou mesmo estimulados por gestos de mão e outras mímicas, os Tembê não expressam idéias de verticalização tão facilmente (o que os aproxima dos Wayãpi e dos Tapirapé), preferindo “oposições cosmológicas no eixo horizontal: aldeia/mata, floresta/rios”⁶⁵ ou ainda Dono da mata/ Mãe d’água, Encante/ Não-encantado. Mesmo o estudo de Wagley e Galvão (1961[1949]), que a todo momento tenta alocar as concepções cristãs em qualquer indicação celestial mínima dos Guajajara, ao final deixa a impressão, conforme comentário de Viveiros de Castro (1986a) de que *“a “aldeia dos sobrenaturais” em que vivem, distantes dos homens, os heróis criadores (Maira) e*

⁶⁴ “A concepção de um universo folheado não é exclusiva dos Tupi-Guarani. Outras culturas sul-americanas apresentam mesmo maior complexidade na segmentação vertical do edifício cósmico.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p.202).

⁶⁵ “Quanto aos Tenetehara, a situação se assemelha à dos Tapirapé, e mais ainda à dos Wayãpi, no fato de que os domínios não-terrestres do cosmos recebem elaboração fraca e confusa, em favor de oposições cosmológicas no eixo horizontal: aldeia/mata, floresta/rios.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p.201). Para um maior aprofundamento do cosmos Wayãpi, ver Gallois (1984/1985), principalmente tabela das páginas 185-6.

as almas daqueles que morreram uma “boa morte”[ou seja, que não foi fruto de feitiçaria], não possui localização precisa, e não há nenhuma informação sobre sua situação celeste ou oriental”(p.201).

Dentro da mitologia tenetehara existe o universo do formigueiro habitado por onças, em que os jaguares subterrâneos foram observados por um Tenetehara disfarçado-transmutado de formiga enquanto ocorria a Festa do Mel. Esse mito oferece dados que merecerão atenção mais detalhada. Porém, postular um patamar intra-terreno não é muito condizente com as conversas entre os Tembê. Em outras palavras, o universo Tembê parece se guiar por cisões em plataformas, níveis ou andares, mas além disso também há um processo de composição entre ambientes horizontalizados, entre dimensões qualitativas distintas⁶⁶. Nesse sentido a ontologia tembê pode complexificar as descrições cosmográficas verticalizantes. Creio que *“na verdade, é a representação do universo como sendo composto de camadas superpostas – mesmo que encontre apoio em modos de falar Araweté [e de outros coletivos]– que se mostra inadequada para uma descrição da cosmologia.”*(VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p.187-8).

Proponho iniciar um experimento conceitual com a arquitetura cósmica tembê de maneira a desenhá-la multicupuliforme, de centramento aldeão, e contando com um dinamismo de movimentações fluídicas (a noite e o dia), que implicam na circulação de diferentes seres (noturnos e diurnos). A fauno-fluidificação do céu e da noite servirá como descritor ao invés de evocarmos pontos cardeais georreferenciáveis (norte, sul, leste, oeste) e conceitos celestes extraídos do formato ocidental de universo geodésico (“geocêntrico”). Chegaremos nessa concepção a partir da bibliografia etnológica tupi e dos estudos de astronomias indígenas, do corpus mítico tenetehara, dos rituais e dos artefatos. O principal ganho da incorporação do léxico domográfico, no que diz respeito a discussão cosmográfica, é a substituição quanto a localização (leste, oeste) ou estratificação, para uma ênfase na ideia de “cuias” enquanto um composto elementar do cosmos, que apresenta uma face dupla conectando intradorsalidade e extradorsalidade. O léxico utilizado foi

⁶⁶ Para mais exemplos de modelagens cosmográficas ver o levantamento de Gonçalves (2001a, p. 138-9).

extraído de diversas disciplinas, modulando entre a arquitetura (“fórnice”, “zimbório”), a geologia (“anticlinal”), a reologia (que estuda a consistência e velocidade dos fluídos tais como magma vulcânico e lahar: avalanche de lama com materiais piroclásticos) e a ecologia (“fauna”).

Utilizarei aqui uma distinção sutil entre cosmogonia/cosmogenia (como o universo veio a ser) e cosmografia/cartografia (como o universo está estruturado), inspirado no artigo de Wright (1996) sobre os Baniwa, com ligeira adaptação: a dualidade ali é entre cosmogonia e cosmologia (esse último termo com conotações cosmográficas, como demonstrado pelo desenho dos patamares do universo)⁶⁷. Considero no presente trabalho o termo cosmologia como sendo mais abrangente, utilizando-o como uma junção da cosmogonia/cosmogenia e da cosmografia/cartografia.

Cosmografias etnográficas tupi e asterismos ameríndios⁶⁸

A arquitetura do universo tupi-guarani é descrita em grande parte da bibliografia antropológica fazendo uso de palavras que denotam verticalização espacial (nível, patamar, plataforma), ainda que os valores que recaem sobre cada uma das camadas dentro dessa “concepção folheada” não estejam estabelecidos de antemão⁶⁹. A existência simultânea e invertida dos períodos noturnos e diurno, conforme a perspectiva passa de um dos “níveis” para outro, é também amplamente encontrada.

Para os Araweté, *“nossa terra é concebida como um disco, que se eleva progressivamente em suas bordas até ser interceptado pelo céu, que por sua vez é uma abóbada que mergulha, a modo de redoma, até a terra”*(VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p.186). Esse tipo de descrição não evita que certa “inconsistência tópica” se revele no discurso sobre o universo Araweté, pois, de forma algo contraditória, há somente um sol para todos os patamares (2 celestes, a plataforma

⁶⁷ Em reflexão escrita a seis mãos (WRIGHT, KAPFHAMMER, WIJK, 2012), o termo utilizado é “cosmografia”, com ênfase mais ampliada englobando múltiplos aspectos.

⁶⁸ “Adotamos, de acordo com as pesquisas em astronomia cultural, a denominação asterismo, e não constelação, para nos referirmos a padrões identificados no céu por diferentes agrupamentos indígenas, por ser mais abrangente que constelação. Assim, por exemplo, as constelações convencionadas pela IAU [International Astronomical Union] são asterismos, mas estes podem caracterizar também o fundo escuro, estrelas, fenômenos que não estrelas, corpos mistos, manchas claras ou escuras observadas no céu noturno. Usaremos o termo constelação apenas para aquelas definidas pela IAU ou quando provier de uma citação, originalmente assim denominada. Em todos os outros casos, usaremos o termo mais apropriado de asterismo.” (LIMA et al, 2014).

⁶⁹ “A concepção “folheada” do cosmos é comum entre os Tupi-Guarani, mas seu valor global ou os valores específicos de cada camada são variáveis.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p.197).

terrestre e uma subterrânea) e concomitantemente também está presente a inversão simultânea entre dia e noite em “níveis” diferentes.

Seguindo a simetria de inversão dos pares dia/noite, ou escuro/iluminado, as características mais qualitativas dos “patamares” vão se transformando de um andar a outro, o que é pedra para uns, para outros é o chão comum, o barro moldável ou o solo que se roça sozinho. Para os Araweté, os morrotes de pedra que pontuam o território são fragmentos do céu que se ergueu já que tudo no céu é feito de pedra, imperecível e perfeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, 1992). Para os Kaapor, segundo Darcy Ribeiro, o elemento pétreo também é vestígio do que ocorreu no plano dos heróis míticos: *“Desde que o filho de Maíra subiu ao céu para ficar com seu irmão, ele está sempre lutando contra o pai: todas estas pedras que se vêem aí pelos rios, pelos outeiros, quebradas, achatadas, foram casas de Maíra que Maíra-mimi destruiu”* (RIBEIRO, 1974, p.21).

A descrição do universo Kaapor, quase idêntica aos Araweté, também pode servir para uma aproximação dos Tembé, já que ambos os coletivos compartilham de uma cosmologia conectada parcialmente. Dessa vez cito a versão cosmográfica elaborada por Laraia.

A ideia de uma superfície plana tendo o firmamento como uma cúpula, é como podemos definir a concepção Kaapor, que acreditam existir um ponto, o “iwi-pitá” (onde a terra acaba) que coincide com o “iwá-pitá” (onde o céu acaba). “Iwi-yre” é o mundo subterrâneo, por onde o sol caminha depois de atingir o poente para novamente alcançar o nascente. Ao contrário do que creem os Tapirapé⁷⁰, “iwi-yre” não é o primeiro habitat dos homens e sim um local tenebroso onde vivem os Aé [espíritos dos mortos]. De certa forma “iwi-yre” é o inverso de “iwi”, porque em seu interior os Aé que na terra tem a forma de onça, assumem as características humanas. (LARAIA, 1986, p.245-246).

Os modos de falar Tembé apontam para um tipo de cosmos em que um dos grandes

⁷⁰ “Para os Tapirapé, os homens vivem sobre uma superfície plana “ywy”(terra) tendo em uma de suas extremidades um grande morro, cheio de fogo, onde vive Topy, o trovão. Acima deste nível está o céu visível “yvanga”, considerado como uma peneira através da qual as almas passam para atingir o “paankuayma”, o céu superior, onde vivem os ancestrais dos Tapirapé. Debaixo da terra, existe um nível inferior, o “chane ywy” (nossa terra), assim chamado porque os Tapirapé acreditam que são originários desse outro mundo, em tudo semelhante ao seu, ‘com exceção de o sol nascer ao se por em Tampiitawa e vice versa’.” (LARAIA, 1986, p.245, o último aspeamento é de Baldus, 1970:357).

delineadores da arquitetura cosmográfica é a movimentação em arco do sol. Para os Tembê “*ywy-hai kaparer = o fim do mundo (assim designam os Tembê os dois pontos leste e oeste do horizonte, nos quais supõe-se estarem os lugares da saída e do pôr do sol)*” (BOUDIN, 1978, p.86). Os pontos no horizonte tocados pela passagem meridiana do asterismo solar demarcam a disposição em formato de fórnice do cosmos tembê. A eclíptica solar é conhecida como *Kwarahy Kami*, caminho do sol (BARROS, 2010).

Indagando onde ficava a aldeia na qual morávamos, meu informante [um Tembê] respondeu-me sem delongas: *zane ywy-mite-pe za-iko* (moramos no centro – superficial- da terra). Estranhando tamanho etnocentrismo geográfico, e a meu pedido de explicação, o índio, ao qual tinha feito esta pergunta, disse-me: o sol não costuma passar todo dia bem em cima da aldeia? (BOUDIN, 1963, p.75).

A movimentação noturna da via láctea pelo zimbório celeste é concebida pelos Tembê em referência a movimentação da anta, daí o nome desse asterismo “caminho da anta” (AFONSO et al, 1999; CORREIA et al, 2000), num procedimento de aproximação entre as manchas claras do céu com os rastros do animal, como é recorrente em outras astronomias indígenas. Os Kobewa chamam a via láctea de “caminho da rã”, fazendo uma comparação da luminescência celeste com um espesso grupo de pequenas rãs, quando estas emigram em massa do seu local de nascimento para procurar um outro lar (cf. FAULHABER, 2012).

Trabalhos recentes da área de estudos de astronomias indígenas, também chamada de Astronomia Cultural, Astroantropologia ou ainda Etnoastronomia (LIMA et al, 2014) produziram interessantes reflexões sobre algumas das concepções celestes ameríndias. Era a produção desse material que Roberto fez referência, pois em 2010 o livro “O céu dos Tembê” (AFONSO et al, 1999; CORREIA et al, 2000) chegou a ganhar o primeiro lugar na categoria de melhor material didático no prêmio Jabuti.

Nas discussões sobre astronomias indígenas há um debate acerca da ideia proposta por Aveni (1981 cf. LIMA et al, 2014) sobre diferenciações entre as concepções celestes das culturas

tropicais em comparação com as culturas de zonas temperadas⁷¹. Enquanto em regiões de maior latitude as coordenadas de referência mais importantes são pontos fixos no céu (como a estrela polar) ao redor dos quais outros asterismos são correlacionados, nas culturas tropicais o sistema de referência está atrelado ao zênite e ao nadir como focos de importância, constituindo o horizonte como círculo de referência fundamental. Nessa concepção tropical, corpos celestes movem-se em faixas retas, menos do que em volta de uma pontualidade celeste fixa. A orientação observacional considera o movimento dos corpos celestes em relação com a própria localidade fixa do observador menos do que a fixação de um pólo-guia estelar, o que produz metáforas descritivas para a ordem e a desordem cósmicas baseadas mais em princípios de movimento, de transição e de reversibilidade do que em metáforas de equilíbrio estático, constituindo uma “cosmologia circulatória” quase como se, no equador, tempo e espaço conspirassem para dar ao observador a impressão de estar estacionado no centro do *Axis Mundi*, ao redor do qual o universo circula (ISBELL, 1982).

Essas reflexões propõem um aporte generalizante e dual que pode ser delineado de forma particularizada etnograficamente, caso a caso, evitando que transportemos para o plano sidéreo uma causalidade unívoca que postula a cosmologia como adaptações ao meio ambiente, equívoco que por vezes também ronda as discussões sobre interações entre ecossistemas e ontologias (DESCOLA, 1997, p.250). No trabalho de Faulhaber (2004, 2012), que aborda as concepções astronômicas ticuna, os asterismos são concebidos na qualidade de fauna, o comportamento celeste apreciado tal qual os comportamentos dos animais em tempos mitológicos, como no exemplo da briga da onça e do jabuti no céu, em que as duas constelações ao final das escaramuças percorrem uma localização celeste que as inverte de posição, como se fosse um rolamento de inimigos trocando golpes. Segundo relatam os Ticuna, esta briga foi o desfecho da violação incestuosa, entre Lua e sua irmã, seguida do assassinato desta, a mulher grávida. Os parentes da vítima então mataram a fera associada ao clã Onça, para impedir o eclipse lunar (FAULHABER, 2012). No

⁷¹ “O debate continuou pela década de 1980 e causa polêmicas até hoje. Mas, na opinião de Magana (2005), há atualmente aceitação generalizada de que a astronomia tropical nativa parece realmente diferente da desenvolvida por culturas de zonas temperadas.” (LIMA et al, 2014). Para um exemplo de astronomia tropical ver Friel (s.d).

primeiro momento, que indica o início da estiagem, a onça encontra-se por cima do tamanduá. No segundo, que coincide com o fim da estiagem, o tamanduá fica por cima da onça. De um ponto de vista simbólico e moral, isso significa que a inteligência pode vencer a força muscular (LIMA et al, 2014).

Os desenhos dos asterismos ocidentais são feitos pela união de estrelas (constelações). Já os ameríndios constituem seus asterismos pela união de estrelas e também pelas manchas claras e escuras da Via Láctea⁷². Esse procedimento aparece nos marcos celestes ocidentais (vide o caso do “saco de carvão”, classificado como uma nebulosa), mas nunca com o status de constelação. No mundo ameríndio há asterismos totalmente formadas com manchas sidéreas claras ou escuras, sem desenhar no céu por via de pontilhismo estelar, mas ressaltando a distância não iluminada entre-astros como um estofo interligante, sendo por isso também chamadas de “constelações escuras”.

A amplitude dos limites dessa sidéreo-fauna é centrada em cada aldeia, corroborando a autonomia enorme que cada local de habitação coletiva possui. A partir desse pivô-aldeia o alcance da abóbada é estipulado levando em conta as ações e os deslocamentos dos Tembê, que podem ampliar ou restringir o volume da abertura hemisférica anticlinal conforme a transumância empenhada. O mesmo é válido para todos os entes desse multiverso que também se agrupam em aldeias, tais como peixes, antas, macacos e borboletas.

Em suas notas de campo, Wagley (1942) afirma que um líder Tenetehara definia os limites do território de sua aldeia por um cálculo de imaginação que os projetava até os confins onde o sol se punha. Já outro, mais modestamente, apontava como território da aldeia a área que era realmente explorada pelos seus membros. (WAGLEY[diário de campo] cf. GOMES, 2002 [1977] p.512).

As aldeias tembê não possuem uma organização espacial circular, como é o caso das aldeias Jê, e não é incomum encontrar “ruas”, como é dito das moradias alinhadas, ainda que nas aldeias maiores o campo de futebol e a ramada (casa cerimonial onde as atividades coletivas de reuniões e

⁷² Para o caso Kuikuro ver Franchetto e Campos (1987, p.263).

ritos acontecem) tenha uma leve centralidade conforme a disposição das casas. São aldeias que ficam próximas aos grandes rios, contando com praias de remanso em barrancos para que as embarcações aportem na temporada seca e alguma distância das margens para evitar as cheias na época das chuvas. Em suma, as etnografias de Wagley e Galvão (1961[1949]) e Valadão (1984) ainda mantem vigor descritivo para Guajajara e Tembé, respectivamente.

O consenso bibliográfico mais estabelecido frente ao tópico das relações de parentesco é a uxorilocalidade e a família extensa como pressuposto. Os compromissos assumidos após o casamento estipulam um tempo de moradia matrilocal. A proximidade da família da noiva obriga o genro a colaborar com o sogro em serviços diversos e principalmente no trabalho dos roçados, sendo também essa pressão exercida pelos pais a principal fonte de separações devido a avaliação constante da capacidade de trabalho do genro (VALADÃO, 1985, p.185). A fórmula básica de embrião de uma nova aldeia constitui-se de um chefe de família extensa com muitas mulheres casáveis a oferecer a aliados potenciais.

Os dados sobre o sistema de parentesco Tenetehara padecem de uma atualização frente aos debates das últimas décadas feitos a respeito do dravidianato concêntrico amazônico e as confluências e distanciamentos entre o tipo sêneca-iroquês de Morgan e os sistemas de parentesco tamil de povos falantes de línguas dravidianas (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, 1996b, 2002a, 2007a; [para uma ótima retomada do histórico desse “pequeno mas espinhoso problema do parentesco” ver] SILVA, 2012). Na pioneira caracterização do parentesco guajajara, que compõe juntamente com os dados Tapirapé e Kaiowá a primeira sistematização de fôlego na bibliografia tupinológica, é utilizado o conceito de “sistema do tipo Dakota” (WAGLEY, GALVÃO, 1946) coadunando com o uso costumeiro nos debates conceituais da época para designar um tipo de fusão bifurcada⁷³, entretanto, com modelagem distinta a partir da geração de ego. Laraia (1986, p.93-112), que produziu diversas obras sobre as modelagens de sistemas de relações tupi (LARAIA, 1971;

⁷³ “Travou-se um acalorado debate acerca do estatuto de um suposto “sistema tupi” de parentesco, classificado inicialmente por Wagley e Galvão (1946) entre os de fusão bifurcada, uma variante sul-americana do tipo então chamado dakota.” (POZ, 2003).

1987) aborda o caso Tenetehara mais extensamente a partir dos dados de Wagley e Galvão (1946) reafirmando a fusão bifurcada na geração ascendente e classificando como um caso de tipo havaiano a geração de ego, segundo classificação de Murdock feita em 1949. Os Kaapor, ainda segundo Laraia, são colocados como exemplo do tipo sudanês (na geração de ego) pelo mesmo sistema de classificação de Murdock, hoje mais conhecido, segundo Baleé (2014), pelos termos “bifurcação colateral”. Gomes (2002[1977], p.65-8) também aponta o sistema de parentesco guajajara como uma variante de dupla modelagem, visto a “incongruência” das terminologias entre gerações, pois no nível de ego o sistema de terminologia é havaiana enquanto que no nível da primeira geração ascendente o sistema terminológico é do tipo “bifurca e mescla”: tradução do autor para “*bifurcate merging*”, mais comumente vertido para o português como “fusão bifurcada” (BALÉE, 2014), conceito proposto em 1928 por Lowie que, conforme avalia Márcio Silva (2012), “amalgama” a distinção dravidiano e iroquês. Para explicar essa “incongruência” no sistema de parentesco tenetehara, caracterizada como “bifurcação geracional” (BALÉE, 2014) conforme terminologia atual, Gomes (2002[1977]) teoriza que “há cerca de 150 anos” os Guajajara tinham um sistema único que favorecia o casamento entre primos cruzados tal como postulado pela fusão bifurcada. A mudança no sistema se deve, segundo o autor, ao estabelecimento de proibições ou dificuldades para casamentos entre pessoas próximas. Valadão no verbete “Tembé” do site do ISA levanta a hipótese que devido ao impulso demandado pelos deslocamentos da coleta de copaíba, exigiu-se dos jovens que buscassem parceiros onde não existia parentesco próximo, numa estratégia

de dispersão do povoamento e autonomização de suas aldeias.

As transformações na modelagem do parentesco kaapor pode servir para incrementar as hipóteses sobre as modificações entre os Tembé. Em recente publicação homenageando a obra de Charles Wagley e utilizando os trabalhos do antropólogo sobre os Tenetehara e os Tapirapé, Balée (2014) faz uma retomada do histórico conceitual dos termos de parentesco utilizados para descrever esses grupos tupi e compara com a série histórica dos dados Kaapor. Esse procedimento de atualização corrobora a pertinência para a antropologia contemporânea da reflexão de Wagley, de Shapiro (cf, LARAIA, 1986, p.111) e de Laraia (1986) sobre a correspondência entre contato, depopulação e mudanças na estrutura terminológica. Balée (2014) avalia que a modificação do dravidiano kaapor (que vigorou nas décadas de 1950 a 1980) para o modelo de bifurcação colateral (registrado em 2009) ainda merece maiores investigações devido a recuperação populacional e as mudanças organizacionais nos layouts das aldeias e outras localidades devido à ameaças externas às suas terras, o que por vezes obriga a formação de aldeias maiores⁷⁴.

Os dados mais específicos sobre os Tembé expostos por Valadão (1985) apontam para descendência do tipo bilateral, com regra de casamento preferencial entre primos cruzados de 2o. grau (“parentes distantes”: *moetehara*). Uma discussão mais aprofundada sobre esses aspectos tomando como ponto de partida os termos de parentesco tembé excedem os objetivos do presente trabalho. Não existe nenhuma impossibilidade a priori para que isso seja realizado, principalmente com as novas perspectivas abertas pelo aparato computacional (POZZOBON, 2011; KLEIN, RENESSE, 2011). Possíveis argumentos contrários evocando motivos aculturativos só repetem de modo anacrônico as críticas de McLennan feitas em 1876 contra o próprio fundador dos estudos de parentesco, Morgan, que utilizava dados gerados em trabalho de campo realizados contemporaneamente em suas pesquisas⁷⁵. Além disso a incorporação de não-indígenas via

⁷⁴ “A desistência de termos de fusão para irmãos de mesmo sexo [na geração ascendente a ego] é talvez um passo conceitual em direção ao isolamento da família nuclear, ou qualquer unidade de relacionalidade atomizada, ao menos terminologicamente. Isso é associado com o “declínio da família extensa matrilocal”, como um resultado de depopulação e políticas demográficas autóctones que já estavam insensíveis” (BALÉE, 2014, p.650, tradução minha).

⁷⁵ Vide nota 10 do artigo já citado de Márcio Silva (2012).

casamento foi fundamental para a continuidade do parentesco do grupo⁷⁶.

O rio que conduz a canoa de Sol e Lua

No terceiro volume das Mitológicas, a astronomia fornece parte dos códigos para que Lévi-Strauss (2006) realize, dentro de sua extensa análise dos mitos ameríndios, a passagem do corpus mitológico da América do Sul para o corpus mitológico da América do Norte. O mito Tembê da “Cabeça que rola”(p.82) coletado por Nimuendaju fornece importante nexo de ligação para o entendimento dessa passagem. Ao estabelecer essa ponte Norte-Sul, principalmente atento às inversões e transformações míticas concernentes a constelações sazonais (Órion, Plêiades), Lévi-Strauss também aponta para uma cisão entre povos de latitudes elevadas, em que a figura do equinócio é relevante, e povos do equador, que possuem a mesma duração entre dia e noite constantemente (p.156). Esse ponto é importante pois há uma correlação entre a boa distância astronômica periódica entre dia e noite e a boa distância sociológica na busca por casamentos.

Os mitos colocam a oposição entre casamento próximo e casamento distante em correlação com uma oposição astronômica, entre luz e escuridão, termos que podem ser concebidos em estado puro – o dia absoluto em oposição a noite absoluta – ou em estado misturado – com a claridade do dia temperada pelo arco-íris ou pelo velamento do sol no inverno, e a escuridão da noite pela lua e pela Via Láctea, de que os cometas e as estrelas cadentes são equivalentes erráticos. (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.138)

Explica-se assim o porquê de grande parte dos mitos ameríndios relacionarem o surgimento dos astros celestes com o cometimento do incesto. Nos Tembê também ocorre tal evento mítico (AFONSO et al, 1999, p.29; CORREA et al, 2000), em que um homem flagrado em relação incestuosa com uma irmã ou uma tia no escuro da noite (o que não permite o reconhecimento do amante noturno), acaba sendo descoberto por uma artimanha: durante o intercurso seu rosto fica

⁷⁶ “O ideal para os pais é procurar casamentos para suas filhas dentro da própria aldeia, para garantir a permanência do novo casal dentro do grupo, mas a depopulação reduziu em muito essas chances pois diminuiu significativamente o número de alternativas formalmente aceitas segundo as regras de parentesco do grupo. Nesse sentido, Valadão acredita que para os Tembê, num determinado momento, a incorporação de indivíduos civilizados foi necessária para a sobrevivência do grupo enquanto tal. Atualmente, verifica-se uma tendência de evitar casamentos com “cristãos” e incentivar casamentos com os Kaapor da aldeia de Xapomirá: nos últimos anos três moças Tembê já foram dadas aos Kaapor.” (VALADÃO, 1985, p.185).

manchado de jenipapo pelas mãos de sua parente. No dia seguinte, descoberta a identidade do incestuoso, ele se afasta da aldeia, se tornando a Lua. As manchas na superfície lunar são resultado desse flagrante tornado possível pela ação da tintura preta do jenipapo.

Em sua busca por um cônjuge, um humano pode ir perto demais ou longe demais. E o retorno periódico de determinados corpos celestes, anual, mensal ou diário, permite representar os valores flutuantes da endogamia e da exogamia por um modelo apropriado. O abuso da aliança se opõe a sua rejeição, assim como as constelações sazonais se opõem à lua, cujas fases são mensais; enquanto sua presença ou ausência, alternando com as do sol, reflete a forma mais curta de periodicidade (“incestuosa”, nesse sentido) que se pode observar: entre o dia e a noite.(LÉVI-STRAUSS, 2006, p.98)

O modo de vida fluvial recebe destaque para a construção da argumentação. É através do ciclo mítico da Lua e do Sol viajando em uma canoa que a boa distância entre os astros fornece as bases para pensar a boa distância entre as periodicidades e os casamentos. Lévi-Strauss está atento para os detalhes etnográficos que registram o costume de entalhar as figuras do Sol e da Lua nas pirogas ameríndias. A canoa aparece enquanto um operador mitológico da boa distância entre o Sol e a Lua (p. 172-3). Entretanto, para a reflexão sobre a cosmografia Tembé, quero destacar como uma espécie de operador mitológico (complementar à canoa) a figura do rio. Para povos ribeirinhos, segundo Lévi-Strauss, atua uma conexão entre a desigualdade de velocidade de deslocamento conforme os sentidos de navegação (montante ou jusante) e a navegação de duração equânime do deslocamento entre Sol e Lua. O pensamento mítico aciona então a figura de um rio de dupla mão, um paradoxo empírico.

Considerados de um ponto de vista mais geral, os mitos que acabamos de discutir esforçam-se por resolver uma contradição de um modo de vida fluvial, provavelmente sentida de modo especial por populações instaladas nas vizinhanças do equador. Na ordem temporal, a noite alterna exatamente com o dia, já que os dois períodos tem a mesma duração nessa parte do mundo.(...) Na ordem espacial, em compensação, é o estado de mediação que diz respeito a uma visão teórica: para que a ida fosse igual à volta quando se

viaja de canoa, teria sido preciso que os rios tivessem mão dupla. Mas a realidade empírica não mostra nada parecido. De fato, leva-se um dia inteiro, quando não vários, para subir um trecho de rio que algumas horas bastariam para descer, embora a distância seja a mesma. Isso é inda mais verdadeiro quando os rios são cortados por saltos e corredeiras, cuja corrente imprime uma velocidade prodigiosa à canoa que se dirige a jusante, mas obriga a longos transportes por terra quando o destino se encontra a montante. Nos mitos em que um dos dióscuros tenta fazer com que os rios corram nos dois sentidos, o outro destrói seus esforços criando corredeiras e cachoeiras, principais causas da desigualdade dos trajetos. (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.153)

A temporalidade, concebida enquanto um fluxo fluvial, age conforme o modo de navegação empregado. Como é possível vislumbrar em M104, um mito de origem amazônica não identificada (p.161), quando um marido efetua uma perseguição a nado (o contrário de uma viagem de canoa) até alcançar sua esposa em fuga, ocorre um processo de envelhecimento acelerado de ambos (encanecendo o cabelo da mulher e ocasionando calvície no homem). Mergulhar, ficando envolto nas águas do rio, surte um efeito de intensificação do amadurecimento, uma aceleração da periodicidade. Esse envelhecimento abrupto pode ser controlado pelo uso da canoa.

Outro fator relevante para a discussão da cosmografia Tembé é a importância da boa duração noturna para o enlace amoroso. Os casais podem se sentir a vontade para liberar suas forças de fecundidade desde que a escuridão da noite tenha a medida certa, ou seja, não seja perpétua ou pequena demais.

Considerado no eixo espacial, o sol ilustra a conjunção entre o céu e a terra de que resultam a seca, a esterilidade e a conflagração, ou seja, o mundo queimado. Porém, no eixo temporal, ele evoca uma pureza e um ascetismo que se traduzem na disjunção dos sexos, pois que a claridade contínua, dizem os mitos, exclui as relações amorosas. Simetricamente, a lua, ausente ou presente, varre um campo semântico de que a disjunção do céu e da terra ocupa uma metade, com a longuíssima noite geradora de inimizade, canibalismo e corrupção, mas cuja outra metade é ocupada pela conjunção

dos sexos, pois a noite deve ser suficientemente longa para permitir os enlances amorosos, fontes de fecundidade.(LÉVI-STRAUSS, 2006, p.174)

O último aspecto importante que elenco da reflexão de Lévi-Strauss recai sobre o estatuto da luminescência dos fenômenos celestes. A mitologia ameríndia considera tanto a lua quanto o sol enquanto eventos luminosos, diferenciando-os pela capacidade térmica de aquecimento. “*Com efeito, a lua e o sol possuem, ambos, a capacidade de iluminar, mas só ele [o sol] é também capaz de aquecer. Daí a inclusão do sol, que nos parece estranha, numa categoria mais vasta de luminares, dos quais ele ilustra um caso particular*” (LÉVI-STRAUSS, 2006, p.128). Tanto a noite quanto o dia são desdobrados em dois: o dia e o dia temperado por nuvens ou arco-íris (entendido como uma manifestação lunar diurna); a noite e a noite temperada pelo plenilúnio e pelas estrelas.

Se o dia e a noite, a conjunção e a disjunção, se encontrassem aproximados demais, assistiríamos ao incesto entre o sol e a lua, aos eclipses, à subversão da periodicidade cotidiana, fenômenos que correspondem, no plano geográfico, à perda da oposição entre o próximo e o distante. Inversamente, se o dia e a noite, a conjunção e a disjunção, se encontrassem afastados demais, o resultado seria o dia perpétuo ou absoluto ou a noite perpétua ou absoluta e, em ambos os casos, um divórcio entre a luz e a escuridão, ou o desaparecimento de seu mútuo temperamento pela claridade lunar e estelar durante a noite e pela sombra das nuvens e as nuances do arco-íris durante o dia, segundo a perspectiva noturna ou diurna, diacrônica ou sincrônica que convém aos mitos adotar. Finalmente, no plano geográfico, constataríamos a perda, não mais da oposição, mas da mediação entre as categorias próximo e distante.(LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 171)⁷⁷

Destaco esse ponto pois o desenrolar da reflexão sobre o xamanismo também abordará principalmente a escuridão da noite. A aproximação entre a noite e o dia no que diz respeito a luminescência transpõe para a noturnidade os mesmo efeitos lampejantes e brilhantes da “floresta

⁷⁷ Nesse sentido cabe frisar a companhia estelar de que goza a lua estando em contraste com a solidão heliaca, o que confere certa primazia selenita no pensamento mítico. “*Esse pequeno conto [Cheyenne, sobre o sol e a lua] retoma plenamente especulações sul-americanas a respeito da primazia lógica reconhecida à lua sobre o sol, de um lado devido ao isolamento do sol no céu, ao passo que a lua goza da companhia de inumeráveis estrelas, e, do outro, devido ao melhor rendimento, por assim dizer, da oposição entre a luz e a noite, comparada àquela entre a luz e o dia – a lua também possui um aspecto diurno, já que ilumina; o sol, em compensação, nada tem de noturno.*”(LÉVI-STRAUSS, 2006, p.250)

de cristal” dos xamãs Yanomami. *“Não se trata, no caso amazônico, de uma concepção da luz como distribuindo relações de visibilidade-cognoscibilidade em um espaço extensivo, mas da luz como intensidade pura, coração intensivo da realidade que estabelece a distância inextensa entre os seres – sua maior ou menor capacidade mútua de devir”*(VIVEIROS DE CASTRO, 2006b, p.332). A proximidade entre a luminescência do dia e da noite, contrastando com o afastamento térmico-tátil desses eventos, permite vislumbrarmos tanto o dia quanto a noite no universo ameríndio como acontecimentos reológicos (que remetem a fluxos distintos) e não ópticos (tal qual postulam os modernos com o dualismo claro/escuro: raios/ ausência de raios).

Cosmografias dos gêmeos míticos

O corpus mítico tenetehara não é uma coletânea fixa: a todo momento essas artes verbais estão sendo criadas e recriadas dependendo das condições e dos problemas enfrentados (GALLOIS, 1994), apresentando um dinamismo necessário para enfrentar os perigos colocados pelos eventos à sua estruturação. Nesse sentido, os mitos podem ser enfeixados de diversas maneiras, tanto por antropólogos como pelos narradores, fornecendo bases para ordenamentos múltiplos a depender das interações da pesquisa, sem uma hierarquização unívoca definindo um mito como mais relevante do que outros. O mesmo se aplica aos ritos.

A mitologia também geralmente é descrita dando destaque à epopéia dos gêmeos míticos. Nimuendaju foi o primeiro a registrar o mito de Maíra-ira e Mikura-Ira na coletânea que publicou em 1915 e desde então se tornou hegemônico conceber essa narrativa como a mais representativa da cosmogonia desse coletivo (GOMES, 2002[1977]; ZANNONI, 2002; NEVES, CARDOSO, 2015)⁷⁸. Contudo, na coletânea de mitos inventariada por Wagley e Galvão (1961[1949]), os autores enfatizaram o mito da descoberta do sexo tratando-o tal como se fosse um mito da criação do mundo. Talvez tenham tomado esse viés devido a essa narrativa apresentar-se mais propícia a demonstração de aculturação, dada a proximidade desse mito indígena na versão guajajara que eles coletaram e a cosmogonia da cristandade. A epopeia dos gêmeos aparece quase ao final da coletânea

⁷⁸ Para uma reflexão sobre a figura dos gêmeos míticos e o dualismo no pensamento ameríndio, ver Sztutman (2013a).

de Wagley e Galvão, sem nenhum destaque.

Na versão do antropólogo teuto-brasileiro⁷⁹, a epopeia dos gêmeos também amalgama em seus eixos narrativos mitos que foram registrados como narrativas independentes em outros trabalhos da bibliografia tenetehara. Por exemplo, embutido como um mitema no início da epopéia está o mito de criação da mandioca, classificado dessa maneira segundo Wagley e Galvão (1961[1949]). As notas do texto original em alemão de Nimuendaju foram em grande parte editadas na versão em português. Nelas o antropólogo também registra variações sobre as versões apresentadas. Em uma das notas a ponte feita de flechas se torna, na versão de outro narrador, uma ponte feita com tronco derrubado. Outro registro enfatiza que Maíra engravida sua mulher em episódio semelhante ao mito do incesto cometido pela lua e acaba lambuzado de jenipapo. Nimuendajú também revela nessas notas que por vezes era chamado de “Maíra Errante”.⁸⁰

Além disso há controvérsias entre narradores a respeito de versões distintas que podem ser apreendidas ao longo do tempo da produção antropológica. Na versão de Nimuendaju vemos a transformação de uma árvore em mulher, a futura mãe dos gêmeos míticos.

Uma vez estava ele [Maíra] na floresta junto a uma árvore de *pitywí* e ao observar seu belo tronco ereto, apoiou-se nele e disse: “Quero que este tronco de transforme em uma mulher, para que possa ser minha companheira”. Atrás dele, os galhos da árvore se transformaram em uma cabana e o tronco em uma moça que Maíra convidou para entrar. Por muito tempo ele viveu com ela e depois novamente partiu. (NIMUENDAJU, 1951[1915], p.175)

⁷⁹ Em matéria para a revista do IPHAN, Eduardo Viveiros de Castro (1986b) menciona a existência de 24 mitos tembé no arquivo Nimuendaju do Museu Nacional, mais da metade deles inédito, visto que no total foram publicados somente 10 mitos desse corpus em alemão. Em português 2 mitos foram publicados em livros de Baldus (1937; 1946) e os 8 restantes receberam publicação somente em 1951. Esse material inédito estará disponível pelas mãos da pesquisadora Elena Monteiro Welper, que realizou mestrado sobre esses arquivos (WELPER, 2002). Sabendo de meu interesse, ela gentilmente me ofereceu um índice do material. São 23 “lendas”, termo utilizado por Nimuendaju. Grande parte deles são variantes do material já publicado. Alguns mitos foram compilados em conjunto, por isso a contabilidade difere da reportagem supramencionada: Maíra e os gêmeos/ Maíra e os homens, A mulher de Maíra, Os gêmeos e as onças, A vingança dos gêmeos, O roubo do anzol, O encontro com o Paí, O arco de Azán, A tapagem de Azán, O Asan dos cabelos compridos, O banho de Azán, O Azán de pernas compridas, Nairaira desafia o pai, A partida dos gêmeos, Maíra e os Kararuwara, O incêndio mundial, O roubo do fogo, A aquisição da noite, A caveira rolante, A festa dos animais, Os gaviões e o dilúvio, A origem da festa do Mel, A visita ao Céu, O erro de um menino (o que tinha sido levado pelo bacurau), Tapera das almas dos defuntos. O trabalho de Corrêa-da-Silva (2010) também cita o acervo.

⁸⁰ Ver Amoroso (2001).

Em versão guajajara coletada mais recentemente, em 1999, Salomé Maizu da aldeia Juçaral na Terra Indígena Araribóia, finaliza o périplo dos dióscuros discordando da inclusão desse mitema na narrativa, conforme fez Nimuendaju. Contudo ela reforça a pertença do mitema da criação da mandioca à epopéia dos gêmeos, se afastando da classificação de Wagley e Galvão.

Aí outros parentes que diz que Maíra, “eh, aqui tem um pau bonito”, essa mulher está se esfregando no pau, aí saiu essa mulher grávida, mas não é, negativo, não é assim, é do jeito que estou contando, era um velhinho que estava doente, né, que adoeceu, que saiu essa mulher grávida que Maíra deixou, que ela foi atrás, não foi que estava se esfregando num pau bonito, não. E aí foram embora para o Caruara.(ZANNONI, 2002, p.254)

Importante considerar a semelhança desse ciclo mítico entre os Tembê e as sagas de navegação da Lua e do Sol. Tal semelhança foi objeto de análise em trabalhos comparativos mais extensos, que especulam sobre as transformações que podem ter ocasionado a substituição dos astros celestes pela dupla demiúrgica.

Nas versões coletadas entre os Tembê não há nenhuma alusão explícita ao Sol e a Lua. Os gêmeos são simplesmente chamados de Mayrayra e Mykurayra, o que pode ser traduzido por filho de Mayra (Mayra é um heróis mítico tupi) e filho de Mikura (sic), respectivamente (Mikura ou Mukura é a denominação Tupi dada aos marsupiais, comumente conhecidos por gambá). A excessiva semelhança deste mito com os demais leva-nos a acreditar que é possível que uma dissociação desta identidade possa ter ocorrido como resultante de transformações motivadas por fatores internos ou influências externas. É bastante significativo que no final da versão colhida por Nimuendaju entre os Tembê, Mayra apareça morando no leste “habitando uma grande casa completamente só” e que “seja semelhante a um branco”. De certo modo, este epílogo faz lembrar o mito de Auké, dos grupos Timbira da mesma região, o qual procura explicar o aparecimento do homem branco (LARAIA, 1970, p.121, nota 9)

Conforme Laraia, o desfecho apresenta uma versão do antimito Auké de explicação da origem dos brancos, fortemente presente na versão de Gomes (2002[1971], p.53-58) e nas quatro

versões de Zannoni (2002, p.234-59) que demandaria uma extensa discussão que excedem os objetivos desse trabalho. Para os objetivos cosmográficos, a citação da cidade do Rio de Janeiro, como morada do ente magnificado Maíra, levanta a hipótese de ampliação dos princípios cosmográficos também para essa cidade. O desafio é sermos generosos e abertos a novas lógicas, como no exemplo do chefe Krahô:

Uma vez um chefe Krahô observou que a Lua estava muito mais alta do que os índios tradicionalmente pensavam. E havia chegado a essa conclusão com o seguinte raciocínio: os índios que viajavam para o Maranhão viam, lá em São Luís, a Lua passar pelo ponto mais alto da abóbada celeste. Os índios que viajavam para o Rio de Janeiro também viam nesta cidade a Lua passar pelo zênite. Ora, então a Lua estava a muito maior altura do que pensavam, pois, caso estivesse mais baixa, à medida que os índios se distanciassem da aldeia para o Norte (Maranhão) ou para o Sul (Rio de Janeiro) veriam a Lua cada vez mais longe do zênite na abóbada celeste. (MELATTI, 1986, p.151).

Quero enfatizar dois pontos a respeito desse importante relato mítico. Após perderem sua mãe, devorada pelas onças, os gêmeos míticos, retirados do ventre durante o banquete jaguar e magicamente protegidos das tentativas sucessivas de devoração a que foram submetidos, são criados pela velha avó das onças, num *“desdobramento da filosofia ameríndia em que um ser é um devir possível estabilizado no mundo dos outros”* (VIVEIROS DE CASTRO, cf. AMOROSO, 2013). Um mitema interessante que se repete em quase todas as versões que tive acesso é o processo de contínuas metamorfoses zoológicas que propiciam o crescimento dos gêmeos até que eles finalmente atinjam a forma humana (entre as onças). Para que esse processo de amadurecimento ocorra, um objeto é colocado sobre os gêmeos (vasilha, cuia, cesta, cumbuca, esteira ou peneira), cobrindo-os, “agasalhando-os”, interpondo um anteparo à visão dos dióscuros, propiciando uma obscuridade comparável a de uma tocaia, tal como ocorre nos rituais de iniciação feminina também, como veremos adiante. Vejamos em detalhes os diversos trechos.

Então resolveu conservar os dois e colocou-os debaixo de uma cesta.

Na manhã seguinte lá estavam dois papagaios novos. “Que lindos papagaios”, disse a velha, “quero criá-los”. E deu-lhes de comer. Na manhã seguinte tinham-se transformado em duas crianças. “Vêde, tornaram-se duas crianças”, disse a velha onça, “hei de educá-los como meus netos para que me acompanhem mais tarde à plantação”. Assim criou a ambos.(NIMUENDAJÚ, 1951[1915], p.177)

Assim Maíra estava fazendo e inventando. Aí disse: “Vou colocar a carne na vasilha e deixar esses filhotes[gêmeos míticos] aí no jirau”, e botou eles dentro de uma cuia. Aí colocou eles lá e por cima uma esteira para cobri-los. Depois de pouco foi olhar e havia dois pássaros. Eles se transformaram em pássaros. “Ah, agora vou criar os passarinhos”, dizia. Aí cobriu de novo. Deixava lá um tempinho e olhava de novo e se tinham transformado em papagaios. “Ah, agora é papagaio né! Vou criar papagaio”. Os papagaios depois se transformaram em quati, e enfim em duas crianças. “Ah, agora já tenho os netinhos, que vou criar”. Assim os Guajajara vinham nascendo por aí. A geração veio daí. O Maíra velho, nós o vamos encontrar ainda. (ZANNONI, 2002a, p. 235-6, versão de Kaboiting, da aldeia Tiririca, na Terra indígena Araribóia)

Aí a velhinha foi e disse: “Me dá esses filhotes pra criar, ou então pra comer mesmo. Se eles morrer eu vou comê-los”. Aí os entregaram pra ela. Quando esta foi cortar, tchan, no dedo. Foi cortar de novo, e de novo cortava. “Ah, eu vou guardar”, e os guardou. Botou numa vasilha, numa cuia, emborcou outra cuia por cima, para o bicho não estragar, que quando ela foi olhar de manhã, viu duas lindas pacas. “Êta! Olha as paquinhas, olha a minha criação!”. Quando foi no outro dia, já eram dois meninos. Nós chama na língua “I-maíra” e “Micura-íra”, “Wuirá-iré” e “Micura-iré”. Aí saíram. E aí ficaram grandes, rapazes, de um dia pra outro. Eles cresciam e a velha ficava satisfeita. (ZANNONI, 2002a, p.239-240, versão de Riwará da aldeia Juçaral, Araribóia)

Agora vou largar de mão, vou botar aqui nessa cumbuca pra eu criar,

criar os bichinhos, meus netinhos. Ela os agasalhou, e quando foi de manhã, amanheceu foi uns periquitim novos. “Ah, são uns periquitim novos meus bichinhos, vou criar, cuidando dos meus bichinhos, vai dando de comer pra criar”. Aí noutro dia já outro tipo de passarinho, como bem jandaia, e aí ia crescendo. E aí depois da jandaia, noutro dia amanheceram outros pássaros, papagaio, já estavam grandinhos. Aí foram indo, foram indo, no outro dia era cutia, aí quando anoitecia, no outro dia de manhã era paca nova, que já estavam grandinhos, né, pra não mostrar que era Maíra, que era como nós, então iam se gerando como uns pássaros, cutia, essas coisas.

E quando foi um dia ela levou os netim lá num trabalho dela lá, que era capinando também alguns canapu pra ela comer. Aí diz que ela lá, eles não viraram mais umas cacinhas novas, eles viraram foi meninos. “Ei, é meus netos, aí eu vou ter cuidado com meus netinhos pra não deixar os outros comer, né, mas meus netos eu não quero que vocês vão pra longe não, tem um pássaro aí que ele ensina como foi que fizeram” Aí ficou, ficou, ficou, eles já estavam grandinhos, já estavam indo pra aldeia, assim, não era mais passarinhos, não eram mais cotia nova. (ZANNONI, 2002a, 249-250, versão de Salomé Maizu, aldeia Juçaral, Araribóia)

Devoraram a mulher, mas não os filhos, a avó disse que eles eram dela, porque, como ela era velha só conseguia comer carne mole, guardou-os em uma peneira e disse que comeria mais tarde. Quando ela voltou para ver os meninos, eles haviam se transformado em dois filhotes de papagaios. A velha resolveu criar os filhos de papagaio, porque eram muito bonitos e deu comida a eles. No outro dia, eles se transformaram em outro bicho e cada dia que se passava eles se transformavam em animais diferentes. Assim, eles foram crescendo, até chegarem ao tamanho de uma criança e ficaram na aparência de gente. (NEVES, CARDOSO, 2015, p.41, versão de Bêwari da aldeia Sede, Alto Rio Guamá)

Ainda sobre o mito dos gêmeos, trago um segundo ponto para a reflexão. Quero enfatizar o caráter cosmográfico, que pode ser entrevisto na cosmogonia dos gêmeos míticos da versão de Nimuendajú, editando o extenso périplo dos heróis ao trecho final (quando os enfrentamentos com

onças e *Azang* finalmente se encerra), para extrair princípios de orientação espacial e movimentação que estavam presentes na temporalização e espacialização mítica (“temporalização” e “espacialização” aqui entendidos como criação fundante do espaço-tempo tembé). Como é notório na bibliografia ameríndia em geral, por certo vivemos em situação diferenciada dos *Karuwara* (entes-pajé, entre eles Maíra, o principal demiurgo cultural) primevos, mas há continuidades entre a época mítica antiga e o tempo presente que atuam de maneira pragmática em momentos rituais ou em caçadas e pescarias.

Maíra vive hoje em dia na grande planície de *Ikawéra*, inteiramente desprovida de árvores. Ela está situada a oeste das antigas moradas dos Tembé [nota de rodapé do original: “Os Tembé moravam até a primeira metade do século XIX na região do Alto Pindaré”], atrás das cabeceiras do Gurupi e do Pindaré, mas numa única versão afirma que está a leste. Aí vive Maíra inteiramente só em uma grande casa. Ele parece branco e usa uma veste comprida. Ao redor da casa só crescem flores. Os pássaros aí falam com voz humana e chamam pelo nome as pessoas que chegam. A jandaia e a maracanã fazem seu ninho no chão porque não existem árvores e pela mesma razão o mel está nos cupins.

Perto da casa de Maíra está uma grande aldeia. Seus habitantes vivem magnificamente. Para seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes à cuia; sua plantação não necessita cuidados: ela se planta e se colhe sozinha. Maíra e seus companheiros no campo de *Ikawéra* tem o nome de “*Karuwara*”. Quando envelhecem, não morrem, mas tornam-se novamente jovens. Cantam, dançam e celebram festas sem cessar.

Da última aldeia tembé no Cajuapara até os *Karuwara* a viagem – dizem – dura um mês. Antigamente os Tembé procuravam muitas vezes chegar a *Ikawéra*, mas todas as tentativas falharam. Os que já tiveram contato com o outro sexo nunca mais poderão chegar lá. Ou não bastam os meios de sustento ou no inverno o campo pelo qual fazem a viagem fica inundado, ou no verão o seu solo é de tal modo aquecido pelo sol que não podem pisar. Muitos viajantes que queriam alcançar os *Karuwara* levavam de repente pedras no lugar de sua rede ou cupins nas costas ou toda a sua bagagem

desaparecia subitamente e deviam sempre voltar novamente para procurá-la. Dizem, porém, que em tempos muito remotos, várias pessoas foram bem sucedidas nessa viagem.

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

Na planície de *Ikawera* (“ex-pedra”), terra de fartura onde a plantação se roça por si mesma, Maíra mora numa grande casa solitariamente, festejando ininterruptamente com outros *Karuwara* como ele. Não há árvores, por isso os pássaros (que ainda possuem a capacidade de comunicação interespecíes, chamando as pessoas pelo nome), fazem ninho no chão. Os desafios para chegar até *Ikawera* envolvem o sumiço repentino das provisões alimentares, solo hiperaquecido ou inundado. Ao final da narrativa, apresenta-se a pedagogia exercida por um *Karuwara*, que ensinou aos Tembê como festejar ritualmente, deixando os artefatos rituais como modelos. Será através desses artefatos que descreverei a cosmografia desse coletivo.

Cosmografias da instauração da noite

A cosmologia perspectivista Tembê postula uma condição social de fundo distribuída pelo cosmos, estendida a outros seres não-humanos. A pequena narrativa guajajara de Kaboiting da aldeia Tiririca na Terra Indígena Araribóia, nos relata rapidamente as condições que originaram os Tenetehara: “*Na época tudo falava, pássaro falava, animal falava, e o céu era baixinho. Então, se reuniram todos os pássaros para levar o céu lá pra cima, mas precisou muita força. Nesse tempo*

ai, Tenetehara e todos já falavam apesar que era só um com o poder da natureza”(ZANONNI, 2002a, p.286).

Nesse trecho diminuto já entrevemos a elevação do céu pelos pássaros, evento que comparece em grande parte das iniciativas míticas de instauração da noite. Um ponto que merece destaque para análise da cosmografia Tembé é a caracterização tátil do espaço celeste miticamente fundado, como podemos entrever no mito “A aquisição da noite”, conforme coletado por Nimuendaju entre os Tembé e publicado a pouco mais de 100 anos atrás.

No princípio o céu estava muito mais perto da terra do que agora, então os pássaros resolveram levantá-lo um pouco mais. Reuniram-se todos para esse trabalho e convidaram também o morcego. Este porém não quis se esforçar e negou sua ajuda. Desde então ele teve que dormir de cabeça para baixo.

Os antigos Tembé tinham suas cabanas num campo. Estava sempre claro o tempo todo e eram obrigados a dormir de dia. Eles desejavam ardentemente um pouco de escuridão para que pudessem dormir melhor. Então um velho contou-lhes que tinha visto dois grandes potes, junto aos quais um velho *Azang* montava guarda. Os potes eram pretos e dentro deles havia a escuridão. Então os Tembé imaginaram que a noite que eles veementemente desejava bem podia estar dentro dos potes; para lá se dirigiram a fim de obtê-la. Quando chegaram perto ouviram gritar de dentro dos potes as vozes das corujas, dos macacos noturnos, do *Azang*, que grita “taty” e de outros seres noturnos.

Por meio de flechadas, quebraram o menor dos dois potes e fugiram apressadamente porque atrás deles vinha a noite com todos seus animais. Chegados em casa aproveitaram a escuridão para dormir, mas ela acabou-se logo. Resolveram então quebrar também o pote maior para terem uma noite mais comprida. *Arakwã* e *Jakupéwa* incumbiram-se desse feito. Convidaram também *Uruwawá* para isso, de quem eram “*kwaity*”(cunhados). Todos esses pássaros eram ainda homens naquele tempo. Aconselharam a *Uruwawá* que corresse bem depressa, mas quando quebraram também o pote maior, a noite veio tão rapidamente atrás deles que *Uruwawá*, que tinha tropeçado num cipó

e caído, foi envolvido pela escuridão. Consequentemente ele foi transformado em uma ave noturna. (NIMUENDAJU, 1951[1915]).

Primeiramente a distância entre o céu e a terra foi instaurada pelos pássaros (*“No princípio o céu estava muito mais perto da terra do que agora, então os pássaros resolveram levantá-lo um pouco mais. Reuniram-se todos para esse trabalho”*). Existia somente o dia (*“Estava sempre claro o tempo todo e eram obrigados a dormir de dia. Eles desejavam ardentemente um pouco de escuridão para que pudessem dormir melhor”*). A noite estava contida em dois “potes pretos” que foram flechados. Esses pots eram guardados por um *Azang* (“espírito dos mortos”, na tradução de Nimuendajú). Na escuridão envasada era perceptível os sons da fauna noturna (*“Quando chegaram perto ouviram gritar de dentro dos pots as vozes das corujas, dos macacos noturnos, do Azang que grita “taty” e de outros seres noturnos”*). Da quebra do menor dos pots pretos surgiu uma noite de curta duração (*“Por meio de flechadas, quebraram o menor dos dois pots e fugiram apressadamente porque atrás deles vinha a noite com todos os seus animais. Chegados em casa aproveitaram a escuridão para dormir, mas ela acabou-se logo”*). Na segunda tentativa, os pássaros (que *“eram ainda homens naquele tempo”*) quebraram o pote preto maior e fugiram da expansão da noite resultante, mas o *Uruwawá*, num acidente, não foi hábil o suficiente para não ser pego pela noturnidade (*“a noite veio tão rapidamente atrás deles que Uruwawá, que tinha tropeçado num cipó e caído, foi envolvido pela escuridão. Consequentemente ele foi transformado em uma ave noturna”*).

As versões Tenetehara-Guajajara coletadas por Wagley e Galvão (1961, p.146-7) apresentam algumas variações a começar pelo título em que a “aquisição” da noite se torna “O roubo da noite”.

Nos primeiros tempos o sol brilhava continuamente. Não havia a noite e os Tenetehara tinham que dormir com a claridade do dia. No recesso da floresta morava uma velha, a “Dona da Noite”, que guardava o escuro dentro de alguns vasos. Mokwani, jovem que podia correr mais velozmente do que qualquer dos companheiros, decidiu-se a ir buscar a Noite, roubando-a à velha de quem todos tinham grande medo. Ao encontrar a morada da velha,

chamou-lhe “avôzinha” e pediu-lhe a Noite. Ela mandou que escolhesse entre os diversos vasos. Cantando, Mkwani passeou entre os vasos, decidindo-se por um dos menores. Quebrou-o com um cacete, e do vaso rompido saíram o escuro, as corujas, os morcegos e outros bichos da noite. Tomando o rumo da maloca, Mkwani correu velozmente, perseguido de perto pelo escuro e pela bicharada da noite. Contudo, ao chegar à maloca, já o escuro tinha desaparecido e novamente dominava a claridade.

Contou a aventura aos companheiros e estes sugeriram que a repetisse; porém, escolhesse um vaso maior. Queriam uma noite mais longa. Voltando à casa da velha “Dona da Noite”, Mkwani escolheu um vaso maior. Desta vez se fizera acompanhar por um sobrinho a quem recomendara correr o mais célere possível logo que o vaso quebrasse. Como da primeira vez, Mkwani tomou de um cacete, espatifou o vaso e deitou a correr. O sobrinho tentou acompanhá-lo, porém era lento e foi alcançado pela noite, transformando-se num pássaro – o *uruwã*, cujo pio triste ainda hoje se faz ouvir durante a noite. Mkwani chegou à aldeia antes do escuro. Daí em diante, os Tenetehara já puderam dormir com o escuro da noite. (WAGLEY, GALVÃO, 1961[1949]).

Similarmente a luminosidade é condição primeva do universo (*“Nos primeiros tempos o sol brilhava continuamente. Não havia a noite e os Tenetehara tinham que dormir com a claridade do dia”*). A noite estava guardada por uma velha em “vasos” (*“No recesso da floresta morava uma velha, a “Dona da Noite”, que guardava o escuro dentro de alguns vasos”*). Mkwani, o herói cultural que realiza tal proeza também precisa fugir quando rompe o primeiro “vaso” menor pois a expansão da noite se faz acompanhar de uma fauna noturna (*“Quebrou-o com um cacete, e do vaso rompido saíram o escuro, as corujas, os morcegos e outros bichos da noite. Tomando o rumo da maloca, Mkwani correu velozmente, perseguido de perto pelo escuro e pela bicharada da noite”*). Também na versão dos Guajajara o primeiro pote foi insuficiente e ainda “dominava a claridade”. Da segunda vez que investe contra o vaso maior da velha “Dona da noite”, Mkwane leva um sobrinho junto para a empreitada, mas infelizmente ele não consegue escapar da expansão da noite (*“O sobrinho tentou acompanhá-lo, porém era lento e foi alcançado pela noite, transformando-se*

num pássaro – o uruwã, cujo pio triste ainda hoje se faz ouvir durante a noite”).

As duas versões mais recentemente coletadas da mitologia Guajajara sobre “A noite” (ZANONNI, 2002, p. 173-4, p.176 e p.287-9) são mais elípticas sobre quem guardava a noturnidade, em que tipo de recipiente estava contido o noctâmbulo e há uma gradação em que a noite extrapola sua duração, se tornando muito grande. O excesso noturnal teve que ser manejado em buracos. A segunda versão de Zannoni será apresentada quando os maracás forem abordados.

Nessa época, havia só o dia e não tinha a noite. A noite era como uma bola. Na nossa língua se diz: *ipitum*, e *iapuha catu iné*, assim como bola. Mas somente eles estavam sabendo disso e os outros não descobriam. Mas como Deus sabia, então ele disse como se podia mexer com a noite. Aí disse: meus irmãos, aí tem a noite, tem duas, três, uma pequena, outra grande, e outra maior. Aí disseram: vamos lá. Foram e ele ensinou como fazer. Isto porque só eles estavam sabendo que tinha a noite. Naquele tempo era só dia. Então, o homem descobriu que a noite estava parada, no mesmo lugar, havia três. Aí disseram: esse Deus, Tupã, falou com a gente pra mexer com a noite mais pequena. Aí a irmã dele falou: rapaz, vamos experimentar essa grande aí, para ver o que é que vai dar. Ele mexeu nessa grande e o mundo todo ficou escuro. Escureceu que nem se enxergava mais, e já havia perpassado o mundo todo. Aí eles correram. Correram assim como por terra, mas não iam por terra não, parece que eles iam assim numa linha, voando. E quando eles chegaram lá, onde a gente sobe, no fim do mundo, foram conversar com Deus de novo. Aí falou pra eles: meus filhos, vocês tem que diminuir; então vocês levam a noite de novo pra deixar no mesmo lugar. E aí disseram: vamos fazer outra menor, vamos quebrar de novo a noite, que é pra fazer igual o dia a noite. Aí eles foram conversar de novo com Tupã e disseram que queriam fazer a noite igual ao dia. Aí voltaram de novo, e mexeram com outra noite mas deu quase do mesmo jeito. Foram eles de novo voando, até o fim do mundo e aí subiram para conversar com Deus. E aí disseram: pai, o que nós podemos fazer? Ele disse, têm que diminuir. Aí eles foram de novo diminuindo, diminuindo até que fizeram tudo de novo, tudo igual, o dia e a noite. De novo disseram, agora devemos fazer o claro da noite com a lua. Esta vai servir pra fazer o claro da noite. E o sol? Este é pra fazer o claro também do dia. Aí voltaram de novo,

até quando ficou tudo igual. E experimentaram de novo e deu tudo certo e disseram: agora está bom. Eu não sei como fizeram, mas diminuiu e ficou tudo certo. A noite que restou, foi colocada no buraco do cupim porque a noite sai do chão. Outra parte dela foi colocada no outro buraco, que tem na mata, o buraco do tatu, do tatu canastra. De primeiro parece que saía do chão, acho que é aí porque diminuíram e o resto ficou todo lá. É assim como o vento. Ela sai do chão e cobre tudo até quando volta de novo. Como por exemplo, agora é dia; a noite de ontem passou; o dia vem também subindo. Vai até o fim e volta por terra, por debaixo, que quando passa lá, a noite vem por terra. Que quando vem aqui por cima da terra é o dia também. Aí vão toda a vida ficar nisso, como o dia e a noite. (ZANNONI, 2002, p.289).

A nomenclatura da noite (*“Na nossa língua se diz: ipitum, e iapuha catu iné, assim como bola”*) oferece importantes pistas para o quadro em construção, reforçando a ideia reológica que guia nossos esforços: *“ipitum”* (“água-preta”) e *“iapuha catu iné”* (*iapu*=ruído produzido por golpe, pancada/*ha*=alto/ *catu*=bom/*iné*=água podre/escuro). O instigante dessa versão é a revelação do caráter globular da noite (*“A noite era como uma bola”*), o que dialoga com o formato do maracá e suas interações com a substancialidade fauno-fluídica noturnal, além de iluminar muitos dos arranjos de miçangas nos colares, em sua grande maioria representando trajetórias de linhas triplas com bolas escuras na ponta.

Canoeiros, caaporas roçadores, caaporas caçadores e Timbira.

Os ameríndios não possuem palavras para se auto-designarem como coletividade, a rigor. O pronome *Awá*, significando “pessoa”, “gente”, é o mais próximo correlato que podemos encontrar: uma proximidade ilusória haja visto a reflexão perspectivista sobre os pronomes cosmológicos que considera os nomes étnicos como uma *“coagulação[...], um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo”* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a). Recentemente iniciou-se uma reflexão (SAEZ, 2013) sobre essas “coagulações” que despertam tanto interesse nos coletivos indígenas. Os etnônimos, segundo as premissas do multinaturalismo pan-ameríndio, agem com uma

função pronominal e não como um nome próprio. Trata-se de uma posicionalidade no cosmos: ao se auto-designar como “humanos verdadeiros”/ “humanos legítimos”, um coletivo ameríndio está mobilizando uma relação contrastiva com outros seres do cosmos que também são humanos quando se despem de suas roupas-corpos de animais, o que afasta qualquer intenção etnocêntrica que a tradução de alguns etnônimos desse tipo parece indicar.

Considera-se como marco do primeiro relato de encontro da população europeia com alguns dos grupos tupi que possuem ligação histórica com os atuais Tembé-Tenetehara a data de 1614, segundo Metraux (1928, p.20-1). Seguindo essa interpretação, Wagley e Galvão (1961[1949]), também apontam a primeira evidência de registro quando os franceses entraram “*em contato com índios do Alto Pindaré, “Pinariens”, possivelmente Tenetehara*”(p.24). O termo “Tenetehara” entra para a vulgata etnológica com Curt Nimuendajú, em 1915, em sua visita aos que hoje são conhecidos como Tembé. Antes dessa data, em relatos dos missionários, consta “Guajajara” (com variações, como *Guajoajara*) nos documentos: nome que atualmente está ligado a outro grupo indígena, mais numeroso, localizado nas vizinhanças maranhenses, que também se autodesigna como “Tenetehara” em contexto intraétnico, reservando o uso do etnônimo “Guajajara” nos contatos com não-indígenas. O termo Tembé faz sua estréia nos registros documentais na segunda metade do século XIX, com os relatos de viajantes como Gustavo Dodt, João Barbosa Rodrigues e Francisco Carlos Araújo Brusche.

Gomes (2002[1977]) imputa o registro tardio do termo “Tenetehara” (300 anos após o primeiro contato com os brancos) à dinâmica entre missionários e índios nas missões: “*Será que os jesuítas não registraram esse termo [a saber: “Tenetehara”] porque não existia ou por desinteresse? Quero crer, pelas poucas informações etnológicas que deixaram registradas em livros e cartas sobre os Tenetehara, apesar de tê-los tido como índios de missão por um século, que a ausência do termo tenha se dado por descaso.*” (GOMES, 2002[1977]). Nesse trecho o autor sugere que o termo “Tenetehara” já poderia estar atuando como auto-designação há alguns séculos. Os missionários

não o registraram “por descaso”, o que soa contraditório com a acurácia do trabalho do capuchinho Claude d’Abbeville, que apresenta grandes méritos no apuro etnográfico com que registrou diversos asterismos indígenas.

A tradução do termo “Tenetehara”, segundo o dicionário de Boudin (1978), deriva de “*ténêté= gente, os que estão ficando ou permanecendo; pode significar também historicamente os que estão fixados, sedentarizados*”. Boudin relaciona essa palavra com o registro de Batista Caetano em 1879, em trabalho com os Guarani, para o termo “*tené=ficar fixo ou firme*” e registra como antônimo a palavra “*o-ho-eté-ma’ê=nômade*”. A partícula de negação *im*, quando aplicada a essa palavra é usada para designar os mortos (“*ténêté’im-hara*”). Ou seja, a tradução do termo “Tenetehara” como “os vivos” ou “os sedentarizados”, levanta a hipótese de que o etnônimo só surge efetivamente na época do registro do termo por Nimuendaju, talvez expressando a situação que esse coletivo ameríndio enfrentava em 1915: enormes perdas demográficas devido a doenças e a ataques inimigos, e recém-aldeados pelo SPI.

Trata-se de um significado muito mais rico e intrigante do que simplesmente “gente verdadeira”, como costumeiramente replicado após o trabalho de Gomes: “*A palavra “tenetehara”, usada como autodesignação do povo Tenetehara, é composta pelo verbo /ten/ (“ser”) mais o qualificativo /ete/ (“intenso”, “verdadeiro”) e o substantivizador /har(a)/ (“aquele, o”) . Quer dizer, enfim, “o ser íntegro, gente verdadeira”*” (GOMES, 2002 [1977]). Não consegui encontrar qualquer registro que aponte para essa tradução, obtida com ajuda do linguista missionário Carl Harrison⁸¹.

⁸¹ O relacionamento entre distintos grupos indígenas propiciado pelas missões no século XVII também é mobilizado por Gomes (2002[1977]) para cogitar uma possível explicação sobre o surgimento da palavra “Tenetehara”. O uso pronominal contextual do termo “Tenetehara”, na argumentação do autor, entra em uma relação de diferenciação entre índios missionarizados/não-missionarizados que pode ser revertida nos dois sentidos, reforçando a questionável tradução “gente verdadeira”. “*Nesse relacionamento, desse constante vai-e-vem cultural vivido por dois segmentos da mesma cultura, é que talvez tenha surgido o autodesignativo tenetehara. “Quem vem ali? Um awa?” (um homem índio como os demais?), “ou um Tenetehara,” (um ser completo, um dos que são verdadeiros, enfim, um de nós?). Tornou-se, pois, conseqüente e necessário, para a cultura tenetehara, distinguir entre um índio missionizado qualquer, um Tupinambá ou um dos Uruatis, Cahycahy ou Guanarés envolvidos pelos sistema colonial, e um Tenetehara, que por desventura lá estava vivendo, mas que poderia voltar a qualquer momento a viver como dantes, a partilhar do sentimento e da prática do ser verdadeiro. Eis a minha hipótese sobre o surgimento do termo tenetehara.*” (GOMES, 2002[1977]).

Um fato etnográfico interessante, que não ocorre entre os Tembé excepcionalmente, é o processo observado por Ribeiro (2009) e Gomes (2002[1977]) entre os “Tenetehara” do Maranhão, que se identificam como “Guajajara” (termo que eles consideram exógeno) nos contatos com a sociedade não-indígena, mas que entre eles utilizam o termo “Tenetehara”. A designação “Tenetehara” era raramente mobilizada durante o meu trabalho de campo, só aparecendo quando sugestionada por perguntas focadas na própria palavra “Tenetehara”, sempre traduzida pelos indígenas como “gente verdadeira”: alguns usos do termo “Tenetehara” deixavam entrever uma interessante apropriação da expressão “gente verdadeira”, como se o adjetivo “verdadeira” fizesse referência a características morais de honestidade (para além do óbvio reforço da indianidade legítima requerida pelo Estado). O termo “Tembé”, ao contrário, em diversas ocasiões era evocado como motivo de auto-afirmação (“Somos Tembé!”), sem insinuações de sentidos pejorativos. Portanto “Tembé” é a palavra de auto-definição mais usual. Ainda assim é preciso relatar o desconforto residual que os mais velhos tembé demonstraram quando indagados sobre a origem do nome “Tembé” durante meu trabalho de campo (“Isso foi nome que branco colocou”).

Portanto, dois grupos se auto-designam como “Tenetehara”, ainda que *“as vezes [sejam] referidos na bibliografia como duas tribos diferentes”* (GALVÃO, 1979b). Em vista disso, muitos trabalhos justificam o uso do termo “Tembé”, para diferenciá-los dos “Tenetehara” do Maranhão (a saber: os “Guajajara”), e consolidam no campo teórico a divisão que, estima-se, ocorreu por volta de 1850 com a migração de alguns grupos “Tenetehara” para a região dos rios Gurupi e Guamá. Os viajantes Gustavo Dodt, João Barbosa Rodrigues e Francisco Carlos Araújo Brusche na segunda metade do século XIX, fazem referência a esse etnônimo (“Tembé”), como já mencionado acima, além do trabalho de Nimuendajú em 1915, que além do termo “Tenetehara” também registrou o termo “Tembé”. Trata-se de etnônimo tupi imputado por inimigos de fora por efeito da dinâmica de produção etnográfica presente na região aqui abordada. O relatório de Virgínia Valadão (1981) é enfático ao afirmar que *“o nome Tembé foi dado pelos regionais, não tendo nenhum significado na*

língua indígena”. Porém, segundo Boudin (1978) que designa os “tupi do alto rio Gurupi” com a hifenização “Tembé-Tenetehara”, a fonte do etnônimo é a tradução do “timbeb” tupi como “nariz chato” (“*ti=nariz; m(b)êw=achatado*”)⁸².

Cabe lembrar que Boudin realizou essa dicionarização quando fez parte, na década de 1960, da comitiva de pesquisadores que Darcy Ribeiro (1996) também integrou quando estudou os então conhecidos como Urubu, hoje somente Kaapor. A grafia “Urubu-Kaapor” também foi inventada nesse contexto. O termo Urubu não possui nenhuma conotação pejorativa especial na cosmologia Kaapor. Nos mitos a figura do Urubu é relacionada ao papel de um avô ancestral. Os outros termos tembé utilizados para nomear os Kaapor parecem enfatizar a semelhança com aves noturnas, como na palavra “*uruta-pi’iy=espécie de coruja; nome às vezes dado pelos Tembé aos índios Urubus*” (BOUDIN,1978, p.284)⁸³.

Somente nos contatos interétnicos com indígenas e não-indígenas na passagem do século XIX para o XX, com encontros belicosos envolvendo as famosas flechas de ponta de metal feitas com material retirado das torres de transmissão de energia, o urubu começou a ser mobilizado de maneira a denegrir a imagem dos Kaapor, visto que a ave de penas pretas era atraída pelos cadáveres quando a troca de hostilidades cessava. O Urubu como etnônimo não funciona portanto dentro dos parâmetros culturais kaapor que reputam um papel de destaque para a ave mitológica. A utilização do etnônimo por grupos não-indígenas rivais aos Kaapor reforça, inversamente, a predação de carne podre: : a alcunha de “Urubus” deriva em parte dos embates fatais que atraíam

⁸² Mais uma vez temos uma tradução de Gomes (2002[1977]) que carece de referências confluentes. “*Por volta da terceira década do século XIX, desencadeou-se a migração de grupos Tenetehara rumo a oeste, para o rio Gurupi, na atual fronteira entre os estados do Maranhão e do Pará, e além, para os altos cursos dos rios Capim e Guamá, e então eles ganharam o nome de Tembé, que significa simplesmente “lábio” na fala tupi da época, provavelmente em relação ao hábito de furar o lábio inferior para colocar um Tembetá que podia ser um cilindro de resina ou uma taquarinha. Ainda hoje, os Tenetehara são conhecidos por Tembé nessa região e no Pará, embora há muito tempo não usem mais enfeite labial.*” (GOMES, 2002[1977], p.49). Provavelmente trata-se de um erro de tradução já que o dicionário de Boudin (1978) traduz a palavra “lábio” como “Témê” e não “Tembê”, como também consta na mesma página (p.255).

⁸³ Na palavra Uru’ú (urubu-rei), o dicionário de Boudin (1978) também registra “*uruhu-tapi’iy=índios Urubus (selvagens, inimigos, escravos)*”. Samain (1984/1985, p.257-8, nota 3) registra uma curiosa etnonímia: “*Os Kaapor (Pegada-do-Mato) eram melhor conhecidos pelos seus antigos rivais tribais como “comedores de bosta de cachorro”. Nos casos de doenças incuráveis, tinham o costume de colocar na brasa excrementos de cachorro. Do produto assim tratado, se fazia um pó que o doente ingeria sob a forma de um chá. Os brancos, por sua vez, passaram a chamá-los de “Urubu”, suspeitando-os de comer ‘carne podre’*”.

essa ave em busca dos corpos resultantes. Já a utilização do etnônimo por grupos indígenas rivais aos Kaapor revela outra pejoratividade, ao menos pelo viés dos Tembé, já que, nos mitos, o Urubu é o sogro que tem sua filha roubada pelo Tenetehara e não come carne podre: come os vermes da carne podre, ou seja, o apodrecimento é um modo culinário para o aparecimento das larvas. A costumeira aproximação dos Guajá com macacos é pejorativa por também imputá-los como alvo de caçadas, e pode ter derivado das elaboradas técnicas de cercamento aéreo de guaribas, com vocalizações miméticas dos urros desses seres viventes nas copas das árvores: na primatologia guajá, os guaribas não são macacos, constituindo-se como uma espécie a parte de importância maior (GARCIA, 2011a).

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

Dentro da cosmologia ameríndia o porco (e em menor medida a anta) exerce um papel de destaque (FAUSTO, 2002, p.24-6) que nada tem a ver com características poluidoras ou impurezas (DOUGLAS, 1966). Os porcos são comumente conhecidos como queixada (devido ao bater de queixo, rangendo os grandes dentes, que o animal executa quando acuado) ou porcão (o tamanho maior se justifica em comparação com o caitetu ou pecari, porcino de porte menor). Os porcos fornecem um modelo da condição humana genérica, já que não possuem uma capacidade predatória elevada, tal como o jaguar, e se defendem bravamente, vivendo em grupo (o que conota capacidade de produzir parentesco) através de deslocamento conjunto por varas (demonstrando organização

social pra além da devoração), comendo mandioca e seguindo um chefe (geralmente o menor porco do grupo e não o maior como suspeitei de início, quando corrigiram-me). A anta por vezes pode ocupar o mesmo lugar cosmológico, mas com menos ênfase devido a ausência de hábitos gregários, o que proporciona menos esforço coletivo na caçada.

Possuindo uma condição ambivalente a meio caminho entre a presa e o predador, os porcos exigem uma caçada diferenciada cinegeticamente em vários coletivos (zarabatana para outras caças e arco e flecha exclusivamente para os queixadas; ou ainda arco e flecha para os suínos em contraposição ao uso reservado da lança para jaguares), pois, por serem metáfora da condição humana, a caça aos porcos é aproximada da guerra. Demasiadamente presas e demasiadamente humanos, os porcos exigem um esforço de dessubjetivação pela via xamânica ou através da comensalidade ritualizada, como é o caso dos Tembê na Festa do Moqueado, principal momento ritual desse coletivo. Os Tembê, ao serem ofendidos como “nariz chato” também lhes é imputado um comportamento canibal, tal como relatam os Guajá para um passado recente (GARCIA, 2011a), visto que a farofa de porção é, ao lado da paçoca de inhambú, o principal alimento desse rito de iniciação a fase adulta. O imperativo moral de partilhar amplamente a carne dos porcos evidencia uma contraposição ao egoísmo alimentar dos jaguares, predador solitário e mesquinho. Caso não seja respeitada essa ritualização comensal diversos perigos podem ocorrer, conduzindo a estados mórbidos.

Portanto, o que faz o coletivo indígena se apresentar sob o nome Tembê (para dentro e para fora da aldeia) sem expressar constrangimentos ou desconfortos marcantes (como no caso Tenetehara-Guajajara ou o caso Urubu-Kaapor) deve-se a uma apropriação do significado pejorativo que o uso dessa palavra pelos inimigos, como forma de etnônimo, quer demonstrar. Se a comparação com os porcos pode frisar exclusivamente seu caráter de presa modelar ou evocar as estratégias gregárias de fuga quando no alerta de algum enfrentamento (decodificando assim um comportamento de covardia), por outro lado há uma provocação aos inimigos ao assumir-se na

palavra de identificação que eles imputam, como um chamado de guerra previamente aceito. Os usos da comparação porcina também apresentam rendimento nas dinâmicas inter-aldeãs, quando a retirada de alguma família para outro local (geralmente em busca de melhores condições de acesso para o urbano ou de disponibilidade de energia elétrica) aciona a acusação magoada, por parte daqueles que permanecem na aldeia deixada pra trás, como se os migrantes estivessem agindo feito porcos.

Por outro lado a coragem dos porcos chama a atenção. Não é incomum uma vara atravessar uma aldeia de surpresa, não detendo a marcha nem desviando o caminho, enfrentando, dentro das possibilidades, quem se apresente para aproveitar a oportunidade de caça fácil. Residual, mas interessante como hipótese a registrar, a transformação do etnônimo Tembê em uma comparação com o nariz das cobras, como me foi colocado por alguns informantes, também é uma narrativa possível. Essa comparação ofídica também pode ser inferida a partir dos novos etnônimos que vão surgindo, como registrado no último levantamento cultural do IPHAN.

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

Vamos nos deter um instante no termo “Guajajara”, *“uma palavra que os próprios Tenetehara interpretam como “dono do cocar” – (wazay – cocar; zara – dono)”* (GOMES, 2002[1977]) e que Boudin (1978) traduz como *“wazay-zar=dono de enfeites de penas, índios Gwajajára”*. Esse termo historicamente já foi utilizado para nomear grupos indígenas que atualmente são considerados distintos: Tenetehara (Tembê e Guajajara), Kaapor, Awá-Guajá. Em todas as etnografias consultadas o etnônimo Guajajara é imputado como um equívoco. Os Awá-Guajá possuem cocares discretos que não fundamentam uma possível discriminação imediata desse

tipo⁸⁴: só as flechas merecem dedicada atenção desses caçadores nômades. Os Kaapor, grandes plumistas da região, chegando a se embrenhar perigosamente na floresta para obter as dezenas de pequenos pássaros necessários para a produção de seus lindos artefatos rituais (RIBEIRO, RIBEIRO, 1957), também não se reconhecem nesse etnônimo. Mesmo os atuais Guajajara só utilizam esse auto-designativo com os não-indígenas, preferindo o termo Tenetehara nas conversas entre parentes. Historicamente os Guajajara contemporâneos designavam com o termo “Guajajara” os indígenas que hoje conhecemos com o nome Awá-Guajá⁸⁵. A forma de viver nas cabeceiras dos igarapés, longe dos grandes rios, marca essa distinção entre tupis canoeiros e não-canoeiros até mesmo na atualidade. Kaapor significa aproximadamente “moradores da mata”, parecendo derivar de Ka'a-pypor, "pegadas na mata" ou "pegadas da mata", origem da palavra “capoeira”. A propósito, a expressão “moradores da mata” também é uma tradução aproximada para o termo que os Kaapor utilizam para denominar os Awá-Guajá: *Ka'aapehar*⁸⁶. Acabe registrar que para os Kaapor, “Tenetehar” significa “*animal fantástico*” ou “*parente*” (HUXLEY, 1963[1957], p.321).

Geralmente a bibliografia etnológica retrata a designação “Guajajara” com intenções pejorativas que postulam atraso, falta de conhecimento ou esperteza. “*Trata-se de uma atualização típica de uma famosa relação ameríndia, onde povos com agricultura costumam hostilizar os seus*

⁸⁴ “Nimuendaju afirma que os Awá eram conhecidos por seus vizinhos Tembê e Guajajara como wazaizara, Wazaí é um ornamento para a cabeça feito a partir de pequenos tufo de pena, e zara, “portador” (cf. Nimuendaju, 1948). Realmente os cocares awá-guajá são feitos com tufo de penas e são bem discretos, diferentemente dos Ka'apor que possuem grandes cocares”(GARCIA, 2011a).

⁸⁵ “O termo Guajajara ficou, mas os Tenetehara só falam de si mesmos como Guajajara em conversa com brasileiros. Na verdade, aplicam esse designativo aos índios Guajá, um de seus vizinhos tupi, caçadores-coletores sem agricultura, a quem consideram às vezes terem sido Tenetehara no passado, ou, mais freqüentemente, que os Tenetehara teriam sido como eles no passado. Porém, este não é um aplicativo tradicional pois os Guajá não estavam no Maranhão no século XVII, só tendo ali chegado em meados do século XIX. Fica claro que os Tenetehara não gostam de serem chamados de Guajajara, pois Guajajara são os outros, aqueles índios mais primitivos.” (GOMES, 2002[1977]).

⁸⁶ Essas informações, retiradas do verbete do site do Instituto Socioambiental, coaduna com uma percepção mais abrangente entre os tupi. “Hoje com as crescentes oportunidades de conhecer e julgar modos de vida de muitos grupos indígenas, os Waiãpi passaram a usar um qualificativo que distingue aqueles que vivem como eles, em aldeias abertas na floresta, dos outros, que vivem como os não-índios, em casas ou aldeias que consideram parecidas com as cidades. Identificar-se mutuamente como ka'apor, gente da floresta, é uma das primeiras preocupações dos representantes waiãpi que participam de reuniões pan-indígenas[...]. Nesses encontros, os Waiãpi buscam aqueles que demonstram ser ka'apor como eles para escolher companhia durante as sessões, as refeições, as conversas e a dormida. E quando voltam vêm contando quantos ka'apor conheceram e quantos outros já são karaiomô, gente que “virou” branco.” (GALLOIS, 2007).

vizinhos que não cultivam” (GARCIA, 2011a). Os Kaapor costumavam dizer que os Awá-Guajá viviam como "macacos", comendo frutos, e que essas aldeias não passavam de um *“amontoado de casas de palha de açai ou pindó, sobre paus dobrados ou partidos a pauladas porque eles não tem terçados”* (Ribeiro, 1996, p. 262). Os Tembé devoravam os antepassados dos Awá-Guajá, juntando-os tal guaribas mortos após uma caçada (uns sobre os outros), conforme ainda o trabalho de Garcia (2011a). Há aqui em atuação um princípio de diferenciação envolvendo coletivos tupi canoeiros (cultivadores de mandioca, principalmente), caaporas roçadores (o milho sendo o cultivo mais presente) e caaporas caçadores. O termo “Guajajara”, “portador do cocar”, remete, dentro da cosmologia tenetehara (e da cosmologia kaapor), aos seres pajés-demiúrgicos conhecidos como *Karuwaras* (em Kaapor: *Mair* ou *Ara-Yar*), que ensinaram os artefatos rituais aos humanos. Os *Karuwaras* não possuem um sofisticado conhecimento agrícola, posto que *“para seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes à cuia”* (NIMUENDAJU, 1951[1915], n.2, p.182) e apresentam efeitos patológicos quando em interação com humanos. Nos campos de *Ikawéra* (“ex-pedra”, “o que era pedra”) onde vivem a *“plantação não necessita de cuidados: ela se planta e se colhe sozinha”* (*ibidem*). Todas essas características podem ter induzido a aproximação entre os atuais Guajá, nômades não-canoeiros hiper-caçadores (que não necessitam da agricultura, portanto) e os *Karuwara*. Um ponto interessante que reforça essa especulação é o fato dos Guajá serem designados no dicionário de Boudin (1978) como um grupo indígena de existência real duvidosa, mais próximos das concepções de povos imaginários muito presentes nas etnografias tupi (LARAIA, 1986, p.241)⁸⁷, como podemos acompanhar na definição da palavra “*Waza*”:

Índios Guajá, cuja existência parece mítica: está relacionada na crença

⁸⁷ “*Todos os grupos indígenas, e os Tupi não fogem a esta regra, falam sobre a existência de outros grupos tribais. E o fazem com tal convicção que o antropólogo costuma se empolgar com a possibilidade de descobrir outros índios, não registrados pela bibliografia etnológica. Com o desenrolar da pesquisa, descobrem que as descrições sobre estes índios não passam de resíduos de um conhecimento passado ou a expressão da necessidade que o homem tem, apesar de suas tendências etnocêntricas, de acreditar que não está só no mundo (da mesma forma que o homem cosmopolita da era atômica anseia pela existência de outros seres racionais no universo)*”. (LARAIA, 1986, p. 241).

categórica do “jettatore” em relação às doenças e à morte, pelas quais os Guajá ficam sempre responsabilizados, sobretudo pelos Urubus[-Kaapor]. Deste modo, qualquer “dívida de sangue” em nome da qual o Urubu mata alguém (seja quem for), é dirigida contra o Guajá, e não contra a vítima objetiva (etimologia: uwayá= adversário, inimigo, contrário). (BOUDIN, 1978, v.1, p.288)⁸⁸.

O “jettatore”, forma espanhola da palavra italiana “ietattore”, designa uma pessoa que porta o poder de trazer a desgraça, o infortúnio, o mau-olhado a todos com quem se relaciona. Pode-se aproximar essa concepção com a distinção azande entre “bruxaria” (“*witchcraft*”: má qualidade intrínseca possuída pelo agente não-intencionalmente) e feitiçaria (“*sorcery*”: malefício deliberado), conforme aponta Maués (2012). Também no caso dos *Karuwaras*, há um elemento patogênico quando a manifestação desses seres de visibilidade condicionada aos pajés acontece nos rituais. Além disso, os Guajá também possuem um ritual de subida aos céus dos *Karowara*, o que reforça as suspeitas sobre ações de feitiçaria (GARCIA, 2011a).

Entendo que todos os grupos que foram “guajajarizados”, apesar de suas diferenças (canoeiros ou não) tem uma característica comum que não tem necessariamente relação com o fato de portar penas na cabeça: todos os grupos são tupi. Ou seja, é possível pensar no etnônimo “Guajajara” como uma denominação étnica tupinizante formulada a partir das relações não-amistosas com os grupos Jê da região, os Timbira (no caso Tembê principalmente os Krenyê). O modo de vida Jê é contrastivo com os modos Tupi (canoeiro e não-canoeiro) de viver: aldeias circulares, preferencia pelo cerrado, ausência de redes para dormir sendo utilizado jiraus (NIMUENDAJU, 1976) e, principalmente, tendo como princípio cosmológico de predação maior a figura do gavião. No centro do círculo de casas de uma aldeia Jê, é tradição encontrar um gavião-

⁸⁸ Vemos um reforço dessa reflexão na palavra “uwaza”: “*oponente, adversário, inimigo, bode emissário dos Urubus, índios Guajá cuja existência parece mítica.*” (BOUDIN, 1978, v.1, p.285). Ribeiro também registra o costume: “*Antigamente os índios Urubus tinham inimigos nos grupos de brancos e de índios Tembê e Timbira que circundavam o seu território. Com a pacificação só restaram os Guajá – pequena tribo arredia que vive encravada nas matas do alto Pindaré e constitui o último grupo inimigo que resta aos Urubus e, como tal, suporta todo o peso da instituição tribal de transferência de tensões emocionais. Cada epidemia que faz vítimas nas aldeias Urubus, cada desgraça que os atinge engendra estes grupos de desesperados que vão se vingar nos Guajá.*” (RIBEIRO, 1974, p.19).

real engaiolado para fornecer penas às artes plumárias.

Além disso o fato dos Tembê e os Kaapor designarem os Timbira como “comedores de cobra”⁸⁹, aponta para uma guerra entre dois princípios predantes: o gavião e a jibóia. Barata (2005, 2006) apresenta uma visão mítica dessa tensa relação Timbira/Tenetehara.

Havia uma velha índia de nome Porutat que, após ter criado todas as nações Timbira e indicado-lhes seus respectivos territórios, não ficou satisfeita em ver seu povo guerreando uns com os outros, pois eram todos parentes e haviam saído de uma única aldeia. Desse modo, para demonstrar sua insatisfação, resolveu criar um outro povo com aquelas pessoas que ainda haviam ficado na antiga aldeia: a aldeia Velha. Assim, criou um povo completamente diferente, com outro corpo, outra língua, outro jeitinho de viver e os mandou para o outro lado do rio Buriticupu. Porutat queria acabar com a guerra, mas tudo só piorou porque agora fazia guerra com os parente e com os Guajós [nota: Guajo é como os Pükob (Timbira) referem-se, no cotidiano, aos Tenetehara/Guajajara]” (BARATA, 2005).

Os dois socius (Timbira e Tenetehara) estão abertos a alteridade, contudo digerindo o Outro de formas diferenciadas (FAUSTO, 2001). Os Timbira encaixam o novo povo (Tenetehara) nas segmentações de clãs do parentesco, enquanto os Tenetehara, no mito exposto a seguir, após matarem o avô, se incumbem da criação do neto (tal como as onças que mataram a mãe e criaram os gêmeos míticos) que mais tarde dará origem aos Timbira, manejando a alteridade Jê através do casamento e da vingança.

Um dia os Tenetehara estavam caçando paca e para melhor alcançarem seus objetivos atearam fogo no buraco onde o animal se escondia. De repente, foram surpreendidos, pois do tal buraco saía um velho asfixiando-se com a fumaça. Como o velho, era bastante diferente fisicamente e não falava seu idioma, ficaram amedrontados, mataram-no e retornaram à caça. Porém, logo a seguir foram mais uma vez surpreendidos: do mesmo buraco agora saía um pequeno garoto. Apesar de constatarem a semelhança

⁸⁹ Como visto em Boudin (1978): “*môy-war=índio Timbira(comedor de cobras)*”. Para os Kaapor: “*Os Moiwara (comedores de cobra), identificados como os Timbira do Gurupi*” (LARAIA, 1986, p.242). Ver também o mito Kaapor “Por que não comemos cobra” (RIBEIRO, 1996, p.577).

com o velho decidiram adotá-lo, pois tratava-se apenas de uma criança.

O garoto, depois de adulto e já casado com uma índia Tenetehara, ficou sabendo de sua origem e que haviam matado seu avô. Indignado, o rapaz foi embora com sua família para o outro lado do rio Buriticupu, lembrou sua língua original, formou sua nação e voltava sempre para fazer guerra e, assim, vingar-se da morte do avô. (BARATA, 2005)

Os confins kaapor e os confins tembé

Os Tenetehara (Tembé e Guajajara) comparecem nas principais etnografias tupi como auxiliares dos não-índigenas em atividades visando a “pacificação” (na visão dos brancos) de populações indígenas (Araweté, Parakanã, Kaapor, Asurini, Guajá). Na perspectiva dos indígenas tratava-se, ao contrário, de um amansamento dos brancos (ALBERT, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, 1992). Grande parte das vezes, as intervenções teneteharas eram importantes para convencimento sobre a importância da aplicação de vacinas. Invariavelmente as histórias que ouvi de antigos participantes dessas frentes envolveram performances sobre as caretas de dor quando da picada da agulha contendo medicamentos na seringa. Caso não fossem os pajés tembé (pois foi grande o número de pajés que se dispuseram a lidar com essas alteridades) talvez o morticínio perpetrado pelos não-índigenas (seja através do SPI ou da ditadura) contra os povos indígenas teria sido mais devastador nessa região. Segundo dados do relatório elaborado em 2014 pela Comissão Nacional da Verdade a partir do Relatório Figueiredo, em apenas 10 etnias o número de mortos durante o período investigado (1945 a 1988) chega a mais de 8 mil indígenas (RIBEIRO, 2015). Na certa os Tembé não realizaram tal façanha durante o “amansamento dos brancos” por sentimentos de solidariedade pan-indígena, mas sim assumindo uma posição de controle dentro de uma dinâmica Dono-Xerimbabo (ou de entre-predação) que predomina entre os grupos da região (FAUSTO, 2008, 2001).

Há um caso interessante que aqui destaco para adentrarmos os limites cosmográficos tembé e kaapor, utilizando a perspectiva de Lima (2005), sobre descompassos de tradução: a conversa

triádica entre o antropólogo Huxley (também integrante do grupo de Darcy Ribeiro e Max Boudin), Chico Tembê (um intérprete) e o Kaapor Antonio-Hu (HUXLEY, 1963[1957]). Enquanto Antonio-Hu pergunta ao antropólogo se ele já tinha ido à morada do sol e da divindade Maír, situada em algum lugar nos confins do mundo, o intérprete tembê verte a pergunta da seguinte maneira: “Ele quer saber se você já viu o mar!”.

Nesse contexto de traduções de traduções, Antônio-Hu não se satisfaz com a resposta de Huxley, ainda que ele, atento aos diálogos e percebendo a tradução tembê como equívoca, não tivesse respondido a pergunta como se ela fosse a respeito do mar. Huxley, desprezando o intérprete tembê e compreendendo que Antônio-Hu queria saber sobre os confins do mundo, descreveu a cosmologia não-indígena desenhando um mapa-múndi singular.

Antônio-hu, como os demais índios, vivia fascinado com os aeroplanos. Ocasionalmente, podíamos ouvir-lhes o ruído, ao longe e, de quando em quando, algum passava por cima de nossas cabeças. Antônio-hu saía da cabana e olhava-o sonhadoramente:

"Diga-lhe que desça" - pedia-me.

Quando se afastavam, perguntava-me se se podia dormir e comer num aeroplano, e se não era muito quente, assim tão perto do sol. "Prrrrrrrr" - fez ele, apontando, com a mão, num gesto vago, o céu.

"Que acontece com o céu?" - perguntou-me.

"Continua sempre" - respondi.

"Ele não termina em parte alguma?"

"Ele continua sempre, sempre, sempre sem fim". Sacudiu a cabeça lentamente. Pensava que o céu fosse duro, e começasse em *iwi pita*, o lugar onde terminava a terra, no fim do mundo.

"Já viu *iwi pita*?" - perguntou-me ansiosamente.

"Ele quer dizer o mar" - explicou Chico, embora nada disso estivesse na ideia de Antônio-hu. Pulei da rede e comecei a traçar um mapa do mundo. O Brasil ficava em baixo dos pés de Antônio-hu; a América do Norte em baixo de nossa mesa rústica; um cão teve que ser afastado para dar lugar à Europa; a África ficava no poço e a China, na calha onde caía a água da

cobertura da casa. A Austrália foi traçada em torno do tronco de uma árvore e Nova Zelândia, perto de uma touceira de mandioca.

Não se convenceu Antônio-hu com o diagrama traçado. Havia muitos países nele, com muitos nomes e, embora gostasse de ouvir falar a respeito deles, admirou-se de que eu não pudesse assinalar *iwi pita*. Finalmente, explodiu, depreciando meus conhecimentos e a jactância dos *carai*, dos homens brancos:

"Carai disseram-me que haviam estado no fim do mundo. Mas é mentira, eles haviam vindo é de Belém. O fim do mundo é onde *Ara-yar* (arara possuidora) vive. Eu perguntei aos *carai*: 'Viram já *Ara-yar*?' - 'Não' - disseram-me eles - ninguém a viu!"

Um homem - disse-me ele - havia visto *Ara-yar*: foi Iandé Ramui, nosso antepassado, que se viu, por acaso, em *iwi pita*, perto de uma aldeia cheia de araras, iapus, papagaios, periquitos e outras aves. Era uma região estranha, porque tudo estava queimado: as árvores eram troncos carbonizados, e a terra estava negra de cinza. Quando ainda estava a alguma distância da aldeia, Iandé Ramuí pôde ouvir *Ara-yar* moendo mindubi para dar às araras mas, quando chegou no meio do lugar, o máximo que pôde ver era pequena esteira de folha de palmeira entrançada com a fruta pulverizada em cima. Não havia ninguém nas cabanas. Quando saiu, recomeçou a moagem.

"Ninguém sabe quem é" - disse Antônio-hu pesaroso.

"Era Mair" - disse-lhe eu, pelo que pude deduzir.

"Era Mair, naturalmente, era Mair! Maité" afirmou assombrado. - "Viu o senhor a Mair?"

"Não".

Antônio-hu riu escarninhamente.

"Quando um *carai* vir Mair, será transformado em pedra de amolar facas".

"É um fato. E quando eles remam no rio lá, remam que remam, e não conseguem chegar a lugar nenhum. A água é como borracha" - afirmei.

"O senhor sabe! É assim mesmo. Eles remam mas não conseguem chegar a parte alguma. Avançam até a margem, seus pés ficam presos, eles morrem de sol".

"Pirambir viu Mair" - continuou inopinadamente. Pirambir era um iandé ramui de cujo nome se recordava: viu Mair e contou que era um belo homem que usava cocar, colar de penas no pescoço e penas pelos braços e cintura.

"Pirambir disse que Mair era um caapor real, um índio verdadeiro, que fora viver longe, lá onde o sol desce até a terra".

"O céu encosta na terra?"

"Exatamente. É em *iwi pita*, onde Mair vive. O sol nasce perto de sua casa, sobe ao céu..." (Antônio-hu traçou-lhe o percurso com os braços abertos) - "e desce lá".

"E como volta para perto da casa de Mair?"

"O sol é um homem, é como um homem. Quando ele se deita, então caminha de volta, por baixo de nós. Lá em baixo, há florestas, há rios, é um mundo exatamente como este nosso".

"Quem o fez?"

"Não sei. Fé-lo Mair. Fé-lo todo belo e pôs um cocar na sua cabeça".

Recostou-se Antônio-hu na rede e olhou-me: "Nenhum *carai* lhe falou do tempo em que o céu caiu em cima da terra?"

"Fale" - disse-lhe formalizado.

"O céu caiu, ficou da altura desta cabana. Escuro! Ninguém podia ver. Escuro, escuro! Todos esperavam em suas redes: um dia - nada de sol; outro dia - nada ainda; outro dia, mais outro, mais outro - nada de sol. Todo mundo estava faminto. Começaram a cortar o céu, corta que corta". (Antônio-hu pegou de um dos meus pratos de alumínio e bateu-o contra a palma da mão). "Era duro. Cortaram através dele, fizeram um pequeno buraco, por onde passaram cinco pessoas. Então o céu subiu, para onde está agora. Todos os outros continuaram na terra, não entraram pelo buraco. Se o houvessem feito, todos nós viveríamos lá agora. Não puderam achar o buraco, era muito mais em cima".

"Quando minha mulher estava à morte" - continuou - "ela me disse: 'Não chores, não fiques triste. Eu vou subir para o céu, lá não morrerei nunca mais. Quando morreres, tu também subirás, ficaremos juntos novamente. Tu vais ver, o céu descera para ti, o caminho é curto... bastará dares um passo para entrares nele. Não fiques triste!' Mas eu estava triste, triste".

É fácil dizer que o quadro do mundo, tal como o pintou Antônio-hu, é um quadro mitológico. Na realidade é: mas, para os índios, é um quadro real. Sabem que o mundo é uma coisa chata, com o mar dum lado ou, talvez, em torno de todo ele. O céu é uma abóbada concreta que repousa firmemente sobre a terra. Em baixo, há um mundo inferior que permite a passagem do sol, durante a noite, do oeste para este. Os três mundos - a terra, o céu, o mundo inferior - têm, cada um deles, habitantes diferentes. A terra é, naturalmente, o mundo dos vivos, enquanto o céu é onde mora a alma liberta dos mortos. O mundo inferior é dos fantasmas, a emanção mortal dos corpos em decomposição. Quando o homem percebe que o céu está descendo sobre ele, sabe que a morte está próxima. (HUXLEY, 1963[1957], p.243 e ss.)

Lima (2005) retoma essa conversa numa profunda reflexão no epílogo de seu trabalho. A partir desse caso, a autora vai destrinchando habilmente outros momentos em que vivenciou percalços na tradução de ideias complexas entre ontologias distintas, seja no sentido costumeiro, em que o nativo se esforça para entender as perguntas do antropólogo, ou vice-versa, quando o antropólogo precisa explicitar suas próprias premissas culturais aos nativos curiosos. Entretanto, do ponto de vista de um pesquisador interessado no ponto de vista Tembê, quero comentar esse profundo diálogo tomando como ponto central da reflexão o intrépido intérprete Chico.

Poder-se-ia suspeitar que o intérprete “traduzia” a cosmologia kaapor para a cosmologia tembê, como observou-me pessoalmente Roque Laraia de Barros em 1986; ou então que simplesmente restituía a uma metáfora o seu sentido próprio: apenas vertia o mais fielmente possível para o português o sentido da questão de Antônio-Hu. (LIMA, 2005, p.374).

Começemos com a última hipótese. Talvez o intérprete tembê estaria confundindo os sentidos denotativos e conotativos na expressão kaapor, como cogitado, levando ao pé da letra em português uma pergunta kaapor que deveria ser recomposta no idioma não-indígena com sentidos mais metafóricos ou no mínimo uma extensa glosa. Mas, se considerarmos a proposta wagneriana da metaforização como um procedimento imanente a atividade de invenção cultural (WAGNER, 2010), o quadro se complexifica.

O antropólogo Huxley, apesar das “poucas provas de suas deduções” (conforme a apreciação de Viveiros de Castro), realizou uma descrição estratigráfica do cosmos Kaapor muito semelhante a outras descrições mais referendadas.

Assim, os Kaapor distinguem três camadas [segundo Huxley]: o mundo celeste habitado pela alma dos mortos e associado ao criador Mair; o mundo terrestre humano; o mundo inferior, ligado aos espectros dos corpos decompostos, aos jaguares e à feminilidade.[...] O mundo subterrâneo seria especialmente importante nessa cosmologia, dele tendo-se originado os ornamentos corporais que distinguem os Kaapor. O mundo celeste, em troca, parece pouco elaborado, e por vezes se confunde com os “confins da terra”(iwi pita), que é um “mundo queimado”, ou está associado ao leste e a uma situação insular⁹⁰. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p. 197).

Por que, da perspectiva antropológica, a perspectiva tembé que equaliza os confins do mundo kaapor com o mar ocidental parece demasiado simplificadora e digna de desconfiança? Parte da resposta deve ser buscada nas relações que os Tembê mantêm tanto com os Kaapor quanto com os não-indígenas. O histórico das relações Kaapor/Tembê e não-indígena/Tembê é permeado por agressões e aproximações tensas. Para o tradutor tembé o que ocorria era uma conversa entre dois inimigos. Sua intermediação dentro desse esquadro era de dupla-traição ou dupla-generosidade. Para ele não estava em jogo uma curiosidade antropológica sobre o que seria mais adequado na construção de uma ponte intercultural. A antropologia reversa (WAGNER, 2010) que realizou parte de outras premissas.

A intimidade com as duas culturas (Kaapor e Brancos) é evidente até mesmo pelas condições que propiciaram o diálogo com Huxley, e essa intimidade foi construída a duras penas tanto do lado Kaapor quanto do lado dos não-indígenas⁹¹. As frentes do governo brasileiro para

⁹⁰ Para maiores detalhes sobre a ilha de Maíra, ver Huxley (1963[1957], p. 244)

⁹¹ “A língua para ele [Chico Tembê] nada tinha de difícil; urubu é uma espécie de tembé arcaico e simplificado e ele já o sabia perfeitamente bem, porque havia uma aldeia urubu, perto de sua casa em Jararaca, à qual visitava frequentemente.”(HUXLEY, 1963[1957], p.64).As reclamações de Huxley sobre as traduções de Chico Tembê dizem mais sobre a impaciência do antropólogo do que sobre as deficiências do intérprete. Ribeiro também se impacienta várias vezes com Emiliano Tembê, seu tradutor, que em sua defesa “alega que já está cansado demais, que isso é trabalho para dois homens”(RIBEIRO, 1996, p.143).

“atração e pacificação” dos Kaapor, dos Araweté, dos Asuriní, dos Parakanã, e, mais recentemente, dos Guajá, subsumindo esses grupos indígenas à relação constante com o Estado, empregaram muita mão-de-obra tembé, esvaziando aldeias que já sofriam com epidemias de sarampo. A construção de estradas na região também foi feita com muitos Tembê servindo como mateiros.

Antônio-Hu provavelmente também não aprovaria o intérprete tembé que fez a correlação entre o mar dos brancos e o patamar de Maír, já que falta uma interrupção abrupta demarcando os confins da realidade, talvez interligando o marinho e o celeste. Por outro lado, se o mar dos não-indígenas não oferece um limite do cosmos exatamente como ocorre no cosmos kaapor, ainda assim há casos de aviões enormes que desaparecem dos radares, caindo no oceano e não são encontrados, como ocorreu em março de 2014, no vôo MH370, com uma aeronave modelo Boeing da Malaysia Airlines. Além disso o mar possui uma fauna em que se pode encontrar alguém para conversar, quiçá como *Ara-yar*/Maír. Acredito que ao Tembê tradutor essas equivocções insolúveis não passaram despercebidas, mas eram aceitáveis, já que nos dois universos culturais as concepções cosmológicas estão equivocadas do ponto de vista cosmológico tembé e equivocadas em graus distintos, visto que os pajés tembé ensinaram muitas coisas xamânicas aos Kaapor⁹².

A segunda sugestão evocada por Laraia, que suspeita de uma dupla tradução consecutiva do intérprete (do kaapor, para o tembé e do tembé para o português) nos remete a outra reflexão. A continuidade cultural entre Tembê e Kaapor não supõe uma identidade total, havendo diferença significativa entre as duas cosmografias em seus bordejamentos. O fim do mundo apresenta diferenças significativas nas dificuldades para ultrapassá-lo. Não se trata de afirmar que o intérprete realizou dois processos de tradução, ou seja, primeiramente traduziu os confins do universo kaapor para as bordas do universo tembé e num segundo momento transpôs a concepção tembé para o melhor correlato que pôde encontrar no universo não-indígena: Chico Tembê traduziu da melhor

⁹² “Primeiro, a questão da pajelança. Por alguma razão indecifrável para mim os Kaapor perderam esse traço cultural básico dos Tupinambá. Mas só o perderam como prática, como técnica operativa, não como saber, como crença, como temor que se expressa de mil modos, na conduta ansiosa com que buscam pajés tembés (sic), querendo eles também se fazerem pajés. Sobrevive, principalmente, na mitologia que reitera copiosamente a cultura da pajelança, revalidando-a exaustivamente pela ação dos heróis xamãs” (RIBEIRO, 1996, p.600).

forma que pôde. Deve-se notar que a opção por descrever os limites do mundo como o mar não é desprovida de sentido dentro da concepção “folheada” do cosmos kaapor, que imagina essa região fronteira como um líquido paralisante, água emborrachada, como vemos na descrição dos percalços para alcançar a morada de Maíra.

Para chegar à morada de Maíra tem que passar um rio grande, quando a canoa vai aproximando não pode andar mais porque a água vira borracha e por mais que se reme ela não anda. A pé também não vai, a areia prega os pés da gente e não deixa andar mais. Quem vai morre ali sem poder sair. (RIBEIRO, 1974, p.22).

As etnografias tupi abundam em coletivos que não habitam na proximidade dos grandes rios, sem possuírem técnicas de pesca para além de pequenos igarapés, que veem as veias fluviais maiores como obstáculos ao deslocamento⁹³. Os Tembé, exímios canoeiros, como outros povos que habitam a orla de grandes rios, foram os primeiros a receber o impacto do contato com os não-indígenas. Nesse sentido há uma diferenciação sutil entre concepções estratigráficas que funcionam de maneira distinta na cosmologia tembé e na cosmologia kaapor: as bordas do mundo tembé oferecem desafios que não se pautam por uma substancialidade acquo-pegajosa.

O pegajoso do viscoso não implica exatamente em uma atitude pejorativa de temor pela dissolução do ego tal qual a reflexão sartreana postula⁹⁴. O medo inspirado nos que se aproximam dessa região são provocados por suas propriedades predantes, transformativas e anti-hierárquicas:

⁹³ Para o caso Kaapor, Ribeiro sugere que modificações nas condições materiais provocaram essa concepção cultural, hipótese que refuto por implicar em dinâmicas infraestrutura/superestrutura: *“Esta localização interior, longe dos grandes rios, deve ter sido o resultado de processos de competição ecológica com outros grupos e com os civilizados. Hoje, porém, ela é de eleição dos índios Urubus que não sabendo construir embarcações, nem tendo técnicas de pesca aplicáveis aos grandes rios, não poderiam viver à margem deles.”* (RIBEIRO, 1974, p.33).

⁹⁴ *“O visgo é como um líquido visto num pesadelo, em que todas as suas propriedades são animadas por uma espécie de vida, e volta-se contra mim[...]Tocar o viscoso é arriscar-se a ser dissolvido na viscosidade.[...] O viscoso é o horrível ontológico realizado no contato. No viscoso, o outro parece primeiro ceder ao meu contato, à minha soberania, mas “é para melhor me comer” e finalmente me despossuir de mim próprio.[...] O viscoso pode chamar-se passado, ou outro, ou o mundo. [...] Só no próprio momento em que acredito que o possuo, eis que, por uma inversão curiosa, ele me possui...Se um objeto que seguro nas mãos é sólido, posso soltá-lo quando quiser: sua inércia simboliza, para mim, o meu poder total...mas aqui está o viscoso invertendo os termos: [meu ego] é subitamente comprometido, abro as mãos, quero desfazer-me do viscoso e ele se cola em mim, me puxa, me chupa...Já não sou o senhor...”* (SARTRE, 2005[1943]).

entre duas viscosidades não está definido de antemão quem tem o poderio de controle, o que está imiscuindo ou atolando ou dissolvendo. Repentinamente a terra endurece quando se pisa, imobilizando tal como se fosse seiva de maçaranduba⁹⁵ ou um líquido borrachoso, areia que rebita os pés, região de difícil acesso como se fosse um estreito buraco de formiga.

O aquém da crosta terrestre dá acesso, através de um fininho buraco de formiga, em forma de funil, que vai se abrindo, a uma vasta mata, outro mundo onde moram animais ferozes, dignos dos Kaapor, bem como, também, a parte que “não estraga” dos seus mortos. (SAMAIN, 1984/85, p.257).

Nas bordas do mundo, a exigência de capacidades xamânicas altamente desenvolvidas é requerida e os Tembê são exímios nessa arte. Há pajés tembê que dominam a arte de submergir água adentro cantando e vibrando o maracá até desaparecer no fundo do rio por horas em visita a aldeia dos mortos e retornar ao final da noite, retomando a cantaria incessante que outros mantiveram durante sua ausência, a fim de guiá-lo de volta às margens. Eles explicam que as águas se abrem para eles, onde “*pisam fica enxuto*”. Outro feito xamânico muito marcado é o domínio de brasas ou a ponta acesa do cigarrão de tawary que, em contato com a pele, esfregando, não queima.

A partir da definição dos fluxos do dia e da noite enquanto pregnancy, enovelamento, impregnação, enquanto quiasma preênsil, talvez possamos compreender as fronteiras ontológicas, imaginando um debate cosmográfico entre Chico Tembê e Antonio-Hu. No limite, nas fronteiras do cosmos kaapor, um breu (talvez jogando com o duplo sentido: resina e escuridão) pegajoso, capaz de paralisar movimentações dos que tentam atravessar. Por isso a borda do mundo apresenta desafios imobilizadores a quem se atreve atravessá-la, principalmente quando o espaço dos heróis culturais surge na fronteira. Para os povos que não inventaram um modo de existência aproximado

⁹⁵ “Os brancos levavam os antigos [Wayãpi] para conhecer o final da terra.[...] Ali as borboletas são como nós, usam uma coroa de plumas bem redondas, são como a gente, não tem a aparência de borboletas. É o que disseram nossos ancestrais. “Bom, vamos descer”, resolveram. Mas a terra das borboletas é mole, pisa-se e “tuk”, fica-se preso, Outro branco desceu e “tuk” ficou preso, a terra endureceu em volta dele. “Vamos sair daqui, do lugar das borboletas”, disseram os antepassados dos brancos. E foram guiando o navio, mas ele ficou preso, ficou imobilizado. Porque não nos avisaram! O navio não conseguiu voltar. Então os antepassados dos brancos descem e “tuk” ficam presos. Não sei como é, ficaram imobilizados, como se fosse seiva de maçaranduba”(GALLOIS, 1994, p.59).

dos grandes rios, que não habitam as beiras (AMOROSO, 2013), o final do cosmos tem a aparência aquosa com uma consistência densa de melaço movediço. O viscoso não está presente no caso Tembê, povo canoeiro que domina as águas profundas dos grandes rios. Como visto no mito dos gêmeos, além de uma durabilidade temporal demarcada em um mês (lembramos: o mês tembê é marcado pelo ciclo lunar), os desafios postos pelo atravessamento entre as dimensões tembê incluem inundações de planícies (mais próximos de atoleiros do que de uma acquosidade movediça), solo hiperaquecido, sumiço da bagagem ou metamorfose pétrea da rede de dormir.

Cosmografias da cobra-grande

Registrei a versão abaixo exposta em material didático direcionado aos Tembê de Tomé-Açu, parentes que mantêm ligações próximas com a TI do Alto Rio Guamá no que diz respeito a intercâmbios culturais (na Festa do Moqueado que participei havia a presença de uma neófita de Tomé-Açu: sua família inclusive adquiriu e aprendeu a realizar alguns dos artefatos rituais). Por certo a figura da cobra-grande já estava presente no corpus mítico tembê desde Wagley e Galvão (“A mulher que casou com a cobra”) na cosmogonia das estrelas, quando a hiper-cobra sobe para o céu em forma de relâmpago, finalizando o mito com uma versão do mitema da vida breve (os Tenetehara dormem e não ouvem o chamado para tornarem-se imortais como as aranhas e as cobras, que mudam de pele e rejuvenescem), mais recorrente entre os Kaapor (1961[1949], p.153-4). Mas essa versão é um tanto rara e decidi utilizá-la para valorizar esse material didático.

História da cobra grande (contada por Jonata Tembê).

Na aldeia Acará-Mirim, existe um lago chamado Karanandeuá. Nossos antepassados contavam que nesse lago existia uma cobra encantada vinda do rio Tocantins.

Passado algum tempo, nasceu uma outra cobra, filha da cobra encantada. A mãe foi morar em outro lago, deixando sua filha sozinha no lago Karanandeuá.

Na época, o lago Karanandeuá era o local onde os índios pescavam, pois aparecem vários tipo de peixes e caças com a chegada da cobra

encantada.

Depois de muito tempo, um índio observou que ficava cada vez mais limpa a beira do lago. Durante uma pescaria, o índio avistou um enorme bicho no lago. Correndo apavorado avisou todos os índios da aldeia.

O Pajé, sabendo da existência da cobra, avisou os índios para não mexer com o animal encantado. Sem dar atenção ao pajé, os índios se armaram de arco e flecha e caminharam até o lago matando de flechadas o enorme bicho. Ao se aproximar da morte, a cobra filha deu um assopro, tão intenso que sua mãe mesmo estando distante do local, sentiu que sua filha estava em grave perigo.

Nesse momento a cobra mãe, desesperada, partiu ao encontro da filha. Ao ver sua filha morta, a cobra encantada deu um assopro que matou todos os índios que flecharam sua cobra filha. A cobra virava a filha de um lado para o outro na tentativa de salvar sua vida mas foi em vão, ela não resistiu às várias flechadas. (Publicada em 2008 como parte do material didático voltado para a Educação Escolar Indígena no município de Tomé-Açu/PA).

Kelé da aldeia Zawaruhu me contou uma variação da versão acima apresentada. Antigamente os Tembé viviam todos juntos, cuidando de uma cobra-grande “como se fosse um deus”. O tempo foi passando e os parentes “deram bobeira”, esqueceram de alimentar a sucuriju enorme. A cobra, então, atacou uma criança. Os Tembé ficaram muito tristes e com muita raiva. Foram até o rio e mataram a sucuri. Desde então os Tembé vivem dispersos, não conseguindo mais viver em união quando na época anterior ao descuido com a cobra gigante.

Já Roberto explicou que cada poção tem uma cobra grande. No poção perto da aldeia Tekohaw é uma cobra preta, buiuna, de dente branco bem a mostra parecendo sorriso. Ela é mansa, na verdade nem é cobra, mas gente encantada. Fica só olhando as crianças brincando na água, com a cabeçorra pra riba da superfície. Todo ano, nas cheias, ela sente falta de espaço por causa do tamanho que ficou e vai embora pro mar, deixando o filho dela no lugar. Quando a “cobrona” chega na água salgada, vem o “espadarte”, um peixe que tem bico igual lâmina de motosserra e tora ela em pedaços. No poção mais adiante, ainda no Gurupi, tem uma cobra-grande jararaca que foi presa

em corrente por um pajé. Se ela escuta barulho, pede pro filho dela ir ver. Filho volta e conta: “É um guariba batendo sapucaia no rio”. Ela responde: “Ah se eu fosse jovem...”. Já nas pedras das cachoeiras presentes nas últimas aldeias do Gurupi, tem uma piranha gigante que pulava e estourava canoa no meio, dentando. Foi pajé dos bons e colocou um pedaço de ferro pra prender a boca dela. Dizem que periga o metal escapar, mais dia, menos dia.

A observação sobre o comportamento dos ofídios recebe elaborada atenção dos Tembé. Cada serpente tem uma característica no se deslocar e principalmente na letalidade do veneno. Por exemplo a jararaca, extremamente venenosa, é rápida no seco. Vi os efeitos danosos que a sua peçonha injeta: causou grande comoção na aldeia uma picada no pé de um jovem de pouco mais de 20 anos, delirando palavras mastigadas, olhos semi-cerrados. Com o estoque de medicamentos quase zerado, o enfermeiro não tinha muito como ajudar. Em época de eleições os remédios escasseiam, chegam com prazo de validade quase vencido. Os desvios de verba na saúde por corrupção eleitoral já foram denunciados ao Ministério Público que também pouco faz para ajudar. O máximo que pôde ser feito enquanto não aparecia o transporte para a cidade (voadeira e caminhonete) é amarrar uma casca de envira no tornozelo, de modo a atrasar o espalhamento do veneno. Se houvesse certa bananeira disponível por perto, algum pajé poderia fazer um antídoto com o caule da planta.

Por sua vez a surucucu nasce na terra e vai pra água. No seco é meio bobona. Se não mata, aleija. A cobra-papagaio fica em cima das árvores, parecendo cipó, confundindo. Segundo o ditado bem-humorado e algo macabro dos Tembé, a picada da cobra-papagaio só tem como remédio cérebro de criança. Ou seja: o sujeito está morto se for atacado, pois ninguém vai “torar” a cabeça de uma criança. É a forma dos Tembé demonstrarem o respeito que mantém pela infância de suas novas gerações. A impossibilidade de qualquer forma de tratamento para o veneno é simbolizada pela impossibilidade de se realizar ato tão extremo e grotesco de violência⁹⁶.

⁹⁶ Quanta hipocrisia no discurso ocidental sobre diminuição da idade penal: retirar o cérebro de uma criança, afinal,

A herpetofauna também tem como ponto alto a jibóia. Considerada como a Dona das cobras, a sucuriçu, que pode atingir mais de dez metros de comprimento e engolir um veado inteiro (daí seu nome: *arapuha-môy* [veado-cobra]), é imbatível na água. A característica que me interessa destacar é o fato dessa cobra soltar fumaça pela ventral como procedimento de ataque, regionalmente conhecido como “bafo de cobra”. As interpretações sobre a utilidade predatória da fumaça ofídica tem proximidade com os efeitos do timbó. Para alguns a fumaça tem a função de atrair a presa. Outras opiniões acham que a fumaça acalma o alvo, ou ainda, um tanto óbvio, que dificulta a visibilidade. Essa fumaça pode ser vista naquilo que os não-indígenas consideram como a bruma de sereno que logo de manhã fica levitando próxima à superfície das águas. Os vapores que formam as nuvens também são um indício das atividades da sucuri. Por certo talvez exista uma alusão a conhecida tática de ataque de esfumaçar a aldeia inimiga com fogueiras de pimenteiras antes do embate como forma de prejudicar a visibilidade dos guerreiros contrários. Contudo, menos do que encontrar evidências materiais dessa concepção singular de fumaça tão avessa aos conceitos ocidentais enfatizo as potencialidades cosmológicas para o pensamento também. O grande mote nesse tipo de cosmologia de predação é o bote constritor da jibóia, já que esse enorme ofídio boídeo mata por asfixia, tal como a água do rio, e não por envenenamento (SCARTOZZONI, MOLINA, 2004).

Uma conversa de pescaria trará mais elementos para essa construção cosmográfica, em que nota-se uma conexão indissociável entre o rio e cobra-grande, entre ambiente e animal mítico. Era bem de manhãzinha quando Roberto me chamou para pescar, com as iscas de piabas já prontas num pote plástico de margarina. Fomos até um ponto de aportamento mais aproximado da casa dele, onde sua canoa de louro já estava com o cadeado destrancado, sem amarra de corrente. Logo no embarque uma indecisão que nos fez dar meia-volta. Canoa fazendo água, de velhice mal embreada. Continuamos depois que, jogando as piabas-iscas no casco, utilizo o pote plástico para tirar água da

não é quase a mesma coisa que colocá-la numa instituição prisional violentadora para “curar” a “chaga” da criminalidade? Muitos no ocidente estão dispostos a isso.

embarcação. Roberto já derrubou outro louro pra fazer nova canoa. Falta só mobilizar gente suficiente pra carregar o tronco. No decorrer da pescaria a água cessa de minar tão abundante. O casco, úmido, foi fechando o buraco, intumescendo.

Roberto remou até o poção, mais de 10 metros de profundidade contados pelas mãos abertas que recolhem a linhada de nylon grosso. As piranhas mordiscam a isca e atrapalham demais. Dá pra sentir o ataque delas, Roberto comenta, o peso aliviado do anzol limpo isento de chamariz. Surubim vem de bocada firme e corre pros paus afundados, no meio das pedras, nas beiras, que é onde eles vivem. A chumbada tem que ir lá perto mas com cuidado pra fugir de enrosco. Precisa ficar dando toque de leve, pra baixo, pra cima. O vento atrapalha os procedimentos, exigindo o remo numa mão, endireitando a canoa. Vento também faz banzeiro n'água, uma trepidação na superfície que dificulta sentir a físgada.

Repentino, um surubim gigantesco corre a linha. Roberto sem demonstrar vacilação nenhuma arruma o remo que estava pousado entre seu antebraço e o colo, coloca na cabeceira do barco para não atrapalhar. Puxa firme a linha e o peixe é vencido. Sai dando rabada, retorcendo, brigando. Faz um barulho de grunhido alto. Roberto pega o peixe pela mandíbula superior, firma a outra mão no dorso de couro tigrado do bicho, e puxa até ouvir um estralar da espinha. Com a quebra do esqueleto, surubim serena com a cauda inerte. Grunhe ainda, abre a bocarra tentando respiro, dá pra perceber que não tem dentilha afiada como as piranhas, parecendo mais uma cartilagem de fio fraco. O facão ágil de Roberto retira as esporas espetadeiras que dizem provocar febre ou doença pior.

A força da puxada do bicho faz o anzol ficar avariado. Roberto já tinha posto um remendo de lata de sardinha estanhada no improvisado, pro anzol não abrir demais o entortado e romper. Ele rema até a beira, sai da canoa, senta num pau derrubado da beira pra martelar com o facão o estanho que envolve o anzol antes da curvatura do gancho. Um procedimento rápido, arriscado e meio desengonçado, pois é na beirada que geralmente acontecem os acidentes fatais, quando um tronco

desgastado se queda pela força do tempo e das cheias do rio. Quase uma margem rarefeita, que não se vê os limites de terreno, de tantas galhadas e paus secos diagonalmente espetados. Enquanto faz o concerto explica que não é bom fazer esse tipo de martelar (meia dúzia de pancadas leves resolveram o entorto) em cima da canoa, batucando barulho em cima do dono do poção, a cobra-grande. Ela não gosta e pode comer a gente, vindo rápido que nem voadeira. “*Quando eu tô sozinho, às vezes eu peço: Vovô, me dá três surubim rapidinho pra eu sair de cima do senhor e já voltar pra casa*”⁹⁷.

Um comportamento muito usual de personificação ocorre entre rios e cobras encantadas. Os Kaapor, afastados dos rios mais volumosos, preferindo as cabeceiras dos igarapés, também contam histórias de lugares na mata fechada em que subitamente uma serpente enorme faz sua aparição. Assim me contou Zé Grande, conforme ele ouviu dos Kaapor, quando no início da noite um grupo de caçadores, ao identificar um rastro que imputava ser de uma vara de porcos, cerca o perímetro com uma linha de fogo. De nada adiantou o fogaréu. Estranhamente as brasas foram apagadas num bom trecho do cerco luminoso. Ainda sem entender o ocorrido, os Kaapor sentam-se numa raiz e começam a picar fumo, utilizando a árvore como um suporte para a faca desbastar o tabaco. De repente os caçadores notam que começa a brotar sangue dos cortes feitos pela lâmina na casca da árvore. Foi o sinal que avisou onde verdadeiramente os caçadores estavam instalados: exatamente sobre a cobra-grande que acabara de fugir ao cerco incendiado. Um interessante mito coletado por Darcy Ribeiro pode complementar esse quadro a respeito do temor despertado pelos grandes rios e pelas cobras no universo mítico kaapor⁹⁸.

⁹⁷ Nos diários de campo de Eduardo Galvão (1996), o autor transcreveu a letra de uma canção de pesca (“*Canções de pesca e de uwan, no seu papel de dono dos peixes*”) que ouviu durante a pesquisa de campo na década de 40 no Gurupi:

“*Pira-pira wanehone here zakanehepa-heta pira waiko-hereszaka- wane hepa riezewe ururiko urikapa ureapa pirazara turiko – hereszaka nehepa naipaze nawo turuwu nehepa pirazara nehepa...*”

Tradução livre: ‘Eu vim cantar. Eu vou cantar para você ver. Ei-lo que vem; ele está para chegar. Eu vim aqui para vocês todos verem. Então, nós fazemos (apa= fazer) em nosso lugar. Eles dizem que você não tem karowara (naipaze – paze, parece ser uma segunda palavra para karowara). Ele fica aqui. Eu canto aqui. Há muitas pessoas aqui para me ouvir (para escutar como eu canto). Eis-me aqui. Eu canto para vocês. Ele chega.’ (GALVÃO, 1996, p. 148-149).

⁹⁸ Para mais mitologia Kaapor, ver Garcés (2011).

A Via-Láctea e o Mar (Madjú-ã)

Antigamente, tinha uma cobra grande como jibóia, que comia os nossos avós quando iam buscar água. Comeu muitos homens, comeu muitas mulheres, comeu muitas crianças. A cobra abria a boca, lá na banda do rio grande, e eles iam caindo dentro.

Aí saiu o pajé velho, Karará-ramúi. Foi lá, afinou bem a ponta de dois jamarus, até ficarem como terçados, e levou. Karará-ramúi chegou na beira, viu a água ferver. Era a cobra, abrindo a boca, lá no fundo, para comer mais gente. A boca era grande como uma casa. Quando Madjú-ã abria a boca a água toda fervia, ficava borbulhando, cheia de espuma. Karará-ramúi caiu lá dentro e a jibóia fechou a boca, engoliu. Antes já tinha comido muita gente. Eles levavam terçado, mas não podiam matar a cobra, porque os terçados resvalavam na água e não cortavam.

Karará-ramúi foi andando lá dentro. A cobra era grande como daqui no roçado novo (meia légua). Adiante, achou o coração da cobra. Pegou o terçado do jamaru e cortou o maracapá (diafragma). Depois, partiu o coração pelo meio. Andou mais e achou outro coração. Tornou a cortar o maracapá e aquele outro coração. Depois, andou mais e encontrou outro coração, rasgou o maracapá e mais coração. Cortou dez maracapás e rachou dez corações.

Quando cortou o último, veio saindo, mas não achava mais o caminho. Perdeu-se lá. Aí a cobra começou a engolir água para matá-lo e os corações foram virando aquele tijuco duro, misturando sangue que escorria. Aí Karará-ramúi chegou junto das costelas da cobra e abriu um rombo grande. Saiu no rio, nadou para a beira e veio correndo pela mata. Aí Madjú-ã foi ficando cansada para morrer. Karará-ramúi, também, tinha chegado em casa, mas estava na rede, cansado, para morrer. Logo morreu.

Mas estava lá mesmo outro pajé-té. Pegou um novelo de linha, foi onde estava Karará-ramúi, abriu o peito dele e pôs o novelo lá dentro. Ele viveu outra vez. Já tinha coração novo.

Madjú-ã foi ficando cansada, cansada. Passaram quatro dias assim, ela estava morrendo. Aí, se levantou e subiu, foi bater no céu. Ficou lá a sombra dela Madjú-ã (é a Via Láctea), que até hoje a gente vê. Depois, caiu lá de cima, *pan*. Veio bater no chão, acabou com a mata toda naquele lugar, só deixou um buraco. Agora é o Paranã-ramúi (o mar).

Quando os kaapor viram Madjú-ã subir, saíram correndo para todo lado, para não morrerem esmagados quando ela caísse.(RIBEIRO, 1996, p.557-8)

As aproximações entre Tembé e Kaapor podem ser empreendidas com certa segurança devido ao aspecto pedagógico que o xamanismo assume na relação entre os dois coletivos, como fartamente frisado na bibliografia. “*Os Kaapor atuais perderam, no transcorrer do tempo, muitas das suas técnicas xamanísticas; parecem, porém, reaprendê-las progressivamente hoje, no contato com alguns índios Tembé.*” (SAMAIN, 1984/1985, p.257). As únicas pistas que avançam na descrição de um possível xamanismo kaapor, enfatizando as diferenças com o xamanismo tembé, foram colocadas por Huxley. O autor destaca dois pontos principais. Primeiramente a aproximação entre Maíra, o demiurgo “que parece branco” tembé, e o demiurgo kaapor em forma de arara, *Ara-yar*, uma referência estranha às concepções tenetehara⁹⁹. A segunda diferença marcante entre o xamanismo “perdido” dos Kaapor e as práticas dos pajés tembé diz respeito ao uso do *tawary* e à relação com os “espíritos”. Ao invés do longo cigarro, os Kaapor utilizavam um cachimbo de barro. Sem contar com a miríade infinita de Karuwaras que tomam corpo de maneira a produzir efeitos patogênicos (exceto no pajé), os Kaapor lidavam com um único tipo de “espírito” (o gavião branco), que atuava mais como um auxiliar¹⁰⁰.

A tradição do xamanismo tembé, que ficou recôndita na bibliografia etnológica do grupo, está bem presente no lado do Gurupi, onde a profusão de pajés é mal-disfarçada (os perigos que as acusações de feitiçaria podem ocasionar exigem alguma reserva). Atualmente também os Tembé do

⁹⁹ “Há, além disso, uma boa razão para explicar por que motivo os índios não sabem quem fez o sol, visto ser ele o próprio Mair. Daí o fato de iwi pita lugar onde Mair e Ara-iar vivem - ser toda queimada: é o lugar do sol. (Mair é também conhecido como Araiar, e isso parece assinalar o ponto de contato entre duas mitologias diferentes. Mas a arara - ara-iar significa dono da arara - é um bom emblema para o sol, por diversos motivos. Suas penas são vermelho vivo, como o fogo, possui bico grande, curvo, forte, o que simboliza a impetuosidade e, normalmente, pousa bem no topo das árvores o mais próximo possível do sol).”(HUXLEY, 1963[1957]).

¹⁰⁰ “Parece, entretanto, que os velhos xamãs urubus não se preocupavam com canções, nem fumigavam com tabaco, como fazem os tembés, em charutos feitos com envoltório de casca de tawari; usavam cachimbo de barro. Além disso, tinham apenas um espírito familiar que os possuía, isto é, o espírito do gavião branco de cauda em tesoura ou tapé-tapen. O xamã, fumando o cachimbo, caía em transe, tapé-tapen “baixava” sobre ele, perguntava de que se tratava e dava-lhe o conselho, segundo o qual o xamã devia agir, quando voltasse a si. Mas é difícil obter informações exatas a respeito do xamanismo urubu nativo, pois há muito não é praticado.” (HUXLEY, 1963[1957]).

lado do rio Guamá são iniciados em estadias em que permanecem no Gurupi, pois há escassez de pajés cantores que possam conduzir os rituais.

Geralmente as descrições de práticas xamânicas apelam para a autoridade de pajés reconhecidos e famosos. Quero enfatizar um depoimento destoante desse padrão. Quem me relatou um pouco sobre as características do mundo subaquático foi uma pessoa considerada “louca” entre os Tembê. Não é difícil entrevermos as razões das fofocas sobre sua falta de sanidade: ele se casou no fundo do rio. Para uma cosmologia em que a boa distância na hora da escolha matrimonial implica em mutações por outras humanidades, é arriscado manter contato com quem se casou em parentesco tão longínquo¹⁰¹.

Eu, já namorei muito. E nunca que isso serviu nada. Um dia fui conseguir uma mulher pra mim. Que sozinho não dá conta. A gente fica ruim, né? Quando foi meio-dia cheguei na beira do rio. Quem dera a mim ter a pukua, um jacundá, um surubinha [espécies de peixes]. Qualquer um peixe, surubinha, robeira, piranha, caranha, empadu. Se ele quiser namorar com a gente e falar comigo na minha casa né... Peixe chegou na beira quando foi de noite. Ele chegou e falou: “Você já namorou?”. Eu: “não: namorei durante muito tempo mas nada”. “Vai embora sozinho?”[pergunta o peixe]. “Vou embora sozinho, só com deus”. “Agora você deve ser marido, nunca achei um marido na terra”. Aí eu respondi: “Nunca achei uma mulher que mora no fundo, dentro d’água”. Me apaixonei. E ela apaixonou por mim. E me apaixonei por ela também, pelo encantado. Cabe daí que ela convidou, pra casa dela. Pra mim ver o que que a gente come lá. Lá a gente come também. Comida que a gente come na terra lá no fundo a gente também come. Tanto carne, carne de boi, todo tipo de comida, macaco, capelão, mesma coisa de terra. A comida foi. Ela foi na frente. Eu não posso lhe contar, dá vontade de chorar. Quando acendemo uma vela, a namorada da gente vem pra gente só

¹⁰¹ Entre os tupi-mondé Karitiana o termo *osikirip* (“especial”) entra em relação com a noção de pessoa ameríndia, um constructo cercado de procedimentos (SEEGGER et al, 1979), recaindo portanto a explicação sobre as diferenças de comportamento da criança nos resguardos durante e após o parto (ARAÚJO, 2014). No caso Tembê há o registro mítico de Wagley e Galvão (“Tupã e o menino doido”) em que o neto convida o avô para subirem ao céu. “O menino cresceu e ficou homem feito. Passado muito tempo, veio convidar o avô para morar junto a Tupã. O velho aceitou e, após arrumar os trens, seguiu o neto. Foram dar a uma ladeira por onde subiram o céu que parecia baixar para recebê-los. Lá ficaram, vivendo na maior fartura, junto a Tupã.” (WAGLEY, GALVÃO, 1949[1961], p.141).

de madrugada. A hora que a gente se abraça. Se beija.

Nós chegamos lá. A água abriu. Chegamos na casa dela. A água parou, abriu a porta, trancou. Nós chegemo na casa dela. E tinha aquela fome. Anara, é o nome da minha mulher. “Eu quero comer, tô com fome”. “Não, se preocupa não: você quer comer? Macarrão eu faço”. Eu saí pela porta, saí pela cozinha. Não demorou chegou a comida. Nós comemos. Passou umas horas. Fomos arrumar a rede. Daí fomos tomar banho. “Depois, eu quero chupar sua língua”. Ai chupou minha língua. “Anara eu quero chupar tua língua também”. Essa hora nosso cunhado chegou também. “Olha Manené, parece que você gosta da minha irmã. Nós vai dar um tempinho aqui e arrumar mulher pra você namorar”. Deixou eu chupar a língua da namorada. Aí nos tava chupando a língua, namorado né. Já tem 3 filhos já...

Encantado, na praia tem mas nem só. Rapaz era uma aldeia aonde foi. Onde meu cunhado me levou é uma cidade muito grande, e lá tem que nem aqui nós tem. Tem cama, tem televisão, tem tudo. Tem luz, tem motor rodando. Tem carro rodando direto. Que nem na cidade, na rua assim. A gente tá tudo passando por cima. Uma cidade grande, maior do que Belém. Eu já fui lá. Eu conheci quem já morreu. Já conheço Mãe-d’água pelada, nú, desse tamanhinho, por cima da água, nadando, agarrei nos braços, ela é uma mulherzinha. Aí outra mulher: “Não, solte aí, deixe aí”.

Tem demais nós. Ah! Fulano morreu. Morre lá pra baixo. Nós não morre não, parente. A terra, a carne, a terra come. A ossada, o espírito [som de palma]: vai embora.

Tô dizendo também que o branco também vai pro fundo. Tem uns que vai pro fundo. Tem outros que sobem. Tem branco. Minha sogra é branca. Encantado. Depois esse pessoal, vou levar pra conversar com minha sogra. esse pessoal daqui do mato não dá não, muito terra... É uma cidade muito grande, bonita lá. Da casa da minha namorada é como aqui. A água tá passando por aqui assim [movimento de braços ao redor do corpo]. Por cima, aqui, pra cá, por baixo. Uma vez a gente foi pra lá. Parente: tinha gente, tinha gente, tinha gente. Animado, agarrei um surubim desse tamanho assim. Rapaz nesse dia salgaram o peixe, um monte de peixe, pegando aquele peixe miudinho. E jabuti, arapuha[veado vermelho], jabuti, macaco, capelão,

tapir[anta], mahal[veado branco]. Tudo bicho que a gente come. Eles passam bem também. Eles tem tudo: cavalo, jumento, jegue, peru, tudo. Feijão também eles tem. Arroz, macarrão. Conserva eles também tem. Relógio. Cordão. Ouro eles também tem. Cada pedra de diamante! Quem que vai lá roubar? Ninguém vai lá roubar não. É no fundo da água né... (Entrevista concedida em 2014).

Conexões cosmográficas parciais

Pode-se realizar algumas conexões parciais entre a cosmografia dômica tembé e outras arquiteturas cosmográficas que apresentam o abaulamento de uma cuia. As aproximações com o cosmos perspectivo não-indígena da Encantaria celebrada na zona bragantina paraense (MAUÉS, 2012) é uma referência óbvia pela proximidade geográfica e pela abertura dos Tembés para manifestações religiosas de todo tipo, indo além da presença cristã missionária¹⁰². Pontes mais distanciadas também podem ser empreendidas, como no caso da cosmologia Yorubá-Nagô (WOORTMANN, 1977) que implica num universo assentado sobre uma cabaça dividida na metade. Entretanto gostaria de aprofundar o debate com aspectos cosmográficos dos modernos, visto que os pressupostos que guiam o mercado de crédito de carbono partem das concepções ocidentais.

A cosmografia é um dos pontos de maior relevância na divisão estabelecida entre ciências e religiosidades dentro do ocidente. Antes da invenção das ciências modernas (STENGERS, 2002) a humanidade ocidental, grosso modo, se entendia enquanto habitando um mundo finito no centro do universo, ou seja, um modelo geocêntrico. O formato redondo do planeta está presente desde as concepções de Pitágoras, que imaginava a esfera como sendo o modelo do mundo por sua perfeição místico-matemática e não por qualquer dedução empírica. Platão e Aristóteles, a partir de observações (por exemplo: a sombra terráquea sobre solo lunar), também propõem o modelo globular (INGOLD, 2011). Apesar desses antecedentes, grande parte do conhecimento vulgarizado

¹⁰² “Uma família extensa Tembés, que vive no Gurupi, de tempos em tempos, circula pela cidade de Paragominas e frequenta uma umbandista que recebe “caboclo”. Também no Guamá, os Tembés vêm combinando a tradicional prática do batismo cristão, com o curandeirismo e visitas a sessões de umbanda na Vila de Boca Nova.” (VALADÃO, 1985).

no ocidente entende equivocadamente que antes do advento das ciências, a humanidade se imaginava num terreno plano, achatado. *“Se algumas culturas muito antigas acreditavam realmente que a Terra era plana, muitos de nossos contemporâneos, em contradição com o estado de nossos conhecimentos históricos, ainda acreditam que os antigos e os medievais acreditavam na Terra plana. O que mostra que a predisposição para lendas é maior entre os modernos do que entre seus antepassados”* (ECO, 2013, p.22). A mudança de modelo cosmográfico no ocidente, das premissas gregas para o descentramento infinito do universo elaborado e reelaborado por astrônomos árabes como Al Balkhi e Al Biruni, além dos nomes mais conhecidos de Ptolomeu, Copérnico, Galileu, Newton e Einstein, há séculos de debates e invenção de modos de pôr a prova evidências, que mescla imagens relatadas por fotos satelitais e depoimentos oculares de astronautas. Para o primeiro cosmonauta a orbitar o planeta, a cor mais apropriada para a descrição da coloração do esferóide em que habitamos é o azul.

Ingold (2011, cap.8) explora as divergências provocadas quando consideramos ao mesmo tempo a experiência vivida na superfície ao rés do chão do planeta e a imagem do planeta a partir do olhar que sobrevoa a órbita terrestre numa aeronave espacial. Os experimentos realizados por psicólogos com crianças e adultos demonstraram a dificuldade de conciliar essas duas visões distintas. Apresenta-se ali um modelo semi-esférico (semelhante ao cosmos tembé), que coaduna com o lugar plano onde caminhamos cotidianamente tendo como referência um céu, que de dia apresenta a cor azul, com nuvens ocasionais. Há também a visão de um globo tal como visualizamos em mapas e fotos de satélite. Até mesmo os cientistas promotores dos testes apresentam dificuldades para conciliar esses dois modelos: em um dos experimentos a resposta correta para o formato do cosmos é uma bola (modelo do astronauta) que, contraditoriamente, flutua num céu azul com nuvens.

O azul do céu só é visível da perspectiva ao rés do chão, já que se trata, segundo a ontologia das ciências, de um efeito luminoso entre os gases do ar (a atmosfera: uma esfera de ar, na

etimologia da palavra) e os raios solares, conhecido como dispersão Rayleigh. O azul descrito pelo primeiro cosmonauta não é o mesmo azul que vemos no céu estando no chão do planeta. Trata-se de um predomínio da cor azul devido à absorção desse comprimento de onda (a cor azul) pelos oceanos, que, por sua vez, predominam na superfície da Terra.

Se podemos entrever uma conexão parcial com o modelo cupular tembé e o modelo não-científico ocidental vivenciado no cotidiano no que diz respeito ao seu aspecto estrutural (ambos são calotas), contudo as divergências começam quando perguntamos: o que acontece quando andamos em linha reta e atingimos os limites da arquitetura cósmica? Para os Tembés nas bordas do mundo há um deslocamento dificultoso, mas não impossível de ser superado. Para os modernos a imaginação mais recorrente quando indagados sobre tal tópico é a queda de uma plataforma, o que demonstra a profundidade constitutiva da ideia de gravitação (talvez derivada da queda do paraíso judaico-cristão¹⁰³) e levanta o famoso dilema sobre os antípodas: pessoas que andam de ponta-cabeça no avesso do mundo (ECO, 2013).

A conexão dos Tenetehara com o sistema de ensino oferecido pelo Estado brasileiro os colocou em contato com as ideias cosmográficas elementares do ocidente desde ao menos a década de 1940.

O aproveitamento dos alunos índios dessa escola é praticamente nulo, devido ao sistema de ensino e não à falta de inteligência dos educandos. Jovens tenetehara, cujo conhecimento do mundo não vai além de um pequeno trecho do rio Pindaré, e cujas ideias sobre o universo advêm das lendas tradicionais, são obrigados a escrever ou ler frases como estas – **O mundo faz parte do sistema solar; A ótica é a parte da física que estuda a luz**, que colhemos em nossa primeira visita (1942). Em 1945 tinham um novo professor, porém o sistema continuava o mesmo, baseado em cartilhas organizadas para a criança de nossa cultura urbana. Outro obstáculo é a língua. Sem falar a língua indígena torna-se difícil a comunicação entre professor e aluno. (WAGLEY; GALVÃO, 1961[1949], p.29, nota de pé de página n.21).

¹⁰³ Ver Viveiros de Castro (2001, p.19-20) e Ingold (2011, p.114).

Sabemos nós, que jamais fomos modernos, que o mundo faz parte do sistema solar e que o uso da concepção “sistema solar” é uma forma de abreviar a conversa. O universo científico moderno é bem mais amplo do que o sistema solar e problematiza inclusive asserções que reputamos óbvias. Por exemplo, é equivocado falarmos que a gravidade “puxa” os objetos “para baixo”, já que *“não existe força gravitacional e, em seu lugar, postula-se a curvatura do espaço-tempo”*(MAIA, 2014). Ou ainda, num *“universo isotrópico, sem direções privilegiadas”* (MAIA, 2014), não é a Terra que gira em torno do Sol, como se houvesse a possibilidade de fixação do astro solar: Terra-Sol formam um sistema que gira, ambos, sobre o centro de referência de massa do conjunto Terra-Sol (não percebemos o movimento solar devido a disparidade gigantesca entre as massas dos dois corpos). Enfim, o sistema solar é uma miniaturização excessiva do cosmos moderno. Consigo imaginar outras formas mais fidedignas de representar a complexidade contemporânea da cosmografia ocidental: estamos numa enorme noite e o mundo, em que habitamos como pequenas formigas, é um grão de poeira girando ao redor de uma das inúmeras estrelas brilhantes. Talvez a menção a formigas me trouxesse problemas, evocando onças subterrâneas, como ocorreu quando um antropólogo apresentou suas visões cosmogônicas ocidentais em conversas com os Guajajara, descrevendo o universo desde o nascimento até sua composição atual.

Com o aprendiz de pajé, Gentil, tive numa ocasião uma conversa que resultou mal para mim. Depois de ouvir dele uma versão sincrética do mito de Maíra, no qual às aventuras dos irmãos gêmeos se incorporava uma intervenção divina, foi-me perguntado como eu achava que o mundo fora criado. relatei uma versão simplificada do mito científico, da bola de fogo e gases que vai se esfriando e a vida vai surgindo e evoluindo¹⁰⁴. Alguns dias depois Gentil me contou que sonhara que eu era o próprio demo e que ele se encontrara comigo na roça e me empurrara com uma zagaia para dentro de

¹⁰⁴ Para um resumo de uma versão mais complexa: *“O modelo padrão da cosmologia e as medições da radiação cósmica de fundo (CMBR) indicam que o universo se originou em uma região pequena e muito quente no evento denominado Big Bang. Trata-se de uma singularidade para as equações de Einstein, que pode ter ocorrido há cerca de 13 bilhões de anos. Contrariamente ao que muitos pensam, uma singularidade de uma equação dinâmica não é um ponto, mas sim, uma região de convergência de curvas temporais.”* (MAIA, 2014).

um buraco. A velha cantadora do Ipu, Josefina, também se aborreceu demais com minha conversa e a notícia de que eu não acreditava na intervenção divina se espalhou pela aldeia, o que me causou algum mal-estar por algum tempo. (GOMES, 2002[1977])

Na leitura dos estudos de astronomia indígena (AFONSO, 2006, 2009, 2010) encontrei uma interessante arguição que, retomando o século XVII, aponta o equívoco da teoria de Galileu para a explicação do comportamento das marés em comparação com o acerto da teoria ameríndia que estabelece uma relação entre marés e lua, conforme descrito pelo capuchinho Claude d'Abbeville. Na época em que o religioso escreveu seu relato as causas das marés ainda não eram conhecidas. Em 1612, o missionário capuchinho francês passou quatro meses entre os tupinambá do Maranhão. Seu livro, publicado em Paris em 1614, dezoito anos antes da obra de Galileu sobre as marés, já atestava que *“os Tupinambá atribuem à Lua o fluxo e o refluxo do mar e distinguem muito bem as duas marés cheias que se verificam na lua cheia e na lua nova ou poucos dias depois”*.

Em 1632, Galileu Galilei publicou o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo: ptolomaico e copernicano*, onde afirma que a principal causa do fenômeno das marés seriam os dois movimentos circulares da Terra: o de rotação em torno de seu eixo (diurno) e o de translação em torno do Sol (anual). Galileu não precisou recorrer à *“vã quimera do movimento da Lua”* para explicar as marés, desconsiderando a influência selenita. Galileu tenta mostrar que apenas pela combinação da rotação axial da Terra com sua revolução orbital – os dois movimentos que Copérnico atribuiu à Terra – os movimentos de maré que observamos podem surgir. Somente em 1687, passados 73 anos da publicação do livro do capuchinho, Isaac Newton demonstrou para a ontologia científica ocidental que a causa das marés é a atração gravitacional do sol e, principalmente, da lua sobre a superfície da Terra.

Afonso tenta encontrar motivos para essa, digamos, inversão incomum, *“um dos raros casos em que um saber astronômico indígena é publicado antes de ser conhecido e validado pela comunidade científica”*. O autor sugere que talvez esse saber de ampla divulgação entre os

ameríndios do século XVII se deva à pororoca, que ocasiona uma grande onda do mar para os rios volumosos da Amazônia. Muitos mitos indígenas sobre esse fenômeno, mostram que ele ocorre perto da lua cheia e da lua nova. Somado a isso, as marés são mais intensas entre os trópicos do que fora deles. Em suma, a explicação para essa espécie de “atraso” da astronomia do Velho Mundo se dá pelo fato dos europeus não terem percebido o comportamento das marés por ausência de evidências mais palpáveis.

A argumentação, ao apontar explicações geográficas, retira esse ponto cego do panorama do pensamento astronômico ocidental, como se essa falha perceptiva derivasse mais das limitações do ambiente europeu que não oferece esses perceptos (marés tropicais fortes) e não das limitações ocidentais em levar a sério outras epistemes¹⁰⁵. O que desemboca numa conjectura que separa pensamento e ambiente e tenta ser menos desabonador para com o cientista perseguido pela inquisição, como se Galileu não tivesse se enganado de forma flagrantemente anti-empírica, e sim, como bom cientista, Galilei observou atentamente a realidade: o que faltou foi pororoca ou marés intensas.

Apresentei aqui outra forma de encarar essa situação. Não se trata de ficar boquiaberto com o fato de que muito antes da teoria newtoniana, os Tupinambá já sabiam que perto dos dias de lua nova e de lua cheia as marés altas são mais altas e as marés baixas são mais reduzidas do que nos outros dias do mês. Os Tupinambá não se anteciparam aos cientistas europeus na descoberta de uma natureza unívoca. Sobre uma base ontológica distinta, os Tupi-Guarani sabem que a lua tem influência nas marés porque a pororoca pode inclusive servir para pensarmos o espriar da noite substancial, noite que contraria a simplista concepção ocidental de ausência da luminosidade solar. Estamos diante de uma astronomia prenhe, em que a escuridão é positivada em presença conectante com poderes metamórficos de maturação.

¹⁰⁵ “Eles [os cientistas] sempre omitiram o fato de que, na maior parte do tempo, não somente as zonas em que se investiu não eram virgens, mas os saberes locais, longe de se terem tornado obsoletos, permitiram guiar a criação de novas pertinências, retroativamente descritas como deduções autorizadas pelo paradigma.” (STENGERS, 2002, p.145).

É por isso, aliás, que a história das ciências constitui-se no teste por excelência para as práticas históricas. Porquanto também o historiador está tentado a se acreditar “moderno”, herdeiro da grande divisão política entre prática científica e opinião. Com o intuito de inserir na história, por exemplo, a passagem da época em que “nós não sabíamos ainda” que é a Terra que gira ao redor do Sol para aquela em que “nós sabemos”, ele pode imaginar suficiente uma solução “modesta” que consistiria em complicar o relato habitual, mostrando-se que a “descoberta” não tem a simplicidade límpida que nos lhe atribuímos. Mas parar por aí não é suficiente, pois o historiador não deixa em suspenso as certezas que ele mesmo compartilha com seus contemporâneos: a Terra é indubitavelmente um planeta. O que aconteceu com as nossas histórias humanas quando o Sol estabeleceu com elas essa nova relação que nos proíbe, daqui por diante, de duvidar que é a Terra e não o Sol que “gira”? E em que medida ele próprio, como historiador, não seria o herdeiro das transformações sociais, políticas, éticas, afetivas, estéticas por que todos nós passamos, cientistas ou não, e que, no frígir dos ovos, permitem dizer: “É preciso ser louco, dramaticamente ignorante, espírito de porco ou retardado cultural para pôr em dúvida o movimento da Terra”? (STENGERS, 2002, p. 83-4).

Avaliando as discussões contemporâneas sobre cosmologia e gravitação na astronomia moderna, podemos realizar algum tipo de simetrização entre o debate cosmográfico também e os debates atuais da astronomia dos modernos. Ou seja, não se trata de aproximar os fluxos ameríndios da noite e do dia das concepções de meios materiais descartadas pelos cientistas (tais como o flogístico ou o éter), mas sim de cotejar o cosmos também com os esforços recentes que visam resolver o “escândalo lógico que é a coexistência de uma mecânica quântica e de uma mecânica newtoniana, [quando] a física é levada a uma esperança quase messiânica em uma compatibilização futura entre ambas”(CARNEIRO DA CUNHA, 2009c, p.302), já que as duas teorias partem de princípios ontológicos distintos, sem prejuízo da eficácia de ambas¹⁰⁶.

¹⁰⁶ “Muitos consideram o maior desafio teórico da gravitação de Einstein a sua incompatibilidade com a teoria quântica. A importância da gravitação quântica está na necessidade de se tratar o efeito gravitacional ao mesmo nível das outras forças fundamentais (a eletromagnética e as nucleares), sob as mesmas condições ditadas pela mecânica quântica, geralmente válida em pequenas escalas de comprimento. Supostamente, no universo primordial todos esses campos teriam exercido papel importante na explicação da formação de estruturas (partículas

A categoria “dimensão” é utilizada atualmente para descrições físicas do universo científico ocidental. Na versão mais aceita pela comunidade científica contemporânea, o universo ocidental é composto de 4 dimensões: três dimensões espaciais (comprimento, largura e altura), que delineiam uma profundidade a vácuo ou repleta de ar transparente, desconsiderável em seus efeitos na visibilidade; e uma dimensão temporal, instaurada pela física einsteiniana (LATOURE, 1988, MAIA, 2014)¹⁰⁷. Essas 4 dimensões formam um tecido ontológico deformável (“campo tensorial”) quando submetido à influência de massas gigantescas, como planetas e estrelas. São essas deformações do contínuo espaço-tempo que determinam a atração gravitacional, as órbitas dos corpos celestes, a direção de propagação da luz e o tempo (que não é mais, como em Newton, uma entidade absoluta transcorrendo sem depender do observador).

Para tanto, as tentativas de formular uma “teoria de tudo”, ou mais especificamente uma teoria da gravitação quântica, os físicos contemporâneos desenvolvem conceitualidades chamadas de teorias das cordas ou supercordas, em que postulam a existência de 11 ou mais dimensões para o universo Ocidental¹⁰⁸. A categoria “dimensão”, nesse uso sofisticado, sofre um alargamento do seu significado, abarcando entes menos evidentes como o sentido de rotação dos elétrons. Em outras palavras, algumas dessas dimensões teóricas hipotéticas do universo ocidental são números quânticos de spin, algo irrepresentável se comparado as 3 dimensões inicialmente propostas (largura, altura, comprimento). Esse esgarçamento do significado inicial do termo “dimensão” pode causar decepções para quem almeja uma maior exatidão, pois as “dimensões”, até então, possuíam

elementares, átomos, moléculas, nebulosas, estrelas e galáxias). Hoje podemos contar cerca de vinte diferentes propostas de teoria de gravitação quântica, quase todas elas válidas apenas no chamado regime de Planck, sem suporte experimental.” (MAIA, 2014).

¹⁰⁷ “A gravitação newtoniana é também um limite da Relatividade Geral quando os movimentos se tornam de baixa velocidade relativamente a velocidade da luz e com a reintrodução do potencial estático newtoniano. O conceito relativista de Einstein introduziu uma “sociologia” no pensamento científico, através de uma seleção entre os observadores dada pela noção de simetria do espaço-tempo. Diferentemente do absolutismo newtoniano, o tempo passa a ser um parâmetro próprio de cada observador.” (MAIA, 2014). Latour (1988) nomeia essa “sociologia” da seleção de observadores como “novas instruções para trazer de volta viajantes científicos de grandes distâncias” (p.23).

¹⁰⁸ “Hoje em dia a “teoria das cordas” e os desenvolvimentos mais recentes (teoria de branas) lideram as especulações sobre a existência de uma física multidimensional. Trata-se de um divisor de águas, pois, para muitos, uma física em mais de quatro dimensões é inadmissível.” (MAIA, 2014).

características quantitativas que serviam para localização em coordenadas numéricas.

O espaço-tempo da representação ótico-eletrônica do mundo não é mais, portanto, aquele das dimensões físicas da geometria, a profundidade não é mais a do horizonte visual nem a do ponto de fuga da perspectiva, mas apenas a da grandeza primitiva da velocidade, à grandeza deste novo vazio (vazio do veloz) que substitui a partir de agora toda extensão, toda profundidade de campo (geométrica, geofísica...) e que instala o astro solar, o raio luminoso, como referente supremo, padrão da terra, para além dos meridianos, da toesa, do metro; para além da matéria, dos átomos já que, como sabemos, foi o raio de vinte e um centímetros da molécula de hidrogênio que foi levado para o espaço sideral pela sonda Pioneer para dimensionar nosso sistema solar. O centro do universo não é mais, portanto, nem a terra do “geocentrismo” nem o homem do “antropocentrismo”, mas antes o ponto luminoso de um “heliocentrismo”, ou antes de um Luminocentrismo que a relatividade restrita contribuiu para instalar e em relação ao qual as experiências da relatividade geral indicam a ambição desmedida. (VIRILIO, 1993, p.32-33)

Se nos primórdios das ciências modernas por nascer, a astronomia desempenhou papel fundante a ponto de despertar paixões inquisitoriais (além de comparações, já no século XX, com o papel que a etnologia estruturalista levi-straussiana imaginava desempenhar para as ciências humanas), atualmente ela não tem um relevo de destaque para além dos seus especialistas, em grande parte devido a abstrusa conceitualidade contemporânea. Diante de tanta complexidade, um certo “choque cosmográfico” (WRIGHT, KAPFHAMMER, WIIK, 2012) com outras civilizações imaginárias se torna uma saída viável aos impasses teóricos, como no exemplo do “princípio antrópico”.

Outra explicação para a expansão acelerada do universo consiste em substituir, no lado direito das equações de Einstein, a constante cosmológica por uma função que decai com o tempo, atuando como fonte de gravitação repulsiva. Mas, as especulações sobre a expansão acelerada do universo vão muito mais adiante, como exemplifica o persistente debate filosófico sobre o uso do Princípio Antrópico como solução do problema da constante

cosmológica. Segundo esse Princípio, o nosso entendimento do universo somente é possível porque os valores das constantes fundamentais da física são apropriados a nossa existência. Para outros valores dessas constantes, a emergência de seres inteligentes poderia até ser possível, mas a percepção e o entendimento dos conceitos deles sobre o universo poderiam ser muito diferentes dos nossos. Assim aquele multiverso imaginado por Bradwardine seria composto de diferentes universos, cada um parametrizado por diferentes constantes fundamentais, com estruturas físicas distintas e, possivelmente, com civilizações estruturadas com diferentes percepções da realidade. (MAIA, 2014).

A reflexão de Strathern (2004) descortina algum rendimento aqui, quando sugere que a situação de encontro entre dois coletivos pode ajudar a pensarmos o contexto de trans-/multi-/inter-disciplinaridade atualmente em debate no mundo das ciências modernas. A situação entre dois coletivos pode ajudar a pensarmos discussões intra-disciplinares de tradições modernas não-antropológicas. A substância noturnal também não explica a aceleração do afastamento das estrelas e galáxias distantes em relação a Terra, mas atua alterando os corpos dos jovens de maneira a amadurecê-los. O elemento noctívago também viaja em outra velocidade (menor e menos absoluta que a da luz) que permite o escape caso não ocorra tropeços, não coadunando portanto com a cosmogonia científica de um universo que nasce da expansão explosiva de matéria-energia (que se apresenta ora como onda, ora como partícula) concentrada num plissamento diminuto da tessitura do espaço-tempo. Por certo as premissas euro-americanas das ciências empiricistas e naturalistas nunca conseguirão quantificar e precificar *Karuwaras* e *Azangs*. Contudo um pouco de respeito a noites outras é necessário. O mínimo que deveríamos levar em consideração é que não há muitas certezas sobre os mistérios ou os “bichos” envolvidos na vastidão que nos cerca.

Capítulo 3: Festas

Uma análise extensa e detalhada da Festa do Moqueado/Festa da Moça foge ao escopo aqui almejado. O objetivo é atentar para o aspecto de transformação perspectiva em jogo nesse rito. Através da presença de um macaco moqueado, durante uma “farsa dos visitantes”, oferecerei dados para uma reflexão sobre as dinâmicas envolvendo posicionalidades cosmológicas, que atestam a importância da aldeia como pivô fulcral de onde irradia uma cúpula-cósmica para além da qual o parentesco ou a humanidade se torna incerta. Uso o termo “farsa” para relacionar com o *Pawana*, que foi descrito nos Wai-Wai por Catherine Howard (1993), ou seja, uma dinâmica performatizada em que um encontro entre povos diferentes é apresentado. Um provável cognato do termo *pawana* é *paxira*, palavra bastante difundida entre os povos caribe-guianenses que significa “parceiro” (DREYFUS, 1993) ou ainda “cunhado distante” (MATAREZIO FILHO, 2013). Trata-se de uma forma de abertura do parentesco também para a afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 1993).

A Festa da Moça, Festa da Menina-Moça, Festa da Moça-Nova ou Festa do Moqueado, foi extensamente etnografada, principalmente pelos trabalhos mais recentes. A descrição de Wagley e Galvão (1961[1949]) classifica esse festejo como uma cerimônia de puberdade, que, por sua semelhança na dinâmica dos cantos e danças, originalmente seria uma parte da Festa do Milho, inserindo uma reflexão sobre perda de traços culturais e processos de aculturação. Esse ritual é executado durante todo o período de amadurecimento do milho (cerca de dois meses), com sessões diurnas de canto e dança a cada dois ou três dias (p.106). A Festa da Moça seria um momento desse longo festejo da época das chuvas (atualmente o festejo é realizado no período da estiagem), demarcado, dentre outras características, quando a sessão de canto e danças tem uma duração maior estendendo-se até a madrugada. A Festa do Milho é o segundo ritual mais importante para os Tenetehara ao lado da Festa do Mel, festividade atualmente inativa da época seca, que também

exige um longo tempo de preparação para a coleta de mel suficiente (6 a 8 meses, com cantorias noturnas a cada expedição coletora que retorna a aldeia) e que se concretiza num encontro inter-aldeias de duração de dois ou três dias. Atualmente as duas Festas (Milho e Mel) repousam em estado de virtualidade entre os Tenetehara (Guajajara e Tembê), enquanto a comemoração que serve de passagem da puberdade para o mundo adulto assumiu o posto de principal momento ritual.

A dupla de autores relata com apuro a Festa da Moça, com a preparação das expedições de caça, o feitio da pintura corporal, a dinâmica dos cantos e das danças, colocando uma grande ênfase nas atividades dos pajés para lidarem com os “sobrenaturais”, especialmente ativos durante o ritual. Os pajés “chamam” ou “puxam” pelo cigarro de *tawary* diversas espécies cósmicas (*Karowara*, *Azang*, *Piwara*, “espírito do gavião”, “espírito do veado”) que “possuem” os corpos das pessoas que participam da festa, inclusive os iniciados.

Conceber a Festa do Moqueado como um rito vestigial da Festa do Milho coaduna com os objetivos teóricos da aculturação que guiou o trabalho de Wagley e Galvão. Há outras maneiras de conceber o encadeamento dos ritos. Encaro a Festa do Moqueado como a continuação de práticas xamânicas de apresentação dos neófitos para outros entes do cosmos, propiciando um ciclo de crescimento-metamorfose corpóreos que se inicia com a “Festa da criança” ou “Festa do nenê”. Dito de outra forma, não se trata de um estoque de ritos fixo que caracterizaria as festividades tenetehara (a palavra “brincadeiras” também aparece como esforço tradutivo¹⁰⁹), mas de práticas xamânicas que se modificam conforme os eventos atuais exigem. Ou seja, a nomeação dos rituais segue desdobramentos que não são estanques, como se cada festejo constituísse um traço cultural fixo de um estoque limitado.

Ezequiel, um dos informantes de Sales (2000 [1994]) no Guamá, faz uma instigante

¹⁰⁹ “As mulheres usam uma forma carinhosa para se referir a este momento, falam da sua “brincadeira”. Esta referência está relacionada ao caráter bastante interativo e por vezes lúdico que se estabelece entre eles.” (NEVES, CARDOSO, 2015, p.61)

compilação dos ritos que já foram executados pelos Tembê: *“Ezequiel rememora as festas da “manicuera”, do “cará”, do “macaco”, do “marimbondo”*”(p.43). A “Festa da Manicuera” pode ser correlacionada com a Festa do Mingau (a segunda fase da Festa da Moça). A “Festa do Cará” (lembremos o papel das ramas de cará, que seguram o céu) pode ser aproximada da Festa do Milho, imaginando um proceder ritualístico envolvido com as fases de plantio e cultivo de alimentos. A “Festa do Marimbondo” talvez faça referência de um modo peculiar a Festa do Mel ou Festa da Tucunayra. A “festa do macaco” parece ser uma menção etnográfica que pode indicar a “farsa dos visitantes” em que estamos interessados.

Os interesses descritivos dos antropólogos também influem no entendimento dessas práticas rituais. O livro de Gomes (2002[1977]) descreve em pormenores um ritual que presenciou no lado maranhense: os preparativos dos caçadores, os tiros de espingarda dados para o alto quando da chegada da carne, a incômoda presença dos cachorros que constantemente precisam ser espantados. Entretanto seu enfoque historiográfico extenso, que intenta abarcar toda a história dos Tenetehara desde o contato, não explora a Festa como um eixo explicativo de destaque. Zannoni (1999), a melhor descrição ritual da bibliografia tenetehara, fruto de um longo trabalho de mais de 18 anos junto a esse coletivo, descreve a Festa da Moça direcionando seus esforços para a compreensão conjunta dos “rituais de puberdade”. Nos trabalhos feitos exclusivamente em área tembê, o relatório de Valadão (1981) reconstrói alguns dos momentos da Festa a partir de depoimentos, sem mencionar nenhuma “farsa” ritual; já no doutorado de Alonso (1996) é descrito uma “cantoria” sem intenções rituais e com dança *kaê-kaê* (“moqueado”), na aldeia Sede, no Guamá. No entanto, nos trabalhos etnológicos anteriores a década de 2000, não é feita nenhuma menção a dinâmica cênica que estamos interessados em abordar, quando um povo, composto inclusive de macacos, é recepcionado. Somente nos trabalhos etnográficos mais recentes esse momento é enfatizado (COELHO, 2014; PONTE, 2014; SARAIVA, 2012).

Em consonância com Wagley e Galvão (1961[1949]), Boudin (1978) registra “*wyra’u-haw*= festa da iniciação dos meninos, geralmente aos treze anos”. A discrepância de gênero pode ser explicada pelo modo como os não-indígenas brasileiros do entorno entendiam, segundo Wagley e Galvão, esse ritual: uma Festa de Casamento indígena. Antigamente, contam os mais velhos tembé, como a iniciação ocorre em duplas de dançarinos, os iniciados na Festa saíam dela constituindo um casal. Atualmente, isso é raro. Até é permitido que irmãos façam dupla só para equilibrar o pareamento do festejo. Porém, é curioso notar que os mais jovens tembé, quando recebem um convite para compor dupla vindo de uma pessoa com a qual já mantem uma relação afetiva, tenham desconfiança de que seja uma proposta de casamento, o que acaba muitas vezes truncando o pacto. Entretanto há um ritual próprio de iniciação marcadamente masculino, que conta com a única descrição de Zannoni (1999), em que não é mencionada designação específica. Wagley e Galvão (1961 [1949]) fazem referência a mais um nome, usado no rio Mearim: “Festa do Boi”. Segundo eles, nessa região, devido a dificuldade de obtenção de caça, um gado era servido no moqué. Uma informação conflitante com o que relata Gomes (2002 [1977]): “*Em uma delas [Festa da Moça] se tentou introduzir a distribuição de carne de gado como complemento à caça, ato este que foi estranhado por muitos*”. Gomes (2002[1977]) apresenta o nome “*wiraohaw*”, oferecendo uma etimologia para a palavra:

“Ao amanhecer do dia, concluía-se a celebração com uma distribuição de bolos de farinha misturados com carne de nambu e jacu pilados (A palavra “*wiraohaw*” quer dizer “o momento ou lugar de comer pássaro”; portanto o ritual parece dar a maior importância a este último ato de distribuir os bolos empacados). (GOMES, 2002 [1977]).

Em seus diários de campo, Galvão (1996), após se deparar com o nome “*wira ohao*” numa das aldeias, ouve outra forma de designação de Miguel, um Guajajara da aldeia maranhense de Camirang, que lhe informa outro nome, “*wahuhao*”, que “*não é uma designação só peculiar a essa festa, estende-se para qualquer festa diurna*”(p.140). A polêmica sobre a nomeação desse ritual

chega até os dias atuais, conforme levantamento realizado pelo IPHAN em 2015, o que reforça a potencialidade de transformação dos rituais seguindo as variações do contexto vivenciado.

A Festa do Moqueado também é muito conhecida como Festa da Moça, sem dúvida, o aspecto da cultura Tembé mais divulgado pela mídia. Muitas lideranças, no entanto, discordam desta segunda denominação, porque ela desconsidera os rapazes e, muitas vezes, é compreendida como um ritual único. Esta festa é o último ritual para desejar uma boa vida aos jovens que vão viver juntos a partir daí. (NEVES, CARDOSO, 2015, p.15)

Colares, cuias e maracás

O objetivo de abordar os artefatos rituais é realizar um experimento conceitual para entender quais as descrições possíveis de arquitetura cósmica tendo em vista essa instância prenante¹¹⁰ e envolvente na consistência da noturnidade, conforme a imaginemos para o mundo ameríndio. Que tipo de formatos podem surgir da agência dessa espécie de fauna celeste, erguida pela ação da avifauna mítica (os pássaros que ainda eram homens a princípio) e depois povoada também por outros seres noturnos quando do espriamento da escuridão: essa modalidade reológica ainda não explorada que tem capacidades, agentividades, em suma, ações conectadas a fenômenos fluidicos tais como envolver, engolfar, flutuar. O que não exclui uma física social de viver junto e da mesma maneira, uma comensalidade e principalmente uma vigília compartilhada. Cabe lembrar a importância dos objetos presentes no ritual já que foram os próprios *Karuwara*, seres magnificados, que legaram esses artefatos aos Tembé.

Nos mitos apresentados, a noite se expande concomitantemente com os seres que a compõem. Não há divisão entre a escuridão e as corujas ou os macacos-noturnos, e os que tropeçam fugindo do escape noctambulante são tragados e metamorfoseados, ao contato com a penumbra, em animais que vivem nessa dimensão noctívaga. Podemos ver uma inscrição altamente elaborada desse evento nos pingentes de colares, em que a noturnidade é representada como uma bola preta

¹¹⁰ “Preensão ontológica — conceito que hoje me parece preferível ao de predação — como dinamismo característico da socialidade amazônica.” (VIVEIROS DE CASTRO, n. de rodapé 11, p.9, 2001).

ligada numa tríplice linha de miçangas e irradiando feixes de linhas de miçangas. Ou ainda, quando a noturnidade é representada por ossos de asa de inambu (a paçoca de inambu, *wyra-tzôk*, é um dos principais alimentos servidos na Festa do Moqueado), também ligados em linhas de miçangas. Por serem ossos pneumáticos, ou seja, ocos por dentro para permitir o vôo, quando assim serrados em sessão transversal, se tornam auréolas com um certo arredondamento. O precioso trabalho é feito com uma trama de pequeninos losangos de osso, de casca de inajá e de tucumã. Por fim o exemplo delicado de um pingente composto de um círculo escuro vazado por duas linhas de miçangas que ao fim apresentam um arranjo plumário, explicitando a movimentação passareada da noturnidade. Os colares são elementos importantes do ritual de iniciação feminino, ficando pendurados por cordas na ramada, o espaço de reunião da aldeia.

O cumprimento matinal “Bom dia!” me foi traduzido em Tembé como *Zanê ku’em!*, “Nós acordamos!”, “Amanhecemos!” (comparar com BOUDIN, 1978). Um cumprimento que pode ser lido como uma perspectivação dos turnos de atividade da vigília e do adormecer: “Estamos acordados enquanto outros dormem!”. Dentro da política temporal-ontológica ocidental instaurada pelo meridiano de Greenwich podemos realizar frase similar: “Enquanto é dia no Brasil, é noite no Japão”¹¹¹. Mas sabemos que essa diferença entre diuturno e notâmbulo está assentada numa estrutura de mundo geo-esférico, com tempo cronometrizable em passado, presente e futuro. Não é o mesmo sol nem a mesma noite que compartilhamos simultaneamente com os nipônicos: há sempre uma diferença extensiva-durativa de 24 horas entre os dois fenômenos. O universo tembé trabalha num regime temporal pregnante cromoclivado com deslocamentos fluvialiformes. Se na astrofísica moderno-ocidental o tempo resulta da divisória cronometrável de meridianos em formato de gomos de mexerica sendo extensivamente recapeados pela energia solar conforme o movimento do eixo de rotação do planeta, na astrofísica tembé o meridiano, se pudermos amerindianizar essa unidade de tempo injetando-lhe intensidades, é fruto de um deslocamento fluídico lucífugo “por baixo” da estruturação do mundo concomitante a uma dispersão heliaca (não somente o sol, *kwarahy*, mas todos os seres que despertam com esse continuum fauno-afectivo solar) que se “ergue” no horizonte.

Entretanto o eixo acima/embaixo aqui evocado no pôr do sol e no nascer do sol, deve ser complementado. O caráter liquiforme de deslocamento ou aspensão deve ser contrabalanceado pela formatação base da topografia desse universo: as cuias. Na cosmologia científica dos modernos o formato básico da matéria no universo quando esparramada, é o aspecto do padrão globular (como a noite ameríndia, antes de sua instauração), seguindo as linhas de gravitação repuxadas pelas grandes massas planetárias e estelares. Mas não só os corpos celestes são esféricos. Não podemos nos esquecer das experiências cotidianas de uma bolha de sabão ou do arredondamento das gotas de

¹¹¹ Para mais exemplos sobre o extremamente interessante rendimento que o Japão e os japoneses propiciam as cosmografias ameríndias ver Lima (2005) e Gonçalves (2001a).

chuva que ficam afuniladas pelo atrito do ar quando caem. A ontologia ameríndia tembé que entrevejo aqui nos reporta uma dispersão em que o formato abaulado em forma de cuia parece assumir um lugar padrão devido a importância do erguimento celeste pelos pássaros. A noite redonda não vai simplesmente trafegando em espalhamentos correções irrefreáveis e disformes: ela se conforma em uma abóbada estrelada que, afinal, cobre a superfície do mundo e, ocasionalmente, é estocada em buracos. Uma cúpula que pode estar sujeita a quedas, portanto.

Há também uma possível deriva dos predicados ontológicos presente nos colares de osso de vértebra de jibóia no que diz respeito a uma teoria da chefia ameríndia. Esse colares ativam um poder atrativo em quem os utiliza. Esses aparatos demonstram tal potência com alusões genitais: aproximados de uma forma fálica peniana e viril quando em tamanho grande e também de “pombinhas” femininas, quando menores. A partir da importância das alianças para o coletivo, diz-se que o grande chefe é a cabeça da cobra-grande que vai fazendo a cobra crescer a medida que vai incluindo novos elos nas vértebras da jibóia, seja por casamento ou incorporação por guerra (como é o caso dos Krenyê, que estão incorporados aos Tembê) ¹¹².

¹¹² Há uma recente visão clastreana da chefia ameríndia Tenetehara em Sztutman (2013b), baseado no trabalho de Ribeiro (2009): “*Tomemos um novo exemplo, desta vez relativo aos Tenetehara (povo de língua tupi-guarani) da Terra Indígena Cana Brava (Maranhão), que participaram ativamente das eleições municipais de 2008. Florbela Ribeiro procurou mapear a constituição das diferentes formas de liderança local, tendo em vista que a inserção dos Tenetehara na nossa “política” ocorre a partir de códigos que lhes são próprios, passando pela imbricação entre a formação de blocos de aliados (segmentos ou facções) e laços de parentesco e afinidade. Em suma, a descontinuidade entre a política “interna” e a partidária seria apenas parcial. Seu diagnóstico atentou para uma tendência de dissociação das diferentes formas de liderança: caciques locais, lideranças políticas que fazem mediação com órgãos indigenistas como a Funai e a Funasa e, por fim, os candidatos a vereador.*”(SZTUTMAN, 2013b)

Pode-se propor uma deriva dessa teoria oferecendo um paralelo com o tipiti espremendo o veneno da mandioca pubada. “Pubar”: resultado da mandioca que foi envolta-pervasada no serpentear que é o rio. Em certo sentido, a cobra-grande fluvial composta de fluxos da noite e do dia percorre as dimensões do universo. O universo é o movimento da cobra-grande, representado nas cuias pelo sutil deslocamento oscilante de arcos em semi-círculo espelhados até que se desenhe um movimento serpentiforme.

As cuias tem um destacado papel nos momentos ritualísticos tembé. Não é um detalhe desimportante esse artefato ritual e nota-se a diferença da cuia ritual para as outras cuias utilizadas no cotidiano. Enquanto a cuia ritual é totalmente preta tanto do seu lado côncavo quanto do lado convexo, as cuias comuns só tem seu lado interno apretejado com uma tintura de casca de macucu batida, fervida e misturada com urina. Assim como o recipiente mítico original de onde decorre o big-bang natívago, a cuia ritual é negra inteiriçamente. Os convidados, os estrangeiros não tem acesso a este tipo de artefato, de difícil obtenção e que conta com exclusiva manipulação feminina. Nas noites escuras de lua nova, quando se realiza a primeira parte do ciclo de festejos que marcam o ingresso na vida adulta para as mulheres que menstruam pela primeira vez, a principal função da iniciante é servir os cantores da festa com um mingau branco adocicado. O *kawy’u haw* (“mingau da moça”) dura uma noite apenas, congregando uma única moça nova e seu grupo familiar. *Kāwi’u-haw* (BOUDIN, 1978) é o nome da vasilha de cauim, reforçando a importância ritualística desse artefato, que também é utilizado em cauinagens dos Kaapor, como pode ser visto na comparação dos adereços que fizeram parte da exposição “A Festa do Cauim”, no Museu Paraense Emílio Goeldi, em 2014. Vários artefatos são compartilhados entre os dois coletivos (Tembé e Kaapor), sendo o mais importante deles o maracá¹¹³.

Os motivos desenhados são os mesmos tanto nas cuias rituais e cuias comuns quanto

¹¹³ “A perda da pajelança determinou, certamente, o desaparecimento de artefatos ligados ao ritual, como maracás e outros. Os únicos encontrados nas aldeias Urubus – um deles adornado de penas – pertenciam a pajés Tembê que procuram reviver a antiga pajelança.” (RIBEIRO, RIBEIRO, 1957 p.79).

também nos maracás (que são feitos das mesmas cabaças das vasilhas). Os grafismos de pinturas corporais também apresentam a presença constante desses temas gráficos. São para esses desenhos que quero chamar atenção, *kawaw muripinim haw*, a pintura da cuia (SARAIWA, 2012), usualmente explicados como representações de cuias. De fato, é possível uma aproximação entre as linhas arqueadas e o formato curvo das cuias, mas a presença das linhas curvadas estão presentes por toda a arte gráfica tembé. A relação entre grafismos e referentes externos também pontua a semelhança com a Lua em outro padrão muito utilizado, remetendo ao formato da lua crescente ou minguante, e às Estrelas, quando as curvaturas se encontram no convexo de suas “barrigas”, algo próximo do formato “)(“(“. Na pintura corporal que recebi, também composta por curvaturas, o padrão é nomeado como “taboca”: na feitura desse trançado uma taboca é utilizada, com a boca oca do galho cilíndrico recortada ao meio, ocasionando uma linha curva se impresso na pele. Quando insisti nas perguntas sobre o significado preciso dessas curvas, pedindo aos interlocutores uma explicação totalizante trans-padrões, uma figura interessante surgiu: as linhas curvas descreveriam “*as casas, as tocas dos bichos que vem para brincar*”, como me explicaram.

A relação entre referentes externos e grafismos já desempenhou um motivo heurístico importante na bibliografia etnológica e recentemente vem sendo complexificada, como pode ser visto em Cesarino (2012, p. 107). Novos aportes teóricos apontam para os grafismos como um conjunto de intra-referenciamento próprio, em que cada desenho se comporta como um componente de articulação entre outros desenhos, sem necessariamente ter conexão mimética com modelos zoológicos ou tecnomórficos. A utilização das menções aos referentes externos funcionaria para designar os afastamentos relacionais desses desenhos, sem ser exclusivamente uma tentativa de mimetizar padrões animais, ou representar eventos astronômicos e aparatos. As denominações (pintura da jibóia, da onça, da lua) serviriam a usos mnemônicos ou ainda pra fins de adensamentos e entrecruzamentos de padrões. Portanto os grafismos agem menos como representações do que como técnicas de alteração corporal ou de maturação corporal, propiciando outra relação com o entorno,

tornando o corpo visível para outros seres e visibilizando outros seres comumente invisíveis, desenvolvendo capacidades xamânicas ou sabotando-as.

Para exemplificar relato uma famosa sabotagem xamânica que ocorreu no rio Guamá, e que explica em parte a ausência de pajés nesse lado da TIARG. Tal escassez implica no deslocamento de pajés do Gurupi para o Guamá (o caso mais famoso é de Patiko Tembê, também conhecido como Chico Rico, que faleceu durante o período dessa pesquisa) ou no deslocamento de iniciantes a pajé no Guamá para processos de aprendizagem no Gurupi. Ou seja, menos do que um efeito da aculturação, a escassez de pajés no Guamá foi derivada das relações de alianças e agressões xamânicas.

A falta de pajés do lado do Guamá é fruto da história de desavenças entre João Sarmento, mais conhecido como Pelé (da aldeia Sede, Guamá), e Nelson Guajajara, que atualmente é casado com uma Kaapor do lado maranhense. Nelson é a única unanimidade quando pergunto sobre os pajés da região, sendo incontestavelmente o mais poderoso xamã atual, comparável em seus feitos aos antigos pajés que entravam água adentro cantando e vibrando o maracá até desaparecer no fundo do Gurupi por horas em visita a aldeia dos mortos e retornar ao final da noite, retomando a cantaria incessante que outros mantiveram durante sua ausência, a fim de guiá-lo de volta às margens. Infelizmente não consegui encontrar Nelson para saber sua versão desse ocorrido.

Quando era jovem Pelé tentou aprender a ser pajé com Nelson. Estava quase para completar sua formação, quando Nelson impediu que isso se efetivasse. Na versão de Pelé, houve uma sabotagem de Nelson na aplicação de uma pintura corporal que acabou provocando a sua perda de voz. Pelé imputa o perigo que sofreu com as pinturas corporais ao padrão conhecido como “Mãe-d’água”: por possuir um grande poder de atração, aquele que porta essa pintura no corpo não pode sair na mata nem se aproximar do rio. Sem poder cantar por períodos longos, como é necessário na condução dos festejos rituais, Pelé demonstra ressentimento e só pode imputar a “malvadeza pura” esse ato xamânico abrupto de ceifar um pajé iniciante, despotencializando-o até o estado afônico.

Na versão contada por Dona Francisca, que ajudou Pelé a recuperar lentamente seu falar rouco por meio de beberagens curativas depois do acontecido, Nelson se equivocou sem má-fé ao ministrar uma poção errada, que ao invés de potencializar a capacidade de canto logrou o efeito inverso. Dona Francisca é a única Tembê do Guamá que se assume como pajé. O xamanismo de Francisca está radicado no conhecimento das ervas para curas e proteções, em benzimentos e rezas, em recomendações intuídas a partir de sonhos premonitórios. Bem diferente dos pajés homens, que prezam pelo canto e pelo controle dos *Karuwara* (por terem “corpo aberto” como me disseram alguns), sendo cruciais para que as festas rituais ocorram sem nenhum perigo. Kelé relata outra versão: Nelson teria exigido demais de Pelé durante as cantorias, forçando a extensão dos cantos, o que provocou a falha vocal. Extirpadas as possibilidades de surgimento de um pajé, o que dificulta a realização dos festejos rituais que demarcam o amadurecimento dos jovens e reforçam uma identidade indígena na relação com os brancos, as aldeias do Guamá padecem do estigma de serem menos tembê aos olhos equivocados dos não-indígenas.

Esses motivos aparentemente geométricos mais do que simplesmente traços com um interesse estético decorativo (GOW, 1999), com intenções de adorno, ou representações possíveis de cuias e luas, são importantes transformações das artes verbais tembê transportadas para grafismos.

Parece mesmo haver um transporte de fórmulas verbais para repertórios de signos gráficos adotados nos desenhos, mediante a mobilização de critérios tais como ordem, sequência e paralelismo, entre outros adotados também pelos sistemas pictográficos ameríndios propriamente ditos. (CESARINO, 2012)

Nesse sentido podemos delinear uma cosmografia da arquitetura do universo tembê, coadunando com o aspecto de cúpula ou redoma que está presente de forma generalizada entre os universos tupi. Partindo dessa conexão podemos entrever uma miríade de cosmografismos possíveis para dar conta da arquitetura cósmica tembê, pluralizando as modelagens para além da metáfora de camadas ou níveis, sem entretanto negar essas descrições que podem ser reacomodadas numa nova

chave como encapsulamentos de convexidades de diâmetro crescentes, folheadas de maneira que podem ser vistas como plataformas desniveladas, elipticamente curvadas e interligadas ao final da concamação. Como pode ser visto no cabo de um maracá (com destaque para o detalhe delicado das plumas amarelas no punho), mesmo as linhas retas que interceptam os vértices das linhas curvadas em trajetória mais retilínea e que poderiam sugerir uma superfície com erupções de cuias, ao fim do abaulamento do maracá são unidas e reencontram-se, sendo portanto mais próximas de arcos gigantes averrugados por arcos pequenos.

A fractalidade (STRATHERN, 2014) não está ausente da acepção aqui exposta, ou seja, também trata-se de uma lógica em que sistemas se recortam em forma de sistemas, cuias dentro de cuias como bonequinhas russas. Para além da fractalização, contudo, também atuam interseccionalismos e fragmentações. A contribuição dos Tembê ao debate cosmográfico propõe um movimento conceitual em que as cúpulas se espraíam ambientando e metamorfoseando, essa ambientação podendo ser concebida em formas fluídicas de reologia diversa como as águas do rio, a revoada dos pássaros, a escuridão lucífuga, a luminosidade solar ou plenilúnia, as cores do jenipapo e do urucum, os eflúvios olfativos (“catinga”) ou os sons e cantos. Os barulhos de aldeias subaquáticas localizadas nos poços, em que é possível ouvir latidos de cachorros e o cacarejar de galos e galinhas, são histórias muito disseminadas.

O interessante é que mesmo formas menos evidentes podem ser entrevistas nesses lindíssimos trabalhos gráficos feitos pela família de Bringa e também por Marina, todos da aldeia Tekohaw. Modulando a simetria presente no traçado que corta as duas pontas das curvas, o centro do compasso ou tesoura que risca a cabaça vai entremeando os arcos de maneira que surpreendemos, no envolver no desenho, formatos ictioformes, peixes nadando. Nas faixas que rodeiam as cuias, pelo sutil deslocamento oscilante de arcos em semi-círculo espelhados, vai se configurando uma estrutura ondulatória até que se desenhe um movimento serpentiforme, ofidioforme. Em outras cabaças o motivo do arco está ausente e aparecem estruturas triangulares ou retangulares com contrastes claro-escuro, próximos dos padrões da cobra-grande (SARAIVA, 2012). Pode-se aproximar essa proposta cosmográfica de alguns aspectos horizontais do cosmos Marubo.

Trata-se de uma entre outras tantas referências possíveis que compõem não exatamente um cosmos fechado ou um *mundus* delimitado, mas sim uma topologia marcada pela superposição indefinida de coletivos, relações e pontos de vista, desprovida de centro privilegiado ou de hierarquias. Acima como abaixo, proliferam pessoas em suas aldeias, com seus chefes e xamãs, seus donos ou mestres (*ivo*) que são, de certa forma, instâncias ou hipóstases daqueles coletivos por eles envolvidos (CESARINO, 2013)

O maracá e o amadurecimento noturno

O maracá é um artefato fascinante das cosmologias ameríndias. A extensa citação do exemplo Waiãpi servirá para adentrarmos a complexidade de funções cosmopragmáticas desse instrumento.

Entre os elementos externos, visíveis, do xamanismo, a literatura etnográfica costuma mencionar um artefato extremamente difundido em toda a América do Sul: o chocalho-maracá, “considerado o objeto mais sagrado por um grande número de tribos” (Zerries, 1981, p.328).

E, nesse sentido, os Waiãpi não deixam de corresponder aos padrões sul-americanos: seus xamãs fazem uso de chocalhos, denominados *marari*,

feitos de pequenas cabaças presas a um cabo de madeira, cujo verdadeiro conteúdo eles mantêm em segredo. Fisicamente, o chocalho contém apenas sementes e pedrinhas, ou miçangas, ou qualquer outro objeto; simbolicamente contém o *-paie* propriamente dito.

Os Waiãpi usam pouco este instrumento, considerado extremamente “perigoso”[...]. Isso porque, como todos os elementos ligados ao *-paie*, o chocalho é ao mesmo tempo “recipiente” e “caminho”, ou seja, via de acesso das e às entidades xamanísticas. Os chocalhos estabelecem este tipo de comunicação apenas em circunstâncias muito específicas, quando são manuseados por pessoas autorizadas, que sabem “chamar” - pelo caminho do sopro, do tabaco e do canto – as forças que virão se abrigar na cabaça. Fora dessas circunstâncias, o chocalho é um objeto qualquer: os xamãs guardam-no em suas casas, fora do alcance das crianças, mas não lhe atribuem cuidados ou respeito especial. (GALLOIS, 1996, p.44-5).

O apuro na preparação desse artefato, já comparado em analogia estimulante a um acelerador de partículas (VIVEIROS DE CASTRO, 2007b), não é uma regra entre os Waiãpi¹¹⁴, como é o caso para os Tembê. Esse artefato tem cada parte nomeada com extrema acurácia pelos Tembê (BOUDIN, 1978) mesclando uma composição de tronco, cauda, pele, púbis e língua para esse magnífico idiofone, um componente vivo da organologia nativa¹¹⁵. *Maraka-ham* (“linha-maracá”) é o nome para os cordões; *maraka’iw* (“tronco-maracá”) ou *maraka-ruway* (“cauda-maracá”) é o termo para o cabo; já a ponta do cabo do maracá é designada como *maraka-ti*: “nariz-maracá”. *Maraka-wapir* (“pele-gente-maracá”) ou ainda *maraka-rakwa-pir* (“ponta-púbis-pele-maracá”)¹¹⁶ são as denominações para a ponta globular do maracá. A “língua do maracá”, ou seja, o enfeite de plumas que adorna o globo escuro noturno, é chamado de *témi-riko*: outra tradução

¹¹⁴ “A maioria dos xamãs, inclusive, não possui chocalho pronto, embora sempre tenham à disposição, plantadas perto de suas habitações, frutas de cabaça. Quando precisam de um chocalho para o ritual de cura em tocaia, improvisam sua confecção na hora, colocando na cabaça pequenos objetos que guardam em seus *pegara*. O *marari*, em sua forma, é praticamente idêntico ao *maracá* de cabo mais comprido, utilizado em algumas danças coletivas. Em nenhum dos casos estes artefatos são “sagrados” por si, eles apenas servem de suporte ao “sagrado” (GALLOIS, 1996, nota de rodapé p.45). O maracá tembê também não apresenta nenhuma veneração sagrada quando não está em uso.

¹¹⁵ Para uma apreciação da organologia e ritual entre os Ticuna, ver Matarezio Filho (2015).

¹¹⁶ Para reflexões uterinas sobre o *aray*, maracá araweté, ver Viveiros de Castro (1986a).

possível é “língua do pajé”, demonstrando a pertinência da tradução “voz dos espíritos” para o caso tembé (MOURA, ZANNONI, 2010).

Ainda segundo Zannoni, o idiofone sinaliza para cisões de gênero e geração, de vital importância no ritual de iniciação masculina. *“O maracá é o que distingue um homem comum de um cantor. De fato, somente quem já passou por esse ritual pode usar esse instrumento que é considerado a voz dos espíritos. Por isso é necessário preparar-se através do canto porque, segundo a tradição, a primeira vez que uma pessoa o pega, sente um choque, e por isso deve estar preparado psicologicamente”* (ZANNONI, 1999, p.30). Nesse sentido o maracá tembé se aproxima das reflexões sobre os Baniwa.

Mais do que qualquer outro objeto, porém, a sua maracá representa os símbolos centrais da sua arte[do pajé]. Dizem que é sua alma e um pajé destituído da sua maracá logo se torna vulnerável à morte. A sua forma geral é uma cabeça de pássaro com um bico comprido e penas de penacho. Seu cabo está cortado na ponta em forma de um bico, e seu corpo globular está inciso com desenhos representando Dzuliferi, Kuwai [referências a heróis culturais], e os caminhos do céu. Quatro buracos pequenos são cortados em cada lado pelos quais, os pajés dizem, eles “vêm”. As sementes ou pequenas pedras dentro estão, segundo eles, “vivas”, “do céu”, das “cabeças de Dzuliferi e Kamathawa”[referências a heróis culturais]. Tanto uma arma como um instrumento de extração, a maracá é o meio através do qual o pajé, nas suas curas, tira as formas de doença do céu (a maracá as corta “como uma faca”) e as ingere para depois extraí-las de novo do paciente. É o instrumento, em suma, através do qual a conexão é feita entre os mundos do céu e este mundo. Na sua forma geral, ela até se parece com as representações do cosmos. (WRIGHT, 1996, nota de rodapé p.103).

A noturnidade é o elemento de manipulação pelos pajés, por excelência. O noturno é a alteração maior do cosmos, antes sempre iluminado, ambiente das alteridades mais antípodas, que sequer compartilham o mesmo período de vigília. No período noturno é que ocorrem grande parte das festas, brincadeiras ou cantorias: o envolvimento pela noite evoca o amadurecimento mítico dos

que se arriscam a nadar em seu fluxo. Quando do ritual da Festa da Moça, que se estende por dias afora (a depender do empenho dos cantadores) e é concluído após uma noite completa de cantoria, há sempre um cuidado com as músicas que podem ser cantadas sob a luz do sol e as cantadas sob a escuridão noturna. A plumária presente em diversos aparatos (em especial no maracá), por conta da relação mítica estabelecida entre o vôo dos pássaros ainda humanos e o erguimento do céu, consegue manipular a noturnidade, imprimindo movimentação ao fluxo circulante do dia e da noite immanentemente ligado a uma fauna. Através dessa interação torna-se possível procedimentos de extração ou inculcação, como as famosas descrições de transes, curas e feitiçarias¹¹⁷ xamânicas envolvendo a presença de *Karuwaras* e *Azangs*.

Na Festa que participei ocorreu um ataque de *Karuwara*: a pessoa estava passando mal em sua casa, prostrado na rede. Ao ouvirem seus lamentos foram buscá-lo carregado pelos braços, para que ele pudesse ser curado pelo o pajé condutor do ritual. Fazendo uma movimentação vigorosa em que pegava no ar, na fumaça do *tawary*, algo invisível, o pajé passou a mão pelo corpo do enfermo, soprando tabaco, sugando, apertando o tórax, espremendo a cabeça. O enfermo se sentou, lacrimejando, segurando o peito, ainda não completamente são. Era a terceira vez que essa mesma pessoa recebia um ataque de *Karuwara*. Alguns suspeitavam que ele estava possuído pelo *Karuwara* do surubim, de tanto pescar essa espécie de peixe para alimentar as dezenas de filhos que criou. Outra hipótese diz respeito a um evento em que essa pessoa se irritou com um jovem que não estava levando a sério o ritual, jogando o maracá ao chão com tanta força que rachou a cabaça do instrumento. Desde esse fato, o enfermo vinha sofrendo de constantes dores de cabeça nas cantorias subsequentes. Alguns desconfiavam que se tratava do *Karuwara* da borboleta, pois foi um canto dedicado a esse “encantado” que desencadeou os primeiros achaques. Para que a cura seja completa a solução seria a vítima “puxar a cantoria” por algumas canções. Seres que estão constantemente

¹¹⁷ “Como os espíritos dos mortos, os espíritos dos animais-doadores-de-doenças aparecem como um vento, rodeando as pessoas que andam nos matos e as deixando com doença” (WRIGHT, 1996, p.93). Vide o conceito de aku ma’e/ma/ kara’y/ kara’y renna, a “bomba” xamânica dos Waiãpi: “É leve como a bruma, voa carregado pelo gavião real, seguindo a direção do vento, indicada pela fumaça dos cigarros do xamã que dirige” (GALLOIS, 1996, p.45)

cantando e dançando, ao “pegar” um *Karuwara* a pessoa possuída precisa festejar o quanto seu corpo aguentar. Tarefa penosa principalmente nos dois últimos dias quando o tempo de duração do ritual ultrapassa 24 horas ininterruptas.

O corpo do xamã é o receptáculo dos elementos de sua força, concebidos como substâncias ou individualizados, como modelos reduzidos de seres vivos. Essas imagens ilustram a íntima relação entre o corpo do pajé e dois elementos frequentemente reificados pela literatura sobre xamanismo: as “substâncias mágicas” e os “espíritos auxiliares”. Essas categorias não me parecem satisfatórias por serem demasiadamente concretas (“substâncias”) ou excessivamente abstratas (“espíritos”). (GALLOIS, 1996, p. 46).

Na descrição do xamanismo também privilegiei a conceitualidade das “substâncias mágicas” para enfatizar uma importantíssima função exercida pelo maracá: é ele que introduz as crianças numa das tecnologias corporais mais sacrificantes (do ponto de vista dos pais, conforme aprendi com meu sobrinho¹¹⁸) de serem apreendidas. O sono¹¹⁹.

Naquele tempo já existia tipóia. Deus tudo deixou completo, aí a índia ficava lá com a noite (pitun meriru) que havia três, uma grande, uma menor, uma mais menorzinha. A índia velha ficava cantando: wa wa wa wa wa wa, pipi-namir urucu-re-á pitun pipé [tradução em pé de página: “Dorme Wá-Awá (nenê) que a noite está aqui”]. Ela estava lá vigiando a noite como quem estava botando uma menina pra dormir, fazendo carinhos. Naquele tempo não tinha noite, só tinha mesmo o dia, mas a noite estava ali com essa velha. Ela passava a noite só nessa cantoria: wá awá wá awá wá awá pipi-namir urucu-re-á, wá wá, que nem aquela coruja da noite, que ia ser da noite, porque todo que falava aí só vivia à noite, de dia estava dormindo. Aí a noite ainda não havia sido descoberta mas estava sendo vigiada. Aí cantou como a coruja, não como o caburezinho da orelha (neorocure anamie), o caburé da noite (caro cucu cucu cucu). Aí ela cantava como que era a noite que tava ali e cantava (wá awá wá awá wá awá pipi-namir urucu-re-á, wá wá). Aí cantando,

¹¹⁸ *“Uma criança participa da dialética da invenção e da convenção tanto quanto um adulto (no máximo, sua memória é um pouco mais curta) e afirmar que ela vive em “um mundo diferente” não diz muita coisa. Todos vivemos em mundos diferentes.”* (WAGNER, 2010, p.100).

¹¹⁹ *“Há, enfim, o sono em pé. Os Masai conseguem dormir em pé.”* (MAUSS, 2003, p.414).

carinhava os filhos pra dormir. Estava criando ali as três noites. Mas era de dia, não havia a noite ainda. Já existia Tenetehara naquela época porque Deus deixou completo. Porque Deus deixou o branco, o negro e o índio, mas o índio foi uma nação que ficou sempre no esconderijo, na mata. Hoje quase não existe mais a mata. (ZANNONI, 2002, p.287).

“*Pitun meriru*” (“noite-substância-recipiente”) acalma as crianças para que elas possam ter um bom sono e se engajem no ritmo de vigília compartilhado por seus parentes. Essa função fica patente no “*wiraohawo-i*”¹²⁰, miniatura da Festa do Moqueado, uma espécie de ritual para a proteção dos bebês e introdução de certas carnes na dieta, que os apresenta aos “bichos” da noite oferecendo a garantia de que esses bichos não se arriscarão a tentar qualquer malefício, como roubar a “sombra”/ “alma” do infante, como acontece no mito “O menino que chorava”.

Por exemplo, o menino vai chorar atrás de nós, aí vem um bicho, pega o menino e carrega. Por isso que Guajajara não bota os filhos pra trabalhar pequeno, porque tinha um menino que chorava, um rapaizinho, chorando atrás da mãe, um foi a noite que carregou e outro foi o bicho, o bicho que carregou, parecido gente, carregou e foi botar dentro de tiririca grande.(...) A gente não pode botar o menino pra chorar. Menino não pode chorar. Por isso que a gente não pode deixar o menino, porque quem carrega é as visagens da noite.(ZANNONI, 2002a, p.297)

Também chamada de “Festa da criança” ou “Festa do nenê”, em português, o festejo apresenta também a nomenclatura em tenetehara “*kwaharêr(i)-haw*= festa da pré-iniciação dos meninos *Tembé*, geralmente quando estes atingem os cinco meses” (BOUDIN, 1978). Talvez por isso nenhum impedimento é oferecido às crianças que queiram manejar o maracá realizando alguma brincadeira, afinal trata-se de um poderoso armamento, por certo, mas também consegue ninar uma criança no sono bom, apresentando-a de forma segura para os bichos da noite.

¹²⁰ “Esses índios realizam também o *wiraohawo-i* (*i*=diminutivo), ritual realizado para a criança não adoecer com a introdução da carne na dieta.” (VALADÃO, 1984).

Localidades extradorsais e intradorsais

A obra de Wagley e Galvão (1961[1949]) classifica os seres não-humanos em quatro tipos. Os *Karuwara* são heróis culturais, como Maíra, seres magnificados identificados com grandes pajés. Os *Azang* são espíritos dos mortos, espectros, duendes, sombras. São considerados donos do milho e relacionados com cupinzeiros e formigueiros¹²¹. Os Donos principais são a Mãe-d'água, muitas vezes identificada com a cobra-grande, e Dono da Mata, traduzido como Curupira. Por fim *Piwara* são os espíritos dos animais.

Todos esses seres podem assumir a forma humanóide, muitas vezes com características teramórficas como corpo coberto de pêlos ou genitais enormes. Todos esses seres também possuem alguma modulação com aspectos da animalidade, e não somente os *Piwara*: há *Karuwara* do surubim e *Azang-arapuha* (*Azang*-veado), por exemplo. Todos esses seres também podem assumir a função de donos, “*forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros*” (FAUSTO, 2008, p.334), oferecendo cuidados de proteção a um coletivo nos moldes da relação de um dono com seu xerimbabo ou protegendo algum domínio (águas, floresta). Dentre os espíritos dos animais, o *Piwara* da onça é particularmente forte a ponto de poder afetar outras espécies animais, produzindo guaribas-onças, que gemem como humanos quando feridas em caçada, ou quati com fuças de onça. Ou seja, há um processo de captura pela afecção *Piwara*-jaguar que se dirige a outros seres não-humanos.

O cosmos tembé foi descrito até o momento a partir do ponto de vista dos Tembétenehara. Por certo a estrutura básica de calota esférica em que fluídos-fauna circulam, dando origem a temporalidade, é replicável aos outros entes, porém com as transformações implicadas pelos pontos de vista, conforme proposto pelo multinaturalismo para a relação humanidade-animalidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a). Portanto, a consistência e a luminosidade (o que é barro para uns, é pedra a outros; quando é dia numa cúpula, a noite escorre por outra), entre outras características, sofrem transformações caso a perspectiva em jogo seja a de um *Karuwara*, *Azang* ou

¹²¹ Conforme Boudin (1978, p.105): “*acredita-se serem estas casas[de cupim] moradias de visagens ou fantasmas*”.

Piwara.

Dito isso, podemos classificar a cosmografia tembé em três consistências ou intensidades cupuliformes passíveis de encaixe, encapsulamento ou intersecção: uma localidade socio-ôntica extradorsal, ocupada pelos *Karuwaras* festejantes, fumando *tawary*, cantando e dançando, que não possui nenhuma árvore (segundo Nimuendaju, os pássaros fazem ninhos no chão e chamam todos que chegam pelo nome), acima da qual só existe o sol, a claridade (segundo os dados Kaapor), e onde a comida se planta e se colhe sozinha, em fartura constante. A segunda localidade sócio-ôntica é intradorsal, onde estão os Tembê-Tenetehara, conforme descrevemos até agora. O terceiro tipo de localidade sócio-ôntica, também intradorsal, abrange diversos seres não-tenetehara (animais, *Piwara*, *Azang*, donos), sendo constituída por cupinzeiros, formigueiros, poções profundos das águas, barrancos das margens dos rios, mata fechada, pedreiras, cachoeira etc. Em geral são locais escuros, ou locais em que o regime de luminosidade se inverte. Para além do registro mítico, as intersecções entre domos ocorrem em caçadas solitárias na floresta, pescarias e nos momentos rituais.

Elevações

A Festa da Moça, ou Festa do Moqueado, apresenta três fases (ZANNONI, 1999; COELHO, 2014; NEVES, CARDOSO, 2015). Uma primeira fase de reclusão, conhecida como “tocaia”, que ocorre nas primeiras regras, quando a jovem mulher é afastada do convívio, inicia uma dieta restrita, e permanece dentro de uma tocaia (um arranjo de folhas de palmeira, utilizado para camuflagem em caçadas) até ser retirada de lá por uma intervenção cênica de algum parente masculino, que assusta a jovem púbere com ameaças encenadas. Após esse primeiro momento acontece a “Festa do Mingau” ou “Festa do mingau da moça”, que também pode ser chamada de *pinakapememeke* (COELHO, 2014), uma variação para “*pinik-haw*= *dança ritual*” (BOUDIN, 1978), que enfatiza a performance dançante que ocorre na escuridão da lua nova (mais propícia aos *Azang*). Também pode ser designada como “*mwyrá’u-haw*”(BOUDIN, 1978), que pode ser

traduzido como “momento ou lugar de comer mandiocaba”, constando ainda o registro terminológico generificado da “Festa da Mandiocaba” no feminino (“*kuzä-waza mwyrä’u-haw*”) e no masculino (“*kwaharêr mwyrä’u-haw*”). Trata-se de um ritual noturno em que a jovem que teve seu primeiro catamênio, pintada com os motivos da onça e portando um pano branco na cabeça, oferece um mingau adocicado para os cantadores durante toda a madrugada. Nessa fase está em execução-variação o mote mítico da avó das onças, que criou os gêmeos míticos.

Essas duas fases serão depois complementadas pelo *wyrä’u-haw* (“festa do moqueado”), ápice do processo de incorporação das neófitas, em que serão reunidas todas as novatas numa grande festa de 5 a 7 dias de duração, que deve ocorrer com a lua cheia iluminando a madrugada do último dia das festividades (mais propícia aos *Karuwara*). O jenipapo, que nos mitos denuncia o flagrante de um incesto manchando o rosto de um homem, na pele das mulheres atua como um indicador da não-gravidez das jovens moças. Caso elas estejam grávidas, a tintura não pega. Há relatos de moças que fugiram no meio dos festejos por medo da comprovação pública que o jenipapo pode ocasionar.

O maracá, que conta com lindos arranjos de penas, consegue, através do dinamismo entre ritmo percussivo, canto, bater de pés no chão ou descolamento dos calcanhares da sombra, ativar o aspecto flutuador da reologia implicada na noturnalidade fauno-fluídica¹²². Através do canto, da dança e do maracá, os pajés e os participantes do rito elevam a ramada, a casa de reuniões da aldeia, para outros planos extradorsais. Tal efeito pode ser encontrado no final do mito “Os gaviões e o dilúvio” (conforme Nimuendajú), a versão tembé do ciclo do desaninhador de pássaros: dois irmãos se desentendem por causa de ciúmes. O mote mítico da casa elevada através do canto ocorre ao

¹²² Outra aparição mítica da elevação até o céu aparece na visita do Tenetehara a seu sogro Urubu, atendendo o pedido de sua esposa mulher-pássaro, tornada humana pelo roubo de suas vestes de pena preta durante o banho no rio. Esse mito é sumamente importante no ritual iniciatório masculino, quando os homens são elevados ao céu pelas mulheres: “Ao raiar do dia, o cantor, então, convidou a cada um dos jovens a entoar uma cantiga própria que aprendeu. Entregou o maracá ao primeiro jovem e sucessivamente aos outros. Por trás de cada um, segurando com as mãos os seus ombros, estava uma moça, que dançava acompanhando o ritmo do canto no estilo das mulheres, isto é, levantando os dois calcanhares simultaneamente. Dizem que um cantor pode segurar o maracá e cantar com ele somente se tiver dançado com uma moça. Por isso, atrás deles aparecem umas moças, ou, no caso em que o jovem já esteja casado, aparece sua esposa segurando seu ombro”(ZANNONI, 1999, p.30)

final do ciclo do desaninhador de pássaros, quando o Tenetehara abandonado entre os Gaviões para ser devorado (como resultado do desentendimento, um dos irmãos é abandonado pelo outro entre os gaviões para ser devorado), consegue seduzir e casar-se com a filha do Gavião, retornando para a aldeia natal para se vingar já transformado em pássaro, salvando somente a casa de sua família, elevada até o céu pela cantoria. Ou seja, revertendo a situação, o irmão que se casa com a filha do gavião (a versão de Zannoni é nomeada de “O irmão que virou gavião”) volta para se vingar e, ao final, salva somente a casa de sua família do dilúvio:

O irmão mais jovem podia a seu bel-prazer transformar-se quer em homem, quer em Wyrohueté [gavião]. Então os gaviões mandaram-no buscar seus pais. Tomando a forma humana ele se dirigiu à sua aldeia e quando os habitantes viram-no aparecer depois de tanto tempo, assustaram-se e disseram que ele tinha vindo pelo mesmo caminho do *Azang*. Depois ele convidou seus pais para que fossem com ele a uma casa para dançar. Convidou também outros habitantes da aldeia, mas eles não quiseram ir. Enquanto dançavam na casa, ela soltou-se do solo e subiu com eles pelos ares. Então os habitantes da aldeia correram para deter os que eram levados embora. Os pajés fumaram seus charutos e sopraram a fumaça para o alto mas nada conseguiram. (NIMUENDAJU, 1951[1915], p.278)

Os visitantes

Os “visitantes”, recepcionados no último dia do ritual, tem uma aparência desengonçada. Representados por “atores” tembé, nas costas, dentro do *manaku* (cesto feito com folhas novas de babaçu trançado para uso temporário nas andanças pela floresta), levam chinelos de dedo no lugar de carne moqueada. Ou ainda a parte final da bainha da folha já seca de alguma palmeira, dando a forte impressão de casco de tartaruga, aos olhos do curioso antropólogo risível de plantão. Trata-se de um grupo que, como no mito dos gêmeos, tentou encontrar os *Karuwaras*, seres demiúrgicos e festeiros, e teve diversos contratempos.

Os “visitantes” chegam manipulando um macaco moqueado e vestido com adereços rituais (saia de envira, cocar, maracá). A recepção é marcada por um pequeno diálogo de apresentação dos

“visitantes”, que pedem permissão para participarem dos festejos. Após essa apresentação, o macaco moqueado e paramentado assume a frente do palco ritualístico. Um dos desafios colocados para a passagem a vida adulta é marcada através de uma dinâmica cênica em que o macaco visitante ressecado faz gestos cômicos e de forte caráter sexual, testando a capacidade dos iniciados de conter o riso. O macaco burlesco tenta seduzir as moças de forma cômica e sexual (com simulações de masturbação ou beijos, a depender da criatividade de quem está manejando o macaco). Elas, impassíveis, não respondem (segurando o riso de escárnio) a seus gestos desengonçados de apelo.

Essas festas que a gente faz também é uma ajuda na saúde. Se forma uma menina, se deixar ela assim, então ela sente sempre uma coisa na cabeça. Uma menina meio doida assim. Tem que ter a festa, tem que se guardar. A menina se pintou não pode ir pro rio tomar banho, não pode andar sozinha por aí, não pode fazer nada. Se ela fizer alguma coisa... Porque no chão tem bicho, em cima da terra tem bicho, no ar, nas árvores tem bicho, dentro da água tem bicho. Porque os antigos se guardavam assim, se soltar uma menina moça lá pro rio, de primeiramente, os antigos conta. Então chega lá encontra um rapaz na beira então o rapaz já vai conversar com ela, fica lá conversando, namora ela por lá, vem embora. Vai de novo, até um dia , como é que o caraiwa [não-indígena] diz, [mantêm] relação pra lá e fica. E vai dizer pra ela – eu sou peixe, quando o neném for pra nascer tu vem aqui pra beira. Lagarto vira em gente. Pode fazer filho. E se fizer filho ele vai dizer – olhe! Quando o neném for pra nascer tu vem aqui no pé dessa árvore pro neném nascer aqui porque na hora que nascer leva lá, vai lá, nasce aquele menino e aqueles bichos vão tudo subindo naquela árvore. O medo é isso, se for na água então vai virando tudo peixe. De primeira acontecia muito essas coisas e hoje a gente sempre faz isso [as festas]. (depoimento de CHICO RICO em ASSIS, 2011).

Há um plano de relações de intenso flerte transespecificado que precisa da regulação dos festejos, já que *“a predação canibal entre afins (humanos e animais) pode ter como variante a sedução erótica”* (VIVEIROS DE CASTRO, 1993). O riso é um dispositivo de controle para o encontro de perspectivas: o capelão festeja junto sem o risco de emprenhar metamorfoses.

O que, afinal, proclamam os mitos? Que é condenável e perigoso confundir as diferenças físicas entre as mulheres com as diferenças específicas que separam os animais dos humanos ou os animais entre si. Essa forma antecipada de racismo ameaçaria a vida social, que determina, ao contrário, que *enquanto humanas*, todas as mulheres, bonitas ou feias, merecem conseguir um cônjuge. Opostas globalmente às esposas animais, as humanas se equivalem; mas se a armação mítica se inverte, só pode revelar este mistério: saber que, ainda que a sociedade queira ignorá-lo, as humanas não se equivalem, pois nada pode impedir que se diferenciem uma das outras em sua essência animal, que as torna desigualmente desejáveis para os maridos. (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 67)

Na Festa da aldeia Tekohaw de 2011, segundo relatos que coletei, os “visitantes” se apresentaram como caçadores que vinham de longe, “do mato”, explorando a diferenciação entre indígenas ribeirinhos com agricultura e indígenas que preferem viver na mata cerrada, como os outros grupos tupi da região, a saber, os Kaapor (com suas roças) e os Awa-Guajá (com seus territórios de caça). Na Festa de 2012 na aldeia Cajueiro, ocorreram duas provocações: na primeira, os “visitantes”, recebidos com desconfiança, são cogitados como “invasores” ao invés de “caçadores”, como afirmavam aos anfitriões (PONTES, 2014); também me relataram que, em outra provocação cômica, os “visitantes” vieram de longe, da aldeia Canindé, reduto tembé da outra ponta do rio Gurupi. Em 2012 foi a primeira Festa da Moça do Cajueiro, que começa a ganhar notoriedade por se constituir como porta de entrada para as outras aldeias do rio. Anteriormente o trajeto era feito pelo lado maranhense, com a aldeia Canindé ocupando o posto de passagem obrigatória. Localizada no Uraim, afluente do Gurupi, hoje a aldeia Cajueiro está mais próxima da malha urbana, que se estendeu com estradas precárias e postes igualmente precários que fornecem energia elétrica, diminuindo a dependência dos geradores a diesel: única aldeia do Gurupi com tal privilégio. De Paragominas, em tempo seco, a viagem pode durar apenas três horas, ao contrário dos 4 a 7 dias de barco (dependendo do sentido da correnteza), a remo, quando o rio era a única opção disponível para o Cajueiro. Essa localização atrai os Tembés mais velhos que precisam com

regularidade comparecer na cidade para receber aposentadoria e consultas médicas, e acham sacrificante o deslocamento por voadeiras. Com maior número de idosos (grande parte deles vindo da aldeia Tekohaw), o Cajueiro, rindo da posição de destaque que foi perdida pela aldeia Canindé, demonstra que pode se constituir como um novo centro irradiador da “tradição” tembé, posição hoje ocupada pela Tekohaw.

Há uma disputa sobre qual aldeia é capaz de realizar o ritual considerado como mais tradicional. As consequências de um deslize são graves. Na Tekohaw, todos comentavam que um caso recente de loucura na aldeia era devido a Festa da Moça do Cajueiro, acusada de servir carne de jacaré no moqué. Enlouquecido por conta da festividade mal-feita, esse Tembê ofereceu grande resistência ao ser capturado pelos “parentes” depois de andar desnortado pela região. Internado na cidade, ainda ofereceu trabalho aos enfermeiros ao ameaçar furar o próprio pescoço com faca e tentar engolir lâminas de barbear.

Por também exercer, frente ao olhar exotizante dos brancos, uma demarcação identitária, a Festa é um momento de receber convidados ilustres e engraçados de diversas instituições (políticos, jornalistas, antropólogos). A noção de Dono-Xerimbabo, conforme Carlos Fausto (2008) elabora, vislumbrando um conceito de domínio sem necessariamente ser reduzido a pura dominação, ao puro controle (afinal, as demandas dos xerimbabos são exigentes) tem um rendimento interessante nesse contexto¹²³. A posição de “dono” da humanidade assumida por um grupo indígena relega os outros grupos ao posto de xerimbabos. Os rituais funcionam como uma dobradiça entre as relações intra-coletivo e as relações com os não-indígenas, tal qual ocorre em outros contextos de intercâmbio cerimonial entre aldeias distantes, como o famoso Quarup.

Com a ampliação da escala dos rituais e a inclusão dos brancos, questões da política local e regional se tornam mais explícitas, evidenciando como a

¹²³ “Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar; reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só controle, mas cuidado.” (FAUSTO, 2008)

objetivação dos rituais oferece a chefes e a aldeias a possibilidade de reiterarem ou reverterem relações hierárquicas ligadas à posição de dono. (GUERREIRO, 2015)

Portanto, não é de se espantar o que ocorreu na Festa que presenciei na Tekohaw em 2012: os brancos foram incorporados também na dinâmica dos “visitantes”. Foi a vez do “povo da Funai” ser recepcionado. A risada foi geral. A Festa da Moça, nesse sentido, também é um dispositivo político-ritual que os Tembé utilizam para lidarem com as insistentes provas de identidade indígena autêntica exigidas pelos brancos. Os Tembé apresentam uma maneira de encarar as transformações e metamorfoses dentro da importância do ato de festejar para o esquema nativo. Elias Tembé fez piada com o “chefe da Funai”. Disse que uma das mulheres atrás dele precisa de passagem para Brasília, “pra conversar com os políticos”. Apontando outra mulher, diz que ela precisa de remédio, “por isso está com cara de dor de barriga”. Ainda indica novamente outra mulher (um pouco mais velha, dessa vez), dizendo que ela precisa de um marido pra casar.

O humor dos Tembé brinca com situações políticas vivenciadas na atualidade. A partir da aldeia Suçuarana, no Gurupí, estão articulando a primeira associação das mulheres tembé, Brasilice tomando a frente. A falta de remédios é um problema grave e constante: as últimas reclamações culminaram nos protestos de abril de 2013, quando vários prédios públicos de Belém ligados a área de saúde indígena foram ocupados. O clima sempre era de muita alegria, mesmo nesse momento de luta séria. Acho interessante o limite que a última piada de Elias demonstra, chegando na ironia hilária de pedir a um órgão do governo uma resolução para um problema totalmente fora de sua jurisdição, envolvendo aliança e parentesco. Seguindo a sugestão da brincadeira a fundo, talvez não exista muita diferença entre os problemas que a instituição federal pode resolver e os problemas que estão fora do seu poder de atuação.

O macaco moqueado, na Festa que etnografei, foi manipulado por uma mulher, Hilda, a pessoa mais piadista da Tekohaw. Com um longo bastão de madeira entre as pernas do Capelão, Hilda realizava movimentos onanísticos hilários. No Cajueiro, em 2012, o macaco mandava beijos

através da simulação do manipulador do capelão, que levava a mão até a boca defumada e sorridente do bicho. Em uma Festa na aldeia Itaputyre, Piná colocou o capelão entre as pernas, de modo que a cabeça do macaco ficasse localizada no meio das nádegas. O tom picante e jocoso do ritual já está registrado desde Wagley e Galvão (1961[1949]), no delicioso trecho do diálogo entre as moças iniciadas e o condutor da Festa. *“As duas moças tomaram lugar à sua frente e lhe perguntaram formalmente: -Avô, podemos agora comer da carne? Ambrósio serviu-se de um pequeno pedaço e respondeu às moças: -Sim, minhas netas, podem comer”*. Na nota de pé de página presente no original, o desfecho cômico: *“Nessa ocasião um dos jovens aproveitou o ensejo para dizer: “Agora, elas é que já podem ser comidas”, o que despertou risadas gerais.]”*.

A floresta dos brancos

Em comunicação pessoal, uma pesquisadora alemã que esteve recentemente entre os Tembê abordando também o tema do carbono, relatou uma resposta inusitada. Durante uma palestra em que a pesquisadora relatava as diferenças entre floresta primária (com baixa incidência de ação humana) e floresta secundária (que foi regenerada após grande perturbação: queimadas, corte de árvores), uma mulher tembê interrompe com uma pergunta. Apontando uma foto de floresta estampada num slide projetado na parede, a mulher indígena pergunta se é uma floresta primária ou secundária. Diante da falta de resposta da palestrante, que havia escolhido a imagem a esmo somente para fins ilustrativos, a mulher tembê arremata: deve ser floresta “de branco” (ou seja, secundária) já que não tem nenhum pássaro.

Podemos entender melhor a conclusão da mulher tembê ao eleger a ausência dos pássaros como um indício de árvores de replantio: a floresta exerce um papel cosmológico que vai além do manejo instrumental dos brancos. A cosmopolítica tembê implicada em suas mulheres-pássaro, conforme encaremos com seriedade os complexos deslocamentos cosmográficos do ritual iniciatório, alça a discussão a outras cúpulas. Ao quase-tornar-se uma espécie não-humana para atingir a idade adulta, a posicionalidade cosmológica cambiante humano-pássaro dos Tembê festeja entre devires, através de vôos xamânicos perpetuamente (e ironicamente, haja visto o subtítulo denotando aculturação do trabalho de Wagley e Galvão) *em transição*.

Considerações finais

A rede sociotécnica do mercado de carbono é concebida na visão nativa como mais uma relação de extrativismo florestal entre outras que já marcaram o histórico dessa região da Amazônia oriental. O carbono aparece dentro dessa outra rede sociotécnica: uma longa rede de conexões extrativistas, que abarca diversas resinas florestais, madeiras, peles de caça, etc. Essa rede de extrativismos também implica em desconfianças com má-fé na pesagem dos produtos extraídos. Com o mercado de carbono as desconfianças foram semelhantes, visto que somente os técnicos sabem medir o carbono estocado. Essa atitude de receio foi involuntariamente reforçada com o teatro do macaco gigante explicando o que é o carbono. No contexto ameríndio de predação ontológica, em que *“toda troca, e particularmente a matrimonial, é uma forma de predação recíproca”* (VIVEIROS DE CASTRO, 1993), a figura do símio desperta os perigos e os cuidados para com os afins distantes.

Com o avanço da pecuária e da fronteira agrícola, as desconfianças despertadas por essa rede de conexões extrativistas abrangem assinaturas de contratos fraudulentos envolvendo acordos territoriais, principalmente no período da ditadura civil-militar, na segunda metade do século XX. Através desse enfoque descrevi um pouco da vasta gama de estratégias anti-esbulho que os Tembé mantêm na tentativa de não sofrerem perdas territoriais, como o polêmico patrulhamento indígena da área, enfrentando as ameaças de morte vindas de madeireiros, caçadores ilegais, tiradores de açaí, pistoleiros.

Propus uma discussão sobre a cosmografia tembé, ou seja, sobre a arquitetura do cosmos nativo, mobilizando artefatos rituais, narrativas míticas, grafismos, etnônimos, práticas de pesca e asterismos astronômicos. O fio condutor da reflexão é a instauração da noite, aqui entendida como um fluído pregnante e impregnado dos animais noturnos, uma substância xamânica crucial para os Tembé tanto quanto o carbono para o ocidente. Desse procedimento surgiram algumas reflexões sobre a rede de relações com outros coletivos indígenas da região, além de um diálogo com

reflexões sobre mudanças climáticas e cosmografia nas ilhas do pacífico em referência ao estudo recente feito por Mondragon com os habitantes das Ilhas Torres.

Ao tecer comparações entre a cosmografia tembé e as controvérsias científicas da astronomia contemporânea, tentei devolver os conceitos astronômicos indígenas a seu plano de imanência (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c) e expor uma cosmografia que forneça elementos para futuros acordos pragmáticos (ALMEIDA, 2003, 2013). A cosmografia aqui apresentada, aprofundando a ideia de multinaturalismo, pode ser uma ferramenta importante em debates teóricos contemporâneos sobre o cosmos ocidental caso seja oferecido um olhar aprofundado embasado na antropologia das ciências, o que não anula as diferenças ontológicas de partida.

A descrição das práticas rituais explicita o funcionamento do cosmos tembé. A arquitetura cosmográfica em formato de cuia, que irradia tendo como fulcro a aldeia, em que fluídos conhecidos como “noite” e “dia” circulam, revelou um emaranhado de universos-cúpulas habitados pelas aldeias dos outros seres (aves, porcos, peixes, inimigos, *Karuwaras*), que se interseccionam ou se englobam de distintas maneiras, oferecendo resistência ao deslocamento extradorsal (acima do domo) ou em outras intradorsalidades (as aldeias em que os “bichos” se despem de suas roupas e viram gente). Através dos mitos e das etnografias, mas principalmente através dos artefatos legados pelos *Karuwara* ao xamanismo tembé, ou seja, os artefatos rituais (cuias, maracás, colares), pudemos decifrar parte dos motivos gráficos tembé, perscrutar a rede de relações inter-coletivos da região e entender as consonâncias da noite com as substâncias do xamanismo ritual desse coletivo.

O presente trabalho pode fornecer elementos para esboçar uma comparação com outras críticas ambientais de matriz ameríndia (ALBERT, 2002; KOPENAWA, 1999; ALBERT, KOPENAWA, 2013[2010], 2015; PIMENTEL, 2012; VELDEN, 2012, PIERRI, 2013a). Ao retornar do trabalho de campo, tentei em vão procurar na noite citadina os asterismos tembé constituídos por manchas sidéreas. Com a poluição luminescente oferecida pelo sistema de iluminação pública, não foi possível ver, em São Paulo, o céu estrelado que circula por sobre as aldeias localizadas entre os

rios Guamá e Gurupi . A profecia de uma iminente “queda do céu” parece ter se realizado na surdina, sem que ninguém tenha se dado conta da cegueira provocada pela energia elétrica ao se incandescer em lâmpadas penduradas nos postes das ruas.

Bibliografia

- AFONSO, G. B. Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani. Scientific American Brasil (Edição Especial: Etnoastronomia), v. 14, p. 46-55, 2006.
- _____. Galileu e a Natureza dos Tupinambá. Scientific American Brasil, nº 84, p. 60-65, 2009.
- _____. Astronomia Indígena. Revista de História. História da Ciência Edição Especial. v.01, p.32 - 35, 2010.
- AFONSO, G.B.; BARROS, O.; CHAVES, A.; RODI, M.R. (Coord.). O Céu dos Índios Tembé. Belém: Universidade do Estado do Pará, 1999 (Prêmio Jabuti, 2000).
- AFONSO, G. B.; SOUZA DA SILVA, P. . O Céu dos Índios de Dourados. Mato Grosso do Sul: UEMS, 2012.
- AFONSO, G. B.; NADAL, C. A. Arqueoastronomia no Brasil. In: Oscar T. Matsuura (Org.). História da Astronomia no Brasil, Recife: MAST/MCTI, Cepe Editora e Secretaria de Ciência e Tecnologia de Pernambuco, 2014.
- ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. Organizações na Amazônia: entre a nova constituição e o mercado de projetos. Disponível em www.socioambiental.org.br. 2000.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita (orgs.). Pacificando o branco:cosmologias do contato no Norte-Amazônico,. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. A queda do céu. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. The falling sky. Londres: Harvard, 2013[2010].
- ALBERT, Bruce; LE TOURNEAU, F.M. Sensoriamento remoto num contexto multidisciplinar: atividade garimpeira, agricultura ameríndia e regeneração natural na Terra Indígena Yanomami (Roraima). Anais XII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Goiânia, Brasil, 2005.
- _____. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Current Anthropology, University of Chicago Press, 48 (4), 2007.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). Pacificando o branco:cosmologias do contato no NorteAmazônico,. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- _____. Territórios e territorialidades específicas na amazônia: entre a proteção e o protecionismo. Caderno CRH, Salvador, v.25, n.64, 2012.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida(orgs.). Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Guerras culturais e relativismo cultural. RBCS, Vol. 14, n. 41, 1999.
- _____. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. Campos, v.3, p.9-29, 2003.
- _____. Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da família humana (1871-2011). Revista Cadernos de Campo, São Paulo, n.19, 2010.
- _____. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. Mediações, Londrina, v. 17 n.1, p. 121-152, 2012.
- _____. Caipora e outros conflitos ontológicos. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.
- ALONSO, Sara. Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé. Dissertação de mestrado. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.
- _____. A disputa pelo sangue: reflexões sobre a constituição da identidade e “unidade Tembé”. Novos Cadernos NAEA, vol. 2, nº 2, dezembro 1999, p. 33-56.
- _____. Os Tembé e a relação pesquisador-pesquisado. História Oral, 4,p. 121-146, 2001.

- AMOROSO, Marta R. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, v.44, n.2, São Paulo, 2001.
- _____. Interfaces da história dos índios. In: Schwarcz, L.; Lépine, C.; Hofbauer, A. (orgs.). *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.
- _____. O nascimento da aldeia mura. Sentidos e modos de habitar a beira. In: Amoroso, Marta; Santos, Gilton Mendes (orgs.). *Paisagens Ameríndias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- _____. Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- AMOROSO, M.; SANTOS, G. M. (orgs.). *Paisagens Ameríndias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- ARAÚJO, Iris Moraes. Osikirip: os “especiais” Karitiana e a noção de pessoa ameríndia. Doutorado, PPGAS-USP, 2014.
- ARNAUD, Expedito. O direito indígena e a ocupação territorial : o caso dos índios Tembê do Alto Guamá (Pará). *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo : USP, v. 28, n.s., p. 221-33, 1981/1982.
- ASSIS, Eneida (org.). Levantamento preliminar das referências culturais do povo indígena Tembê da Terra Indígena Alto Rio Guamá – Relatório Final, IPHAN, 2011.
- BAILÃO, A. .Ciências e mundos aquecidos: narrativas mistas de mudanças climáticas em São Paulo, Mestrado – FFLCH, 2014.
- BALDUS, H. Ensaio de Etnologia Brasileira. São Paulo: Editora Nacional, 1937.
- _____. Lendas dos Índios do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1946.
- BALÉE, William. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany—the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press, 1994.
- _____. Transformações nas classificações de parentesco Tupi-Guarani segundo Charles Wagley. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 9, n. 3, 2014.
- BARATA, Maria Helena. A travessia do rio: construção de fronteiras entre Tupi-Guarani e Jê-Timbira. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi – Ciências humanas*, Belém, vol.1, n.3, p.153-165, 2005.
- _____. “Ainda um rio”: afastamento e aproximação entre dois povos indígenas. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 1, n. 2, p. 149-158, maio-ago. 2006.
- BARROS, Osvaldo dos Santos. Etnoastronomia Tembê-Tenetehara como matriz de abordagem (etno)matemática no ensino fundamental. Dissertação de mestrado, UFPA, 2004.
- _____. Objetiva(ção) da medida e contagem do tempo em práticas socioculturais e educativas. Tese de Doutorado, UFRN, 2010.
- BARROS, M. M. S.; ZANNONI, C. O natural e o sobrenatural: aspectos da religião de dois povos indígenas. *Outros Tempos (Dossiê Religião e Religiosidade)*, vol. 5, n. 6, 2008.
- _____. Reflexões sobre a Festa do Mel Tenetehara. *Cad. Pesq.*, São Luís, v. 17, n. 1, jan./abr. 2010.
- _____. A voz dos espíritos: uma abordagem sobre o maracá nas sociedades indígenas do Maranhão. *Cad. Pesq.*, São Luís, v. 19, n. 2, mai./ago. 2012.
- BAXANDALL, M. . *O Olhar Renascente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- BELTRÃO, J. F. Histórias “em suspenso”: os Tembê “de Santa Maria”, estratégias de enfrentamento do genocídio “cordial”. *Revista História Hoje*, v. 1, no 2, p. 195-212, 2012.
- BELTRÃO, J. F.; FERNANDES, E. A. ; SILVA, A. V. Associação indígena Tembê de Santa Maria do Pará(AITESAMPA): um relato sobre a luta por direitos étnicos. *Amazônica* 3(2): 392-406, 2011.
- BETTENDORFF, Padre João Felipe. Crônica dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão. Belém: Secretaria Estadual de Cultura, 1990[1698].
- BLASER, M. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 2009.
- BOUDIN, Max. Dicionário de Tupi moderno (dialetos Tembê-Tenetehara do alto Rio Gurupi). São Paulo : Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978, 2 v.
- _____. O simbolismo verbal primitivo: análise estruturalista de um dialeto tupi-guarani. Presidente Prudente: FFCL-Departamento de Publicações, 1963.
- BRIGHTMAN, Marc. *Audit sauvage: régimes de valeur de la terre et de la biodiversité em*

- Amazonie. Ethnographiques.org, n. 27, 2014.
- BUCK-MORSS, S. Hegel e o Haiti. Novos estudos - CEBRAP, n.90, 2011.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J. “Vocês Sabem Porque Vocês Viram!”: Reflexão Sobre Modos De Autoridade Do Conhecimento”. Revista de Antropologia 55(1), 2012.
- CAMARGOS, Q. F.; DUARTE, F. B. Evidências da estrutura bipartida no VP na língua Tenetehára. Anais do SILEL. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.
- CARVALHO, M. G. P. Sinais de morte ou de vitalidade? Mudanças estruturais na língua Tembé. Dissertação de mestrado, UFPA, 2001.
- _____. Mudanças estruturais na língua Tembé. In: Cabral, A.S.A.C.; Rodrigues, A.D. (orgs.). Línguas e culturas Tupí. Campinas -SP: Curt Nimuendajú, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.
- _____. Introdução: meu charuto. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009b.
- _____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009c.
- _____. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009d.
- _____. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009e.
- _____. Escatologia entre os Krahô. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009f.
- _____. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. In: Schwarcz, L.; Lépine, C.; Hofbauer, A. (orgs.). Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: Carneiro da Cunha, M. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARVALHO, F.P. Fundos de pasto: organização política e território. Mestrado, UFBA, 2008.
- CASTRO, Edna. Dinâmica socioeconômica e desmatamento na amazônia. Novos cadernos NAEA, v. 8, n. 2, 2005.
- CASTRO, R.C. Interface morfologia e sintaxe em Tenetehára. Mestrado, UFMG, 2007.
- CEBALLOS, G.; EHRLICH, P.R.; BARNOSKY, A.D.; GARCÍA, A.; PRINGLE, R.M.; PALMER, T.M. Accelerated modern human-induced species losses: entering the sixth mass extinction. Sci. Adv, 2015.
- CEDI. Aconteceu Especial (n.6)- Povos Indígenas no Brasil- 1980, CEDI, 1981.
- _____. Povos indígenas no Brasil: sudeste do Pará(Tocantins). Vol.8, São Paulo: CEDI, 1985.
- _____. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90 (série Aconteceu Especial n.18). São Paulo: CEDI, 1991.
- CEDI/ISA. Povos Indígenas no Brasil 1996/2000. São Paulo: ISA, 2001.

CEDI/ISA. Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. São Paulo: ISA, 2006.

CEDI/ISA. Povos Indígenas no Brasil 2006/2010. São Paulo: ISA, 2011.

CEPEK, M. Foucault in the forest: questioning environmentality in Amazonia. *American Ethnologist*, 2011.

CESARINO, Pedro N. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, V. 55, Nº 1, São Paulo, USP, 2012.

_____. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*, 19(3), 2013.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COELHO, José Rondinelle Lima. Cosmologia Tenetehara Tembê: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA. Mestrado, UFMA, 2014.

_____. *Karuwara*: observando sobrenaturais entre os Tembê do Guamá. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. XIII, n.1, 2015.

CHAZAN, L.K. Vestindo o jaleco. *Cadernos de Campo*, n.13, 2005.

CIMI. A violência contra os povos indígenas no Brasil – 1996/ Conselho Indigenista Missionário, Brasília: CIMI, 1997.

COMISSÃO ESPECIAL DE ESTUDOS SOBRE OS ÍNDIOS TEMBÊ-TENETEHARA DA RESERVA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ. Tembê-Tenetehara: a nação resiste. Belém: Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 1994.

CORREA, Ivania Neves; MAGALHÃES, Lázaro; MASCARENHAS, Regina. O Céu dos Índios Tembê (Série Etnoastronomia), 2a ed. rev., Belém: Planetário do Pará/UEPA, 2000.

CORREIA, C. S. Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental: representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no estado do Acre. Doutorado, Unb, 2007.

CORREIA-DA-SILVA, Beatriz Carretta. Mawé/Aweti/Tupi-Guarani: Relações linguísticas e implicações históricas. Doutorado, Unb, Brasília, 2010.

d'ABBÉVILLE, Claude . História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças. Maranhão: Typ. Dos Frias, 1874[1614].

DANOWSKI, D. O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo. *Sopro*, n.70, 2012.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Há mundo por vir? Desterro: Cultura e Barbárie: ISA, 2014.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: Castro, E.; Pinton, F.(orgs). *Faces do trópico úmido*. Pará: UFPA/NAEA, 1997.

_____. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.

_____. *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. Who Owns Nature? In: *laviedesidees.fr*, 21 jan., 2008.

DIAS, Claudionor Lima. O povo Tembê da Terra Indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local? Mestrado em Gestão Ambiental, UFPA, 2010.

DINIZ, Edson Soares. Convívio e dependência: os Tenetehara-Guajajara. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69, 1983.

_____. Os Tenetehara-Guajajara: convívio e integração. *Revista de Antropologia*, n.27/28, 1984/85.

_____. Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica. Belém, Universidade Federal do Pará/CNPq, 1994.

DINIZ, E. S.; CARDIA, L.M. A situação atual dos índios Tenetehara. *Revista de Antropologia*, n.22, 1979.

DODT, G. Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi. Imperatriz, MA: Ética, 2008[1873].

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. Lisboa: Edições 70, 1966.

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental(entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Amazônia : etnologia e história indígena*. São Paulo, USP-NHII, 1993.

- DUARTE, Fábio Bonfim. Movimentos de constituintes na língua Tembé. Veredas, Juiz de Fora, v.4, n.2, 2000.
- _____. Construções de gerúndio na língua Tembé. Liames, Unicamp, 2001.
- _____. Ordem de constituintes e movimento em Tembé: minimalismo e anti-simetria. Doutorado, UFMG, 2003.
- _____. Manifestação de traços de tempo em D/NPS na língua Tenetehára. Estudos Lingüísticos XXXV, p. 773-781, 2006.
- _____. Expressão da quantificação em Tenetehára. In: Cabral, A.S.A.C.; Rodrigues, A.D. (orgs.). Línguas e culturas Tupí. Campinas -SP: Curt Nimuendajú, 2007a.
- _____. Estudos de morfossintaxe tenetehára. Belo Horizonte: UFMG, 2007b.
- ECO, Umberto. História das terras e lugares lendários. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- ESTORNIOLLO, Milena. Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro. Dissertação de mestrado, USP, 2012.
- _____. Traduções baniwa da “natureza” e do “meio ambiente” em projetos de piscicultura e manejo da pesca. In: Amoroso, Marta; Santos, Gilton Mendes(orgs.). Paisagens Ameríndias. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- FAULHABER, P. “As estrelas eram terrenas”: antropologia do clima, da iconografia, e das constelações Ticuna. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 47, n. 2, 2004.
- _____. Examinando o conhecimento indígena sobre agrupamentos de estrelas no céu. Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC, São Luís-MA, 2012.
- FAUSTO, C. Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.
- _____. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. Mana, vol.8, n.2, p. 7-44, 2002.
- _____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Mana. vol.14, n.2, p. 329-366, 2008.
- FEARNSIDE, P.M. Deforestation in Brazilian Amazonia: History, Rates, and Consequences. Conservation Biology, 2005.
- _____. Os céticos de clima no Brasil: colaboração da mídia. In: <http://amazoniareal.com.br/os-ceticos-de-clima-no-brasil-1-colaboracao-da-midia/>. 2015a.
- _____. Os céticos de clima no Brasil: lições para a COP de Paris. In: <http://amazoniareal.com.br/os-ceticos-de-clima-no-brasil-2-licoos-para-a-cop-de-paris/>. 2015b.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. O índio como metáfora: política, modernismo e historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX. Projeto História, n. 41, 2010.
- FISKE, S.J., CRATE, S.A., CRUMLEY, C.L., GALVIN, K., LAZRUS, H., LUCERO, L. OLIVER-SMITH, A., ORLOVE, B., STRAUSS, S., WILK, R. Changing the Atmosphere. Anthropology and Climate Change. Final report of the AAA Global Climate Change Task Force, Arlington, VA: American Anthropological Association, 2014.
- FOLADORI, Guillermo; TAKS, Javier. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. Mana, 10(2):323-348, 2004.
- FRANCHETTO, Bruna; CAMPOS, Marcio D’Olné. Kuikuro: integración cielo y tierra en la economía y en el ritual. In: Etnoastronomias Americanas. Bogotá: Universidade Nacional da Colômbia, 1987.
- FRIKEL, Protásio. A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxùyana: tentativa de uma interpretação. 26p. S.d.
- GALLOIS, D. T. . O pajé Waiãpi e seus espelhos. Revista de Antropologia, n.27/28, 1984/85.
- _____. Mairi revisitada. São Paulo: FAPESP, 1994.
- _____. O xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. In: Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.
- _____. Gêneses Waiãpi, entre diversos e diferentes. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v.50, n.1, 2007.
- GALVÃO, Eduardo. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. In: Encontro de

sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979a.

_____. Índios e brancos na Amazônia brasileira. In: Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979b.

_____. Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Museu do Índio/ FUNAI, 1996.

GARCIA, Uirá F. Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. Tese de Doutorado, USP, 2011a.

_____. Objetos Inimigos: sobre a domesticação das flechas e outros artefatos homicidas entre os Awá-Guajá. Paper apresentado na VIIª Conferência da SALSA, 2011b.

_____. *Ka'á Watá*, “andar na floresta”: caça e território em um grupo Tupi da Amazônia. Mediações, Londrina, v. 17 n.1, p. 172-190, 2012a.

_____. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. Anuário Antropológico, 2012b.

GINZBURG, Carlo. Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2009.

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

GONÇALVES, Marco Antonio. O mundo inacabado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001a.

_____. Gênero e mito entre os Paresi. In: Fry, P.; Esterci, N.; Goldenberg, M. (Org.). Fazendo Antropologia no Brasil. Rio de Janeiro: AD&P/Capes, 2001b.

GORE, Albert. O que devemos saber (e fazer) sobre o aquecimento global. Barueri, SP: Manole, 2006.

GORDON, Cesar. Folhas Pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias. Tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2003.

GOW, Peter. Of Mixed Blood. Oxford, Londres, 1991.

_____. An amazonian myth and its history. Oxford, Londres, 2001.

_____. A aculturação é um objeto legítimo da antropologia (entrevista). Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 54, Nº 1, 2011.

_____. A geometria do corpo. In: Novaes, A. (org.). A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GRAEBER, David. Fragmentos de uma antropologia anarquista (tradução Coletivo Protopia SA). Porto Alegre: Deriva, 2011.

GUERREIRO, Antonio. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. Mana, 21(2), 2015.

HARMSWORTH, G. Indigenous Values and GIS: a Method and a Framework Indigenous Knowledge and Development, Monitor 6(3): 1-7, 1998.

HOUDART, Sophie. Humanos e não humanos na Antropologia. Ilha, v.17, n.2, 2015.

HOWARD, Catherine. Pawana : a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia. In: Amazônia : etnologia e história indígena. São Paulo, USP-NHII, 1993.

HURLEY, Jorge. Viagem à aldeia dos Tembés: Alto Guamá. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará. Belém, p.283-291, 1920.

HUXLEY, Francis. Selvagens amáveis – um antropólogo entre os índios Urubus do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963[1957].

INGOLD, Tim. Being Alive. Nova York: Routledge, 2011.

ISELL, B. J. Culture confronts nature in the dialectical world of the tropics. Annals New York Academy of Sciences. 1982.

KELLY, J.A. Notas para uma teoria do “virar branco”. Mana, v.11(1), p.201-234, 2005.

KLEIN, Tatiane; RENESSE, Nicodeme de. O que dizem (e pensam) os índios sobre as políticas de inclusão digital?. In: CEDI/ISA. Povos Indígenas no Brasil 2006/2010. São Paulo: ISA, 2011.

KOPENAWA, Davi. Descobrimos os brancos. In: Novaes, A. (org.). A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. Falling sky: words of a Yanomami shaman. Londres: Harvard, 2013[2010].

- KUMU, Umúsin Panlõn; KENHÍRI, Tolamãn. Antes o mundo não existia. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.
- LAHSEN, Myanna. Trust through participation? Problems of knowledge in climate decision making. In: Pettenger, M. (org.). The social constrution of climate change, 2007.
- _____. A science-policy interface in the global south: the politics of carbon sinks and science in Brazil. Climatic change, 97, 2009.
- LARAIA, R. B. O Sol e a Lua na mitologia xinguana. In: Mito e Linguagem Social, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- _____. A estrutura do parentesco tupi. In: Gudschinsky et al. Estudos sobre línguas e culturas indígenas. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1971.
- _____. Tupi. São Paulo: FFLCH, 1986.
- _____. Os estudos de parentesco no Brasil. BIB, Rio de Janeiro, n. 23, 1987.
- LANNA, Marcos. Sobre Marshall Sahlins e as “Cosmologias do Capitalismo”. Mana, 7(1):117-131, 2001.
- LATOUR, Bruno. A relativistic account of Einstein’s Relativity. Social Studies of Science, vol.18, p.3-44, 1988.
- _____. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro:Ed.34, 1994.
- _____. A ciência em ação. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- _____. A esperança de Pandora. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- _____. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- _____. Políticas da natureza. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- _____. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, 2006.
- _____. La cartographie des controverses. Technology Review, n.0, 2007.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. A vida de laboratório. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. Lisboa: Editorial Presença, 1952.
- _____. A origem dos modos à mesa/Mitológicas 3. São Paulo: CosacNaify, 2006.
- LIGHTMAN, Alan. As descobertas: os grandes avanços da ciência no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. RBCS, vol. 14, n. 40, 1999.
- _____. Um peixe olhou para mim. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- LIMA, Flavia P.; BARBOSA, Priscila Faulhaber; CAMPOS, Marcio D’Olne; JAFELICE, Luiz Carlos; BORGES, Luiz Carlos. Relações céu-terra entre os indígenas no Brasil: distintos céus, diferentes olhares. In: Oscar T. Matsuura (Org.). História da Astronomia no Brasil, Recife: MAST/MCTI, Cepe Editora e Secretaria de Ciência e Tecnologia de Pernambuco, 2014.
- LOMBORG, Bjorn. Cool it: the skeptical environmentalist’s guide to global warming. Nova York: Vintage, 2008.
- LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. Os Tembê/Tenetehara de Santa Maria do Pará: entre representações e diálogos antropológicos. Iluminuras, Porto Alegre, v. 16, n. 38, p.219-254, jan./jul. 2015.
- LOWREY, K. Incommensurability and new economic strategies among indigenous and traditional peoples. Journal of Political Ecology 15: 61-74, 2008.
- MACKENZIE, D. Making Things the Same: Gases, Emission Rights and the Politics of Carbon Markets, 2008.
- MAIA, Marcus D. Gravitação e cosmologia. In: Oscar T. Matsuura (Org.). História da Astronomia no Brasil-vol.2, Recife: MAST/MCTI, Cepe Editora e Secretaria de Ciência e Tecnologia de Pernambuco, 2014.
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. Revista de Antropologia, São Paulo, USP,

n.34, 1991.

MARRAS, Stélio. Recintos de laboratório, evolução darwiniana e magia da obliteração: reflexões em antropologia da ciência e da modernidade. *Ilha*, v.15, n.1, 2013.

_____. Recintos e evolução: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2009.

_____. Como não terminar uma tese: pequeno diálogo entre o estudante e seus colegas (*after hours*). *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.14/15, 2006.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari. In: Amoroso, Marta; Santos, Gilton Mendes(orgs.). *Paisagens Ameríndias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

_____. A festa da moça nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Doutorado, PPGAS/USP, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O perspectivismo indígena é somente indígena? *Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia*. *Mediações*, Londrina, v.17, n.1, 2012.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naif, 2003.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Universidade de Brasília, 1986.

_____. Resenha do livro “O índio na história. O povo Tenetehara em busca da liberdade” de Mércio Pereira Gomes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 46, n.1, 2003.

MENDES, Hugo. «*il faut faire....*». O programa não cumprido de investigação de Pierre Bourdieu em sociologia da ciência. www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR4611908d5092a_1.pdf (último acesso 03/05/2015), 2004.

MENDONÇA, Davidy Eduardo; ONOFRE, Sideney Becker. Atividade antimicrobiana do óleo-resina produzido pela copaiba - *Copaifera multijuga* Hayne (Leguminosae). *Rev. bras. Farmacogn.*, Vol.19, no.2b, João Pessoa, Apr./June, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac&Naify, 2004.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

METRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. In: *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 19, 1927.

_____. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Paul Geuthner, 1928.

MIGUEL, Juan; MONTEIRO, Marko. Por que devemos nos interessar por modelos climáticos?. *ClimaCom Cultura Científica*, ano 1, n.1, 2014.

MITSCHEIN, T.; ROCHA, G.; DIAS, C. Territórios indígenas e serviços ambientais na Amazônia: o futuro ameaçado do povo Tembé no alto rio Guamá(PA). Belém: UFPA, 2012.

MONDRAGÓN, Carlos. *Un entramado de islas : persona, medio ambiente y cambio climático em el Pacífico occidental*. México, DF: El Colegio de Mexico, Centro de Estudios de Asia y África, 2014.

MONTEIRO, Marko Synesio Alves. Representações digitais e interação incorporada: um estudo etnográfico de práticas científicas de modelagem computacional. *Mana*, vol.15, n.2, 2009.

_____. Práticas de representação na ciência: visualidade e materialidade na construção do conhecimento. *Revista brasileira de ciência, tecnologia e sociedade*, v.1, n.2, 2010.

MONTEIRO, Alisson Gomes; BELTRÃO, Jane Felipe. Povos indígenas e segurança policial: os Tembé do Alto Rio Guamá. *Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas*, Belém-PA, 2007.

MOREIRA, Paula; MAMEDE, Vitor; MOUTINHO, Paulo. Mudanças climáticas e REDD+. In: Ricardo, Beto; Ricardo, Fany (orgs.). *Povos indígenas no Brasil: 2006- 2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

MORSELLO, Carla. Parcerias comerciais entre empresas e comunidades amazônicas: oportunidades, problemas e desafios. In: *Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-*

graduação em Ambiente e Sociedade, 2, Indaiatuba, SP. *Anais*. Indaiatuba: ANPPAS, 2004.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. Assassinatos no campo – 1964 a 1985, São Paulo, 1986.

MOURA, P.P.C; ZANNONI, C. A música dos povos indígenas do Maranhão. *Cad. Pesq.*, São Luís, v. 17, n. 3, set/dez. 2010.

MÜLLER, Regina A. P. Asuriní do Xingu. *Revista de Antropologia*, 27/28, 1984/85.

NEVES, Ivânia dos Santos; CARDOSO, Ana Shirley Penaforte. Patrimônio Cultural Tembétenehara: Terra Indígena Alto Rio Guamá. Belém: IPHAN, 2015

NIMUENDAJU, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo: HUCITEC - EDUSP, 1987[1914].

_____. Mitos dos índios Tembétene do Pará e Maranhão. *Sociologia*, v.13, n.2, p.174-82, e n.3, p.274-82, 1951[1915].

_____. A habitação dos Timbira. In: Schaden, Egon(org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

NOVION, Henry Phillippe Ibanes de. O que é serviço ambiental?. In: Ricardo, Beto; Ricardo, Fany (orgs.). *Povos indígenas no Brasil: 2006- 2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

OLANDER, Jacob;BORGES, Beto; SURUI, Almir Narayamoga. Projeto Surui: promovendo a capacitação dos “povos indígenas” para um acordo informado sobre o financiamento de REDD. In: Valle, Raul Silva Telles do (org.). *Desmatamento evitado (REED) e povos indígenas: experiências, desafios e oportunidades no contexto amazônico*. São Paulo: ISA, 2010.

OLIVEIRA, J. P.. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, vol.4, n.1, pp. 47-77,1998.

_____. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horizontes antropológicos*, vol. 6, n. 14, Porto Alegre: ifch/ppgas/ufrgs, p. 125-42, 2000.

ONÇA, Daniela de Souza. Curvar-se diante do existente: o apelo às mudanças climáticas pela preservação ambiental. Dissertação de Mestrado, USP, 2007.

PAIXÃO, A. J. P. Interculturalidade e política na educação escolar indígena da aldeia Tekohaw-Pará. Doutorado em Educação, PUC-Rio de Janeiro, 2010.

PATRÍCIO, M.M. Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Tembétene Maracaxi-Pará. Termo de referência n. 126344/PPTAL/CGDI/FUNAI, 2007.

PAULA, Camila Galan de. Revisitando Campos de Outora: Exercícios de Comparação Etnográfica A Partir da Obra de C. Wagley e E. Galvão sobre os Tapirapé e Tenetehara. *Revista Habitus*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.128-143, 2012.

PIERI, F.A; MUSSI, M.C.; MOREIRA, M.A.S. Óleo de copaíba (*Copaifera* sp.): histórico, extração, aplicações industriais e propriedades medicinais. *Rev. bras. plantas med.*,Vol.11,no.4, Botucatu, 2009.

PIERRI, D.C. . Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 159-188, jan./jun. 2013a.

_____.O perecível e o imperecível:lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/FFLCH/USP, São Paulo, 2013b.

PIMENTEL, S. . Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. *R@U : Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 4, p. 134-150, 2013.

PONTE, V. S. Os Tenetehar-Tembétene do Guamá e do Gurupi, Povo Verdadeiro!: Saúde diferenciada, território e indianidade na ação pública local. Doutorado, UFPA, 2014.

PONTE, V. S.; AQUINO, M. J. S. “Para ser mulher verdadeira!”- os Tenetehara-Tembétene: relações entre ritual, direitos e estratégias de afirmação cultural em ações locais, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2013 [consultado em 18 Fevereiro 2015. URL: <http://nuevomundo.revues.org/66051>]

_____. Ação local, território e serviço público de saúde: os Tenetehar-Tembétene entre a diferenciação e a universalização. *R. Pós Ci. Soc.*, v.11, n.21, 2014.

POZ, João Dal. Tupi-Guarani: um caso de fidelidade (resenha do livro *Inimigos Fiéis*). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.18, n.51, 2003.

POZZOBON, Jorge. Sociedade e Improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku.

Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

RIBEIRO, Amanda Brandão. Relampejos do passado: inscrição da morte no espaço público através da exumação de corpos de desaparecidos políticos da Ditadura Civil-Militar brasileira. Mestrado, USP, 2015.

RIBEIRO, Berta. O índio na história do Brasil. São Paulo: Global, 1997.

RIBEIRO, Darcy. Culturas e línguas indígenas do Brasil. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957.

_____. Uirá sai a procura de Deus. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. Diários índios : os Urubu-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Florbela Almeida. Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena. Tese de mestrado em Antropologia Social, USP, 2009.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. Revista de Antropologia, São Paulo, vol.34, p.59-101, 1991.

RIBEIRO, Darcy; RIBEIRO, Berta G. Arte plumária dos índios Kaapor. Rio de Janeiro: Seikel, 1957.

ROBERT, Pascale de; LOPEZ, C. Agriculturas amazônicas : cultivando plantas, saberes, paisagens e ideias. In : Sanjad N. (ed.) Dossiê agriculturas amazônicas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goldi : Ciências Humanas, 7 (2), 2012.

ROBOCK, A. Cloud control (entrevista). Bulletin of atomic scientists, 2015.

RODRIGUES, J. Barboza. Exploração e estudo do valle do Amazonas: rio Capim. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1875.

_____. Tribu dos Tembés: índole, casamento e morte. Revista da Exposição de Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro : Typ. Pinheiro, 1882a.

_____. Tribu dos Tembés: vestuário. Revista da Exposição de Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro : Typ. Pinheiro, 1882b.

_____. Tribu dos Tembés: festa da Tucunayra. Revista da Exposição de Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro : Typ. Pinheiro, 1882c.

_____. Poranduba Amazonense. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger e Filhos, 1890.

_____. Vocabulário indígena comparado para mostrar a adulteração da língua (complemento ao Poranduba Amazonense). Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger e Filhos, 1892.

SÁ, Guilherme José da Silva. “Meus macacos são vocês”: um antropólogo seguindo primatólogos em campo. Revista Antropológicas, ano 9, volume 16(2), 2005.

_____. Estar ciente e fazer ciência: sobre encontros e transformações. Campos, 10(1), 2009.

_____. “Abraços de mono”: elos perdidos e encontros intersubjetivos em etnografia com primatólogos no Brasil. Mana, 16(1), 2010.

_____. Outra espécie de companhia: intersubjetividade entre primatólogos e primatas. Anuário Antropológico[online], II, 2012.

SÁEZ, Oscar Calávia. Nomes, Pronomes e Categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. In: Antropologia em Primeira Mão, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do Capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial”. In: Sahlins, Marshall. Cultura na prática. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004[1988].

_____. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). Mana, vol.3, n.1, 1997.

_____. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

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

SAMAIN, E. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia. Revista de Antropologia, n.27/28, 1984/85.

SANTILLI, Márcio. Terras indígenas e crise climática. In: VALLE, Raul Silva Telles do (org.). Desmatamento evitado (REED) e povos indígenas: experiências, desafios e oportunidades no

contexto amazônico. São Paulo: ISA, 2010.

SANTILLI, Márcio; MOUTINHO, Paulo; SCHWARTZMAN, Stephan; NEPSTAD, Daniel; CURRAN, Lisa; NOBRE, Carlos. Tropical deforestation and the Kyoto Protocol: an editorial essay. Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia. 2000.

SANTOS, Gilton Mendes; DIAS JÚNIOR, Carlos Machado. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 52, n. 1, 2009.

SARAIVA, Lena Amorim dos Santos. Os Tembê do rio Guamá e do rio Gurupi: um estudo etnográfico do conhecimento tradicional sobre o território na construção da identidade. Mestrado UFPA, 2012.

SARTRE, J-P. . O ser e o nada, Petrópolis: Vozes, 2005[1943].

SCARTOZZONI, R. R.; MOLINA, F. B. Comportamento alimentar de *boa constrictor*, *Epicrates cenchria* e *Corallus hortulanus* (Serpentes: Boidae) em cativeiro. Rev. Etol., v.6, n.1, São Paulo, 2004.

SCHADEN, E. A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil. Serviço de documentação do Ministério da Educação e Cultura, 1958.

_____. Aculturação indígena. Revista de Antropologia, São Paulo, v.13, 1965.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, n.32, 1979.

SILVA, M. . Um pequeno mas espinhoso problema do parentesco. Ilha, Florianópolis, v. 12, p. 163-207, 2012.

SILVA, Miguel Ramos da. Estratégias de sobrevivência dos índios Tembê da Terra Indígena Alto Rio Guamá(TIARG), Estado do Pará, Brasil, na Era dos Créditos de Carbono. Tese de doutorado, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2012.

SOTOLAVEAGA, Gabriela. Jungle laboratories: mexican peasants, national projects and the making of the pill. EUA: Duke University, 2009.

SOUZA, C. A. A construção da estratégia brasileira de REDD: a simplificação do debate na priorização da Amazônia. Ambiente e Sociedade, São Paulo, v. XVI, n. 1, 2013.

STENGERS, Isabelle. A invenção das ciências modernas. São Paulo:Editora 34, 2002.

STRATHERN, M. Commons and borderlands: working papers on interdisciplinarity, accountability and the flow of knowledge. Wantage: Sean Kingston Pub, 2004.

_____. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. Doutorado, USP, 2005.

_____. A potência da recusa – algumas lições ameríndias. Sala Preta/PPGAC, v.13, n.1, 2013a.

_____. Metamorfoses do Contra-Estado. Ponto Urbe, n.13, 2013b.

TADDEI, Renzo. Alter geoengenharia. Trabalho apresentado no colóquio internacional: Os Mil Nomes de Gaia – Do Antropoceno à Idade da Terra. In: www.osmilnomesdegaia.eco.br, 2014.

TAUSSIG, M. Cultura do terror: espaço da morte na Amazônia. Religião e Sociedade, n.10, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1983.

TAYLOR, Anne-Christine. O corpo da alma e seus estados. Cadernos de Campo, n.21, 2012.

VALADÃO, Virgínia. Verônica Tembê: uma tentativa de reorganização tribal através de lideranças femininas, mimeo, 1981.

_____(com colaboração de Noêmia Salles). Tembê. In: CEDI. Povos Indígenas no Brasil. São Paulo: CEDI, 1985.

VALLE, Raul Silva Telles do (org.). Desmatamento evitado (REED) e povos indígenas: experiências, desafios e oportunidades no contexto amazônico. São Paulo: ISA, 2010.

VANDER VELDEN, F. F. . O cheiro doentio do contato: doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia Ocidental. Revista Mediações (UEL), v. 17, p. 85-120, 2012.

VIANNA, J.J.B. Eu, nativo, nós, Iaianawinai. Reflexões Baniwa sobre a alteridade branca. Cadernos de campo, São Paulo, n. 21, 2012.

- VIDAL, Lux. O I encontro Tupi: uma apresentação. *Revista de Antropologia*, n.27/28, 1984/85.
- VILAÇA, Aparecida. Quem somos nós: os Wari encontram os brancos. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2006.
- VIOLA, E. O regime internacional de mudança climática e o Brasil. *RBCS*, v. 17, n. 50, 2002.
- VIRILIO, Paul. O espaço crítico. Rio de Janeiro: Ed.34, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, 27/28, 1984/85.
- _____. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986a.
- _____. A redescoberta do antropólogo teuto-brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.21, 1986b.
- _____. Araweté: o povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI, 1992.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol.2, n.2, pp. 115-144, 1996a.
- _____. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico/95*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996b.
- _____. Etnologia brasileira. In: Micelli, S. (org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), Vol. 1, São Paulo: Editora Sumaré, 1999.
- _____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: Viveiros de Castro, E. B.; Carneiro da Cunha, M. (Eds.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Ed. USP/NHII, 1993.
- _____. A propriedade do conceito. Trabalho apresentado na ANPOCS, ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), 2001.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- _____. O conceito de sociedade em antropologia. In: Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.
- _____. O nativo relativo. *Mana*, vol.8, n.1, pp. 115-144, 2002c.
- _____. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v.2, iss. 1, 2004.
- _____. “No Brasil, todo mundo é índio exceto quem não é”(entrevista). In: Ricardo, B.; Ricardo, F.(orgs.). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA, 2006a.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, n. 14/15, 2006b.
- _____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, n.77, mar. 2007a.
- _____. “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”(entrevista). In: Sztutman, Renato(org.). *Encontros – entrevistas com Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007b.
- _____. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Queiroz, R.; Nobre, R. F.(orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. São Paulo/Belo Horizonte: Humanitas/EDUEFMG, 2008.
- _____. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, São Paulo:USP, v.54, n.2, 2011.
- WAGLEY, Charles. Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1988.
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. The Tenetehara. In: Steward, J. H.(org.). *Handbook of south american indians*. Washington: U.S. Government Printing Office, 1948.
- _____. O parentesco Tupi-Guarani. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, 6, 1946.
- _____. Os índios Tenetehara: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961[1949].
- WAGNER, Roy. Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective, 1977.
- _____. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n.19, 2010a.

- _____. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010b.
- WALFORD, Antonia Caitlin. Cumplicidade Científica e Etnográfica: Explorando o LBA. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2008.
- WELPER, Elena Monteiro. Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira. Mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2002.
- WOORTMANN, K.A.A.W. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nágô. Anuário Antropológico, 1977.
- WRIGHT, Robin M. Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.
- WRIGHT, Robin M.; KAPFHAMMER, Wolfgang; WIIK, Flavio Braune. The Clash of Cosmographies. Indigenous Societies and Project Collaboration – Three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). Vibrant, v. 9, n.1, 2012.
- YAMADA, Érika M. Oportunidades e riscos para a etnogestão de TIs. In: Ricardo, Beto; Ricardo, Fany (orgs.). Povos indígenas no Brasil: 2006- 2010. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
- YAMADA, Érika M., VALLE, Raul Silva Telles do. Brasil: Titularidade Indígena sobre Créditos de Carbono gerados por Atividades Florestais em Terras Indígenas: parecer jurídico sobre a titularidade de Créditos de Carbono gerados por atividades florestais em Terras Indígenas no Brasil, 2009. In: www.socioambiental.org.
- ZANNONI, Claudio. Rituais de iniciação entre os Tenetehara. In: Carvalho, S.M.S.(org.). Rituais indígenas brasileiros. São Paulo: CPA, 1999.
- _____. Mito e Sociedade Tenetehara. Tese de Doutorado em Sociologia. Unesp-Araraquara, 2002a.
- _____. A mulher e as plantas. *Tellus*, ano 2, n. 2, p. 73-91, abr. 2002b.
- _____. Simbolismo mítico e simbolismo ritual no mito “Wira’i e o Bacurau”. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, n.2, 2005.
- Notícias**
- BICO, Ingrid. Tembê é o primeiro aluno indígena formado pela UFPA (13/12/2013). In: <http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2013/12/tembe-e-o-primeiro-aluno-indigena-formado-pela-ufpa.html>.
- ESTEVES, Bernardo. Cirurgia à peruana. *Piauí*, n.100, p.8-9, 2015.
- _____. Contadores de carbono. *Piauí*, n.57, 2011.
- MANN, Charles C.. How to talk about climate change só people will listen (2014). In: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/09/how-to-talk-about-climate-change-so-people-will-listen/375067/>.
- MEDAGLIA, Thiago. O que fazer quando acaba a madeira? In: National Geographic Brasil, ed. 141, 2011.
- COLITT, Raymond. Minc comanda ação contra madeireiros após saque no Pará (27/11/2008). In: <http://br.reuters.com/article/idBRSPE4AQ0NM20081127>
- FEITOSA, Nelson. Três caminhões e 373m³ de madeira retirada da reserva dos índios Tembê são apreendidos pelo Ibama no Pará (20/11/2009). In: <http://www.ibama.gov.br/noticias-2009/tres-caminhoes-e-373-m-de-madeira-retirada-da-reserva-dos-indios-tembe-sao-apreendidos-pelo-ibama-no-para>
- SALOMON, Marta. Por milhões de dólares, índios vendem direitos sobre terras da Amazônia (10/03/2012). In: <http://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,por-milhoes-de-dolares-indios-vendem-direitos-sobre-terras-da-amazonia,846761>
- ASSESSORIA DE COMUNICAÇÃO DA PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO PARÁ. Procuradores vão se reunir com representantes indígenas e da Funai (18/09/2006). In: http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/mpf-pa-debate-reflorestamento-em-area-tembe-20060918
- BRIANEZI, THAIS. Mercado de carbono é inacessível a pequenos empreendedores, diz pesquisador (7/11/2006). In: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2006-11-07/mercado-de-carbono-e-inacessivel-pequenos-empresarios-diz-pesquisador>

ALISSON, Elton. Clima sob olhar do Brasil (1/2/2011). In:
<http://www.agencia.fapesp.br/materia/13383/especiais/clima-sob-o-olhar-do-brasil.htm>
VALADÃO, Virgínia. Índios Tembê – Existem?, mimeo, 1979.
GARCIA, Rafael. Painel da ONU prevê maior impacto do aquecimento, com mais incerteza
(30/03/2014). In: <http://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2014/03/1433343-painel-da-onu-preve-maior-impacto-do-aquecimento-com-mais-incerteza.shtml>

ÍNDIOS DO PA QUEREM RECEBER VALOR DA MADEIRA ROUBADA DE SUAS TERRAS(17/06/2009). In: <http://g1.globo.com/Amazonia/0,,MUL1197532-16052,00-INDIOS+DO+PA+QUEREM+RECEBER+VALOR+DA+MADEIRA+ROUBADA+DE+SUAS+TERRAS.html>

CONFRONTO EM FAZENDA DEIXA SEIS FERIDOS(3/12/2014). In: Diário do Pará (disponível em:
<http://diariodopara.diarioonline.com.br/N182292/CONFRONTO+EM+FAZENDA+DEIXA+SEIS+FERIDOS>.

ÍNDIOS USARÃO CELULARES EM ÁRVORES PARA VIGIAR A FLORESTA(24/11/2014). In: Folha de S.Paulo, p.C7.

LIDERANÇAS PAITER SURUÍ PEDEM EXTINÇÃO DE PROJETO DE CARBONO COM A NATURA (12/01/2015). In: http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7948&action=read

MUDANÇAS CLIMÁTICAS É TEMA DA IV ASSEMBLÉIA GERAL DA HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI(16/11/2010). In: <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3211>

INVASORES DE RESERVA INDÍGENA DOS TEMBÊ SÃO RETIRADOS POR FORÇA-TAREFA (10/06/2003). In: O Liberal disponível em <http://ti.socioambiental.org/noticia/8283>
FLORESTA PODE GERAR RIQUEZA PARA NATIVOS (08/06/2012). In: <http://www.diarioonline.com.br/noticia-204857-floresta-pode-gerar-riqueza-para-nativos.html>.

FIGHTING THE AMAZON'S ILLEGAL LOGGERS (18/04/2015). In:<https://news.vice.com/video/fighting-the-amazons-illegal-loggers>

Documentários

Populações da floresta definem os princípios e critérios de REDD+. Autoria: GTA, COIAB, CNS, CONTAG, Rede Povos da Floresta, IPAM, Imaflora, IMAZON, ICV, IEB, FAS, 2012.

Cuaracy Ra'Angaba – O céu Tupi Guarani. Dir.:Lara Velho e Germano Bruno Afonso. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=obuRxNgAh6c> (acesso em 23/07/2015).

O céu dos nossos avós. Produzido pelo Musa (Museu da Amazônia). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hT17c3cNZ_c (acesso em 23/07/2015).

Tembê (Programa Reporter Eco). Referência no acervo do Cedoc-Tv Cultura: http://cmais.com.br/cedoc/acervo/Videos_K718918_0_00_30.html.

Bora Gente! Direitos e conhecimentos em movimento. Dir.: Andréa Borghi M. Jacinto, Eddie Souza

Jr. In: <https://www.youtube.com/watch?v=YBJJhDYBTBs>.

Tembé Project. Vídeo institucional. Autoria: C-Trade. In: <https://vimeo.com/14801165>.

Relatórios

RELATÓRIO DE ATIVIDADES: Oficina de Consentimento Prévio Informado na Terra Indígena Alto Rio Guamá, Aldeia Cajueiro. Autor: Rodrigo Gomes Lobo. Maio, 2014.

ETNOZONEAMENTO PARTICIPATIVO DA TERRA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ: relatório técnico socioeconomia. Autores: Dodô Tembê, Irenilde Tembê, Kelé Tembê, Rodrigo Gomes Lobo, Silvio Tembê, Tamires Curana Tembê, 2014.

RELATÓRIO DE LEVANTAMENTO DE ESPÉCIES DA FAUNA AMEAÇADA DE EXTINÇÃO NA TERRA INDÍGENA ALTO RIO GUAMÁ. Autor: Secretaria de Estado de Meio Ambiente, 2013.

COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO DESTINADA A INVESTIGAR O TRÁFICO DE ANIMAIS E PLANTAS SILVESTRES BRASILEIROS, A EXPLORAÇÃO E COMÉRCIO ILEGAL DE MADEIRA E A BIOPIRATARIA NO PAÍS – CPIBIOPI: RELATÓRIO FINAL, 2006.