

A travessia do rio: construção de fronteiras entre Tupi-Guarani e Jê-Timbira

Crossing the river: the construction of boundaries between Tupi-Guarani and Jê-Timbira

Maria Helena Barata¹

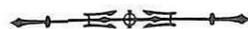
Resumo. Este artigo é uma reflexão sobre os aspectos mais simbólicos da definição e apropriação do território pelos índios Tenetehara (Tupi-Guarani) e Pükob' gateyê (Jê-Timbira) que habitam o sul do estado do Maranhão. Ainda que vizinhos, o primeiro povo habita área de floresta e o segundo tem o cerrado como *habitat* preferencial, definindo relações de interdependência socioeconômicas. O rio Buriticupu, a separar os dois territórios, apresenta-se não só como delimitador natural de fronteiras espaciais, mas, sobretudo, como demarcador étnico, portanto, marco sociosimbólico.

Palavras-chave: Tupi-Guarani, Jê-Timbira, Pükob, Tenetehara, Apropriação territorial.

Abstract: This article reflects about the symbolic aspects of defining and appropriating a territory by the Tenetehara (Tupi-Guarani) and Pükob' gateyê (Jê-Timbira) Indians residing in the southern portion of the state of Maranhão, Brazil. Although these peoples are neighbors, the Tenetehara occupy a forested area, while the Pükob' gateyê live in the cerrado region, their preferred area. As such, both groups have established a relation of socio-economic interdependence between one another. The Buriticupu river, which separates the two groups, serves as a natural boundary but, above all, comprises an ethnic divider and, thus, acts as a socio-symbolic marker.

Key words: Tupi-Guarani, Jê-Timbira, Pükob, Tenetehara, Territoriality appropriation.

¹ MPEG - Museu Paraense Emílio Goeldi, Pesquisadora, Doutora em Antropologia (mhbarata@museu-goeldi.br).



INTRODUÇÃO

O objetivo, neste trabalho, é refletir sobre os aspectos mais simbólicos da definição e apropriação dos territórios pelos índios Tenetehara (Tupi-Guarani), que habitam a Terra Indígena (T. I.) Araribóia em área de floresta no município de Amarante do Maranhão, e pelos índios Pükob'gateyê' (Jê-Timbira), habitantes da T. I. Governador, no mesmo município. São, portanto, povos vizinhos, culturalmente distintos, mas que representam o rio Buriticupu como o grande marco de suas fronteiras naturais e étnicas. Porém, no processo de demarcação territorial levado a efeito pelo estado brasileiro, o rio deixou de ser, para efeitos legais, configurado como limite territorial entre os dois povos. Apesar disso, continua, simbolicamente, a representar o papel a ele conferido, tal como expresso nos mitos de criação de um povo pelo outro. Sua travessia implica, portanto, acesso ao território de uns e de outros e isto requer, necessariamente, um conjunto de negociações que, muitas vezes, tomam quase que a feição de ritos formalmente institucionalizados, como poderá ser visto em outro trabalho, em fase de elaboração, específico sobre a questão do acesso à terra.

É evidente, e não se pode perder de vista, que a disputa e acesso à terra, seja por índios e brancos, ou mesmo entre povos indígenas, em tempos atuais, não deixa de se inscrever, ainda que de maneira particular, no quadro maior do que se chama "*problema fundiário brasileiro*", problema que historicamente tem como característica o conflito, desde o Brasil colônia. Entretanto, há de se considerar as diferenças radicais que envolvem os conflitos entre índios e brancos e as questões de

disputas relativas à definição e apropriação territorial que, eventualmente, ocorrem entre povos indígenas vizinhos. Contudo, de acordo com o objetivo desse trabalho, momentaneamente será deixada entre parênteses a questão relativa ao confronto entre índios e brancos que, evidentemente, engloba todas relações no sistema pluriétnico tratado³, para centrar o olhar no processo interativo "intertribal".

A CONSTRUÇÃO DAS TERRITORIALIDADES INDÍGENAS

O encontro entre povos distintos, indígenas ou não, inaugura um novo campo semântico definido pelo reconhecimento das alteridades dialeticamente construídas e se constitui, para usar os termos de Ricoeur, num "acontecimento fundador" que pode ser sempre retomado e reatualizado através de "uma interpretação que o modela retroativamente" (RICOEUR, 1983, p. 68). Nessa perspectiva, parece que o caminho metodológico mais apropriado para o exame da lógica da definição territorial pelos índios Pükob e Tenetehara seria o de percorrer as veredas da etno-história, ou melhor, da historicidade (BARATA, 1999), posto que se busca, através do sentido expresso nas narrativas indígenas, fazer aflorar os significados, as representações que desvelariam o processo de construção das identidades e articulações étnicas e do processo de comunicação, sobretudo política, desenvolvido por e entre esses povos a partir de suas próprias óticas⁴ ou de suas cosmovisões.

Nesse sentido, as narrativas míticas constituem-se em fonte privilegiada, porque reveladoras da consciência social que eles têm do *ser* e *estar* no

² Os Pükob formam hoje um amálgama de vários povos Timbira extintos como grupos organizados.

³ Sobre a questão da terra entre índios e brancos no Maranhão (COELHO, 2002).

⁴ Parte-se do pressuposto teórico de que as identidades e articulações étnicas constroem-se nos domínios dos campos político e simbólico simbioticamente elaborados.

mundo interétnico (RAMOS, 1988). Desse modo, os mitos que serão resumidos, recentes ou atualizados, como se verá, expõem, quase de forma translúcida, o entretecimento mito/história, a demonstrar a intersubjetividade do diálogo estabelecido entre os dois povos, de modo a assegurar-lhes o entendimento, a explicação e a justificativa (ideologia) para o encontro étnico, além de firmar a posição de cada povo no sistema social compartilhado. Em outras palavras, seria possível dizer que através desses mitos específicos os Pükob e Tenetehara procuram relativizar o mundo, por eles etnocentricamente construído, concedendo espaço para a existência do OUTRO.

E os Tenetehara criaram os Timbira

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 saíra 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 saíra um pequeno garoto. Apesar de constatarem a semelhança 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 o 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.

E os Timbira criaram os 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 parentes e com os Guajós".

Não pretendo, nem caberia neste espaço, penetrar nas teorias dos mitos, no entanto, é importante reter a questão da *temporalidade* mítica, segundo o prisma de Nunes (1988), que, em seu *Tempo da Narrativa*, afirma:

"O que quer que o mito narre, ele sempre conta aquilo que se produziu num tempo único que ele mesmo instaura, e no qual aquilo que uma vez aconteceu continua se reproduzindo toda vez que é narrado. Seria mais correto dizer que o mito relata um acontecimento genérico que não cessa de reproduzir-se: uma origem coletiva (...) e a repetição dessa origem num presente intemporal" (1988, p. 66-67).

O que, por outro lado, não quer dizer que os mitos permaneçam congelados no tempo; muitos são atualizados e outros criados, de modo a prover o entendimento de novos acontecimentos, sejam estes gerados pelos movimentos internos à própria sociedade ou por acontecimentos externos que a envolvem.

Os mitos não serão fragmentados em mitemas, como ensina Lévi-Strauss, posto que também não se pretende fazer uma análise estruturalista. O que importa é atentar para alguns pontos básicos, presentes em ambos, que revelam a *natureza* das relações entre eles estabelecidas, e tomá-los como

⁵ Guajo é como os Pükob referem-se, no cotidiano, aos Tenetehara/Guajajara.

referências para tentar desnovelar a trajetória do processo histórico pelo qual atravessaram e que imprimiram os significados que envolvem, entre outras coisas, a questão da definição territorial.

O primeiro ponto revelador dos mitos é que suas relações inscrevem-se como de tipo assimétrico-hierárquico⁶, seguindo a matriz dos sistemas interétnicos construída por Cardoso de Oliveira. O status desigual (superioridade Tenetehara versus inferioridade Timbira) é assumido pelos dois povos no mito.

Sob a ótica dos Tenetehara, os Timbira surgiram de uma camada inferior da terra quando caçavam também um animal considerado de pequena grandeza. Por outro lado, os Tenetehara foram *inventados* pelos Timbira como conseqüência de sua própria incapacidade de travar relações amistosas com seus parentes. As guerras passaram a ser vistas como atos *animalescos*, incorporando a visão que deles faziam os colonizadores (BETTENDORF, 1990); estereótipo que atravessou o tempo quase incólume. Comparativamente aos Timbira, os Tenetehara acreditam-se *pacifistas* e *civilizados* por excelência.

Contudo, a construção ideológica da superioridade Tenetehara versus inferioridade Timbira alicerça-se em claros critérios diferenciais de poder em favor dos primeiros, destacando-se a superioridade numérica, a maior semelhança com os civilizados, o conhecimento mágico (pajelança) e, sobretudo, o domínio sobre uma extensão territorial ainda capaz de provê-los do essencial, o que não mais ocorre com o território Pükob, que já não pode mais abastecê-los de um dos bens mais caros às sociedades Timbira: a caça.

Entretanto, isso não significa que Tenetehara e Pükob sustentem essa posição superior/inferior de uma ponta a outra do sistema interétnico. Ao contrário, muitas vezes essa posição pode ser invertida levando-se em conta o caráter altamente dinâmico dos processos políticos e sociais no qual estão insertos (BARATA, 1999).

No que diz respeito à questão da construção dos limites ou fronteiras territoriais, ao se perguntar a um índio Tenetehara *comum*⁷, da T. I. Araribóia, acerca da abrangência de seu território, de forma recorrente informam: "*Nossa terra vai de Buriticupu em riba*"⁸.

Quanto aos índios que estiveram envolvidos no processo de demarcação ou ocupam papel de liderança em suas aldeias, também não deixam, em um primeiro momento, de situar o referido rio como definidor de seu território face aos Pükob, para logo em seguida redefini-lo segundo os parâmetros demarcadores estabelecidos pelo Estado brasileiro, via Funai (Anexo 1), e que se estendem para além do Buriticupu.

Os Pükob, ao contrário dos Tenetehara, quando perguntados sobre seu território, todos, desde os muito jovens, são capazes de recitar como numa prédica:

"Nossa terra vai de Batalha. sobe cabeça acima até sangradouro de Batalha e desce Pindaré cabeça abaixo até Bacoiteiro. De Bacoiteiro corta reta e sai na corrente do Buriticupu e desce assim pro sertão. e pega a corrente Marimbondo cabeça abaixo e sobe cabeça acima."

Ao serem perguntados, também, como chegaram a essa precisão demarcatória, os interlocutores respondem ser essa terra deles desde "*os tempos*

⁶ É definida de modo a abranger os povos indígenas que mantém entre si relações "marcadas por status diferencial, seja no passado ou no presente" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 56)

⁷ "Índio comum" é aqui definido como aquele que não está envolvido nas questões políticas mais decisivas de seu povo.

⁸ "Em riba" afirmam apontando para o lado oposto ao território Timbira, ou seja, em direção à floresta.

de bisavô". De qualquer modo, guardam indelevelmente na memória a trajetória percorrida desde, pelo menos, o século XIX e, especialmente, após 1901, quando da perseguição que sofreram após o acontecimento de Alto Alegre⁹, situando a localização das aldeias que construíram, até os dias atuais, no interior dos parâmetros territoriais acima especificados.

É de se notar, portanto, que os mitos fazem ver que os dois povos, apesar do antagonismo, construíram um espaço marcado por relações dialógicas, sobretudo de caráter ÉTICO, que se estabelecia pela observação, um tanto rígida, "de acordo intersubjetivo em torno de normas e regras – explícitas ou implícitas" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000).

Contudo, suas terras foram demarcadas, em 1977, muito aquém do território especificado e reivindicado, sobretudo, bastante aquém do rio Buriticupu e a uma distância espacial considerável da T.I. Araribóia, esta demarcada no ano seguinte. Portanto, os Pükob sofreram grande expropriação territorial, sob a alegação de que assim concordando evitariam a escalada do conflito com fazendeiros *sulistas*¹⁰, que já haviam ateado fogo em uma de suas aldeias, a Rubeacea, em 1976. Diante de tantas ameaças perpetradas, inclusive pela equipe da Fundação Nacional do Índio (Funai), os Pükob acabaram por concordar com os limites impostos, cedendo às inúmeras pressões.

Atualmente, recuperados do trauma sofrido, confiantes no crescimento do movimento pan-indígena, contando com mais aliados e invocando os direitos à terra garantidos pela nova Constituição, os Pükob agora estão empenhados em reaver as terras perdidas. Resta saber, além do embate com

os brancos, que inevitavelmente se fará, como ocorrerá a negociação com os Tenetehara da Araribóia, que também ocuparam parte desse território, quando do processo demarcatório, embora já estejam dando algumas pistas ou movendo-se na direção de tornar esse processo o menos traumático possível, como será apontado no último tópico deste trabalho.

A (DES) APROPRIAÇÃO DA TERRITORIALIDADE

São múltiplas as significações conferidas à *apropriação*, porém, partindo do pressuposto de que essa é uma categoria que só se constitui em *relação*, ou seja, em uma configuração dialógica plena de significados, aqui é empregada no sentido da re-significação ou re-interpretação. Nessa perspectiva, o que se busca é refletir sobre as mudanças significativas e significantes operadas na concepção de territorialidade pelos dois povos indígenas, como consequência do processo de expropriação pelo qual foram vitimados desde os primeiros contatos com a sociedade colonizadora.

De acordo com Nimuendajú (1946), os povos Timbira constituem-se como históricos habitantes do cerrado brasileiro e predominavam sobre toda uma faixa de terra que se estendia do Piauí ao Maranhão. Os Tupi-Guarani, por seu turno, têm a floresta como *habitat* preferencial. Segundo hipóteses formuladas por Laraia (1985) e Viveiros de Castro (1986), os atuais povos Tupi-Guarani, que habitam os estados do Pará e Maranhão, seriam descendentes dos antigos Tupinambá que, em seus deslocamentos, assumiram denominações

⁹ Sobre o episódio de Alto Alegre (GOMES, 1977; BARATA, 1999; COELHO, 2002).

¹⁰ "Frente de expansão" que invadiu o território indígena após a construção da Belém-Brasília (VELHO, 1972).

diferentes ao longo de sua trajetória em direção à floresta amazônica no decorrer do século XVII. Nesse processo teria se constituído o povo Tenetehara, que, em boa parte, estabeleceu-se em território de uso dos Pükob, os quais, ao contrário dos outros Timbira¹¹, habitavam em zona de interseção cerrado/ floresta¹².

O encontro entre os povos Jê-Timbira e Tupi-Guarani foi marcado pela extrema belicosidade. Contudo, é necessário tentar penetrar na concepção de cada um dos povos sobre a atividade guerreira e, conseqüentemente, no processo das expansões territoriais.

De acordo com Florestan Fernandes (1970, p. 112-120), a guerra para os Tupinambá, de quem os Tenetehara supostamente descendem, jamais chegou a se concretizar como um *instrumento político* ou como uma *força de expansão do sistema organizatório tribal*, ou seja, estava essencialmente integrada nas estruturas mágico-religiosas. No que diz respeito aos Tupi atuais, o mesmo parece se aplicar à concepção desenvolvida pelos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Certamente, essa é uma visão completamente oposta àquela mantida pelos povos Timbira, dos Pükob em particular, pois é deles de quem se trata. Para estes, a guerra era, afirmativamente, um *instrumento político*, fosse para a ampliação ou para manutenção de seus territórios, como Francisco de Paula Ribeiro (1848) e Nimuendajú (1946) deixam antever e meus dados apontam, senão vejamos.

Wapet, ao comentar, a partir do mito de criação das nações Timbira, os motivos das guerras entre seus ancestrais afirma:

"Naquele tempo cada nação (povo Timbira) esqueceu que era parente...e começa a brigar, seja porque um invade, quer terra do outro, seja porque toma mulher do outro..."

Essencialmente guerreiros, os Pükob pareciam conceber a própria existência e reprodução, através de sua expansão organizatória e territorial. Posteriormente, seu campo de luta expandiu-se consideravelmente com o ingresso de novos inimigos invasores, portadores de imensa supremacia bélica: os brancos. Assim, lutando por mais de cinqüenta anos em várias frentes simultaneamente, foram obrigados a depor as armas por volta de 1850, o que tornou possível aos colonizadores a fundação do povoado de Santa Tereza de Imperatriz, em 1852 (VELHO, 1972).

Os Tenetehara, por seu turno, acoçados pelo contato com os brancos desde praticamente o início da colonização e em grande parte fugindo também dos aldeamentos jesuítas, procuraram abrigo nos sertões do Maranhão, chegando até o Grajaú, no decorrer do século XIX. Entrando, portanto, em território de domínio *tapuia*, como eram chamados os povos de língua travada, os Jê do Maranhão.

Considerando o *ethos* guerreiro Timbira, é provável que os Tenetehara só tenham alcançado sucesso em seu movimento expansionista por terras Timbira devido ao enfraquecimento do exército Pükob. De qualquer modo, diante da nova situação tornava-se urgente redefinir prioridades.

Aos Tenetehara, também fragilizados, interessava, sobretudo, reorganizar a vida, o que só seria possível através da manutenção de paz com os vizinhos guerreiros. O mesmo vale para os Pükob, contudo,

¹¹ Segundo Nimuendaju (1946), os Gaviões do Pará possivelmente se constituíram a partir de uma facção Pükob que, não tendo aceitado o contato com os brancos, migrou para a floresta do Pará, onde permanecem.

¹² É exatamente por sua localização que os Pükob são denominados pelos Krinkatí, seus vizinhos e também Jê-Timbira, como *Irongateyê*, que significa "o povo da mata".

para estes, que já haviam sofrido grave depopulação, tornava-se imprescindível trazer para a área de floresta¹³, na qual viviam, os remanescentes de outros povos Timbira que foram extintos como grupos étnicos organizados. Essa é uma fase que os Pükob definem como o *tempo da juntação*. Seus depoimentos atuais demonstram que tinham plena consciência de que sua sobrevivência física e como povo estruturalmente organizado dependia, a médio e longo prazo, de seus esforços no sentido de aglutinar, em território redefinido, o máximo de parentes que, alijados de suas terras, perambulavam pelos sertões do Maranhão.

Foram bem sucedidos nessa empreitada e hoje os Pükob constituem-se um amálgama de vários povos Timbira que assumiram a identidade do povo anfitrião, ou seja, Pükob'gatyê, Timbira ou Gaviões, a depender do contexto político *intra-tribal* (BARATA, 1999).

Ora, a necessidade de aceitar a vizinhança com seus antigos inimigos, os Tenetehara, além dos novos (os brancos), os obrigou a dar nova significação a seu projeto de expansão étnica e ocupação territorial. O mundo, anteriormente visualizado como sem limites ou sem fronteiras espaciais, portanto, passível de conquistas infindas, torna-se agora um mundo limitado. E a consciência disso os impele a, em um único movimento político, dialético por excelência, restringir suas fronteiras espaciais e ampliar as fronteiras étnicas através da inclusão de outras *nações* Timbira, através desse processo chamado *ajuntação*. Via essa que lhes garantiria maior poder de negociação face aos inimigos numericamente superiores.

É nessa perspectiva que se considera possível, por hipótese, que, no decorrer do processo de

acomodação territorial entre os dois povos, os mitos acima resumidos tenham sido elaborados com o objetivo de firmar-se como grandes cânones jurídicos a legitimar, consensualmente, as respectivas fronteiras étnicas e territoriais entre os Tenetehara e Pükob'gatyê, de modo a tornar possível o equilíbrio organizacional para os dois povos.

Apesar disso, a travessia do rio Buriticupu por representantes de qualquer dos povos parece ter implicado graves quebras das normas diplomáticas e ainda que não mais os levasse a guerras, devido à impossibilidade lógica imposta pelo sistema interétnico dominante, parece ter acarretado grandes represálias ou retaliações num interminável jogo de *vendetas* entre grupos domésticos dos dois povos.

O antagonismo entre ambos e as relações de evitação ostensiva que até hoje persistem, em especial na cidade de Amarante do Maranhão, assim como os estereótipos negativos¹⁴, mesmo que bastante amenizados pelas gerações mais jovens, demonstram que a lembrança desses embates ainda se encontra bastante vívida na memória das gerações mais velhas, o que vinha ou vêm dificultando a concretização das tentativas de alianças mais duradouras que têm se esboçado no horizonte político indígena.

ULTRAPASSANDO "FRONTEIRAS"

É possível que a emergência de relações hierarquizadas entre estes dois povos indígenas tenha sido provocada pelo "recondicionamento étnico-social" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) ocasionado pelo impacto do contato com a sociedade dominante, cuja relação é marcada, preponderantemente, pelo

¹³ Esta, até então um pouco mais protegida da sanha da frente, expansão pastoril que preferia as áreas de campos naturais. (MELATTI, 1967)

¹⁴ Reforçados cotidianamente pelos cidadãos, sob o temor da concretização de uma aliança política mais duradoura entre os dois.

conflito e por interesses contraditórios, ainda que permeada pela "interdependência"¹⁵ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

Apesar de submetidos à situação de dominação/sujeição, no sistema pluriétnico compartilhado os dois povos encontraram formas específicas, segundo sua próprias lógicas, de interrelacionamento que, embora tenham sofrido contaminação de valores hegemônicos, não deixaram de ser por eles devidamente *apropriadas*, numa perspectiva, ousaria dizer, quase que duchampniana.

A hierarquia, no termos de Dumont (1985; 1992), abre sempre a possibilidade de inversão e, se lido corretamente, caracteriza-se pela oposição complementar. Tal conceito parece fundamental para o entendimento das relações e da *teia de significados* geertziana entretecida pelos povos indígenas de que se trata.

Apesar do pouco espaço disponível para este trabalho, não se pode deixar de mencionar, ainda que de forma bastante esquemática, uma das recentes estratégias utilizadas, que envolvem uma das questões que se tornou das mais críticas, para não dizer crucial, para os Pükob: o ingresso ao território, ou melhor, o acesso às terras Tenetehara, objetivando a caça, como já foi mencionado. O que possibilitará melhor entendimento das noções de apropriação e oposição complementar no campo da *intertribalidade*. Veja-se:

1. Os Tenetehara casam-se com mulheres Pükob, mas o inverso, até o final dos anos 90, não acontecia¹⁶, o que confirma a hierarquia.
2. Os dois povos mantêm a descendência bilateral.
3. A regra de residência para ambos é matrilocal. Portanto, assumem, com a família da noiva, todas as obrigações que a regra impõe.

4. Os Tenetehara, como outros povos Tupi, concebem a mulher como mera depositária do sêmen que gerará seus filhos (LARAIA, 1986). O mesmo não ocorre com os Pükob (BARATA, 1999).
5. A regra de residência na sociedade brasileira é neo-local. A descendência é também bilateral
6. Ambos (povos/nações) foram criados por uma mulher. Os Tenetehara apropriaram-se do mito judaico-cristão de Adão e Eva, embora preenchido de significados nativos. Contudo, é a Eva que cabe o papel preponderante na decisão de torná-los índios (BARATA, 1999).

Anteriormente, os casamentos entre Tenetehara e mulheres Pükob, jamais bem vistos por qualquer dos povos, eram marcados pela efemeridade, isto quando de fato concretizavam-se, pois no mais das vezes não passavam de namoros, ainda que filhos fossem gerados. Esses filhos de casamentos interétnicos sempre assumiram a identidade Pükob ou Timbira, o que passou a ser legitimado através do mecanismo estratégico de apelo a matrilocidade, a partir da qual sempre se poderia recorrer, lançando-se mão de uma *possível matrilinearidade*, numa clara reinterpretação das regras de descendência.

Para o Tenetehara, por sua vez, isto sempre pareceu se configurar como um grande problema de difícil equação, pois, afinal, deixa de ser coerente com a ideologia expressa anteriormente, no item Ultrapassando Fronteiras. Segundo esse prisma, os filhos deveriam assumir a identidade Tenetehara. Esse é um dos aspectos reveladores da tensão que permeia as relações entre os dois povos, que obriga a negociações bastante delicadas. De qualquer modo, tal relação vem corroborar a *inversão hierárquica* dumontiana.

¹⁵ No que diz respeito à interdependência vale incorporar as ressalvas feitas por Oliveira Filho (1988, p. 57).

¹⁶ Se algum caso houver é a exceção confirmatória da regra.

Contudo, em tempos mais recentes – datado de meados para o final da década de noventa – pelo menos no que diz respeito aos habitantes da aldeia Rubeacea dos Timbira, sob o comando de Wapet, essas relações parecem estar se alterando significativamente.

Tais casamentos interétnicos passaram a ser estimulados e parte das dificuldades impostas pela matrilocidade, desde aquelas mais prosaicas da vida, parecem estar sendo neutralizadas, se não por uma re-significação da regra, ao menos por uma atualização da mesma. Assim, os homens mantêm a tradição de morar na aldeia da noiva, mas não mais na residência de seus pais; seus filhos aparentemente passaram a ser considerados de forma clara, e, sob uma ótica positiva, *misturados*, ou *meio Pükob e meio Guajo*, segundo informou Pan'hé.

Novas casas foram construídas para abrigar os novos casais, estabelecendo-se, assim, a neolocalidade. O mais importante, porém, é que nenhuma dessas residências compartilha do círculo da aldeia. Estão situadas fora do círculo de modo a formar um semicírculo a querer abraçar a circunferência original da aldeia (Figura 1).

Por outro lado, os Timbira, ao mesmo tempo em que incorporam os Tenetehara a sua sociedade, não lhes permitem desfrutar da posição *Ko*, que significa, em última análise, *ser de dentro*, mantendo-os na periferia da aldeia. Tal distribuição espacial pode ser interpretada no sentido da reiteração hierárquica e, ainda que incorrendo no risco da reificação conceitual, poder-se-ia, de alguma forma, afirmar que espelha concretamente aquilo que Louis Dumont define como “englobamento do contrário” para reportar-se teoricamente à hierarquia.

Entretanto, tal *mudança* residencial não significa que a obrigação da prestação de serviços para a família da noiva tenha cessado, ao contrário, parece ter se

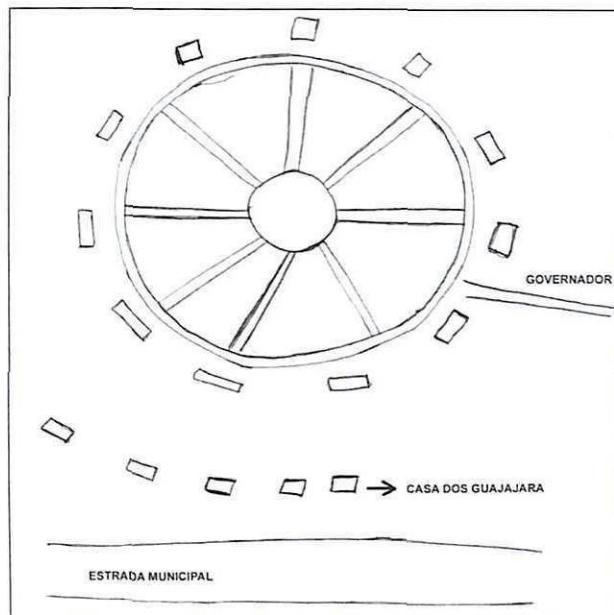


Figura 1. Disposição das residências na Aldeia, segundo desenho elaborado por Jonas P'yneh.

expandido para a aldeia como um todo, quiçá para as outras aldeias da T. I. Governador (Figura 2)¹⁷. Esta parece ter sido uma das estratégias de reciprocidade lógica adotada, no sentido de ultrapassar as fronteiras étnicas e, desse modo, garantir o acesso à caça em território indígena vizinho e a outros produtos de que só a floresta é capaz de abastecê-los. Esses dados parecem apontar no sentido de que, diante dos interesses colocados em jogo, tenham assumido a bilateralidade também para esses casos de casamentos interétnicos.

De outra perspectiva, deve ser ainda considerado que, no que tange aos produtos encontráveis em território Timbira, os Tenetehara têm pouco ou nenhum interesse em qualquer deles. No entanto, a obrigação de fixar residência neste mesmo território deixa-os dependentes não apenas de terras cultiváveis para manutenção e reprodução familiar, como de outros bens práticos e simbólicos que tornam possível a vida em qualquer sociedade.

¹⁷ Ainda não se dispõem de dados consistentes sobre isso.

Por outro lado, o que interlocutores Timbira de passagem por Belém têm deixado transparecer é que tais negociações só estão se tornando possíveis através da constante invocação ao *parentesco*. Este lhes é conferido pelas mulheres míticas criadoras de ambos, ou seja, do ponto de vista Timbira, os Tenetehara só existem pela intervenção de Porutat, criadora também de todas as *nações* Timbira. Sob a ótica Tenetehara, os Timbira só lograram formar-se como povo graças a adoção do jovem Timbira e ao casamento deste com mulher Tenetehara, que, sem dúvida, é corroborado pela apropriação de Eva, a gestadora de toda a humanidade.

Contudo, esses dados conduzem, para restringir o enfoque, a formular ao menos uma questão: se, como foi dito, os Tenetehara usufruem de uma relativa autonomia face aos Pükob, e em situação que não deixa de se configurar como *privilegiada* em relação àqueles, o que os motivaria ou determinaria a mover-se em direção aos Pükob?

Uma das possibilidades diz respeito à recente valorização da *indianidade*, ou seja, da categoria *índio puro*, por oposição à categoria *índio civilizado*, esta motivo de orgulho dos Tenetehara em detrimento dos Pükob, sempre inseridos, de forma denegridora, na primeira categoria. Tal valorização deve-se, entre outros fatores, à penetração de novos atores sociais no campo político local, através de agências de contato com outra postura ética e etnodesenvolvimentista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), como as ONGs, em especial o CTI, cujo projeto *Frutos do Cerrado* parece estar se mostrando bem sucedido e esperam os Tenetehara também ser aquinhoados. Trata-se, portanto, de um jogo de interesses de dupla mão, como de resto ocorre em qualquer movimentação de ordem política e econômica generalizadamente, resguardadas as especificidades étnicas e sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quero crer que, sejam quais forem os mecanismos desenvolvidos, os dois povos parecem estar concebendo-os no sentido de ultrapassar as barreiras que os aprisionam às teias da realidade local e, assim, buscar ingressar no interior de uma *comunidade imaginada* nos termos de Anderson (1989), a partir da perspectiva aberta pelo movimento político-indígena, do qual começaram a participar de forma mais ativa depois da ECO-92.

Finalmente, o rio Buriticupu tendo, legalmente, deixado de se constituir em fronteira demarcatória entre os dois povos, não deixou de ser por eles apropriado como uma metáfora de suas trajetórias étnico-sociais e do processo de comunicação social e política que tentam fortalecer. Sobre as águas do rio, divisor de margens em oposição, parecem estar começando a construir uma invisível ponte simbólica capaz de lhes garantir a travessia segura, possibilitando um constante "ir e vir entre o abstrato e o prático" (GEERTZ, 1997). Embora esta seja a definição utilizada por Geertz para o *método hermenêutico*, pareceu apropriado recontextualizá-la, na medida em que se toma aqui como *abstrato* as questões próprias às construções identitárias correlativamente, e como *prático* para englobar as ações concretas, tendo em vista a conquista de seus interesses imediatos ou não.

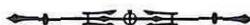
Por fim, não se deve esquecer que o campo político em que se desdobram as ações étnicas, portanto, políticas, é essencialmente pontuado por contradições, sendo, assim, um campo minado por *tensões absolutas e relativas*, passível de bruscas mudanças nas rotas das negociações, porque marcado pela imponderabilidade imposta pela emergência de novos acontecimentos.

REFERÊNCIAS

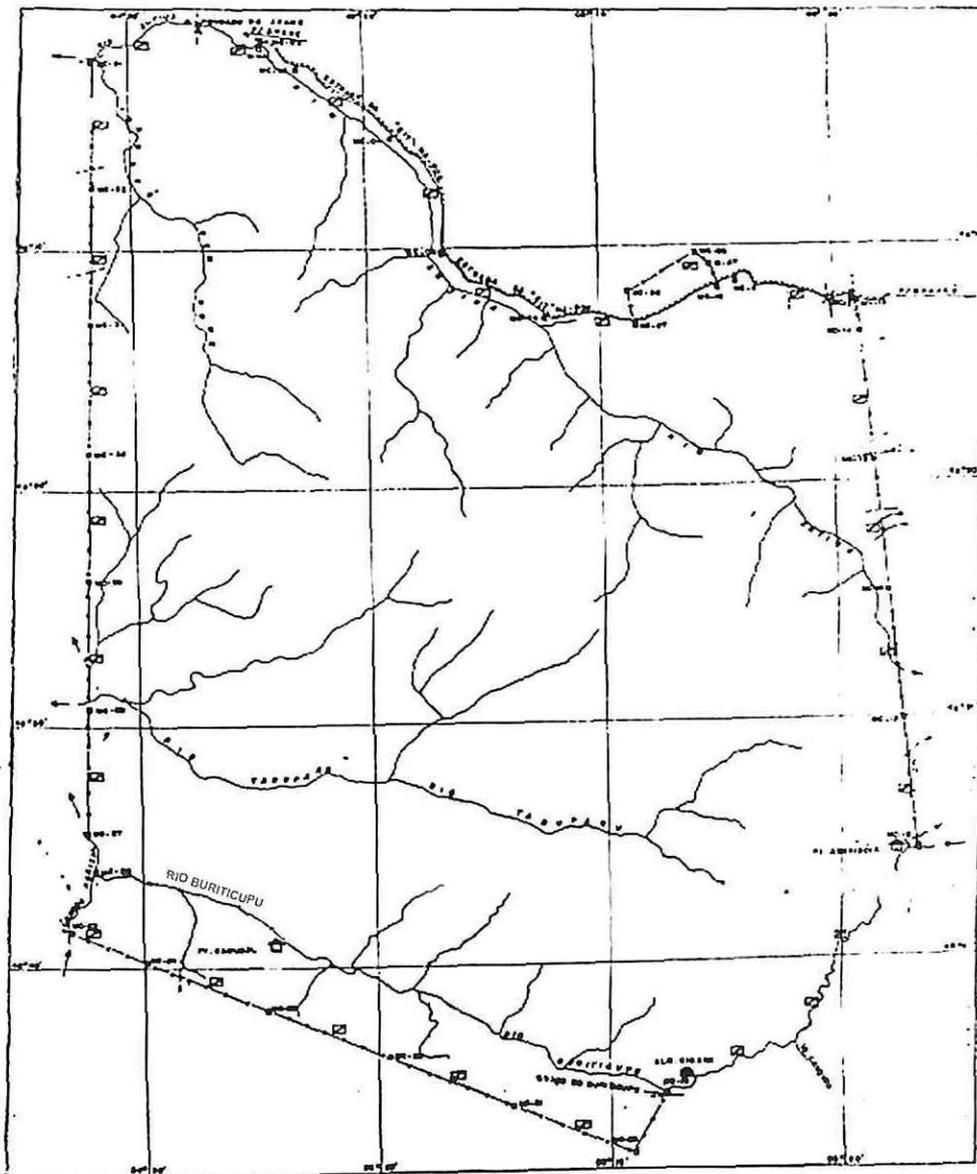
- ANDERSON, B. 1989. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática.
- BARATA, M.H. 1993. *A Antropóloga Entre Facções Políticas Indígenas: um Drama do Contato Interétnico*. Belém: MPEG. (Col. Eduardo Galvão).
- BARATA, M.H. 1999. *Tupi-Guarani e Jê-Timbira: Articulações Étnicas em Processo*. Tese (Doutorado) – UnB, Brasília. No prelo.
- BETTENDORF, J. F. 1990. *Cronica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: FCPTN/SECULT.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: EDUSP/Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2000. *Ação Indigenista, Etnicidade e o Diálogo Interétnico*. São Paulo: USP. (Estudos Avançados, 40).
- DUMONT, L. 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- DUMONT, L. 1992. *Homo Hierarchicus: o Sistema das Castas e suas Implicações*. São Paulo: EDUSP.
- COELHO, E. M. B. 2002. *Territórios em Confronto: A dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão*. São Paulo: Hucitec.
- FERNANDES, F. 1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Ed. Pioneira/EDUSP.
- GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GEERTZ, C. 1997. *O Saber local: novos Ensaio em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GOMES, M. P. 1977. *The Ethnic Survival of Tenetehara Indians of MARANHÃO, Brazil*. Tese (Doutorado). Flórida. Mimeo.
- LARAIA, R. B. 1985. Uma Etno-História Tupi. In: *Revista de Antropologia* 27/28. São Paulo: EDUSP.
- LARAIA, R. B. 1986. *Tupi: Índios do Brasil Atual*. São Paulo: FFLCH/USP.
- MELATTI, J. C. 1967. *Índios e Criadores: a Situação dos Krahó na Área Pastoral do Tocantins*. Rio de Janeiro: ICS/UFRJ.
- NIMUENDAJU, C. 1946. *The Eastern Timbira*. In: *AMERICAN Archaeology and Ethnology*. [California]: University of California Publications.
- NUNES, B. 1988. *O Tempo da Narrativa*. São Paulo: Ática.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. 1988. *O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero. Brasília: MCT/CNPq.
- RAMOS, A. 1988. *Vozes Indígenas: O Contato Vivo e Contado*. Brasília: UnB. (Série Antropologia, 66).
- RIBEIRO, F. P. 1848. Roteiro de Viagem que fez o capitão Francisco Paula Ribeiro às Fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyaz no Anno de 1815 em Serviço de S. M. Fidelíssima. In: *VER. DO INSTITUTO Histórico e Geográfico*. Rio de Janeiro: [s.n.]. Tomo 10.
- RICOUER, P. 1983. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- VELHO, O. 1972. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária: estudo do Processo de Penetração numa Área Amazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Arawete: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: MEC.

Recebido: 05/09/2003

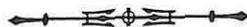
Aprovado: 18/03/2005



Anexo 1. Território Indígena Araribóia.



 <p>MINISTÉRIO DO INTERIOR FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE PATRIMÔNIO INDÍGENA - DPI</p>			
ÁREA INDÍGENA ARARIBÓIA		DEMARCAÇÃO	
AMARANTE DO MARANHÃO		ÁREA	DATA
MARANHÃO		1 000 000	07/04/78
DESCRIÇÃO		PROPOSTA DE	PLANEJ. LTOR
TÍT. RESPONSÁVEL		APROV.	VISTO
Assinatura: _____ Nome: _____ Cargo: _____		Assinatura: _____ Nome: _____ Cargo: _____	Assinatura: _____ Nome: _____ Cargo: _____



BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Orientações gerais:

- O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* é uma das mais tradicionais revistas científicas brasileiras. Seu primeiro número data de 1894. Atualmente, é editado em duas séries: *Ciências Naturais* e *Ciências Humanas* e dedica-se à publicação de trabalhos científicos nas áreas de ciências sociais e humanas, especialmente antropologia, arqueologia e lingüística; ciências naturais, especialmente botânica, ciências da terra, zoologia, e ciências afins, além de trabalhos inter e multidisciplinares, preferencialmente os que se referem a questões relacionadas direta ou indiretamente à Amazônia.
- Os trabalhos são publicados nas categorias de artigos originais, artigos de revisão, notas preliminares, resenhas bibliográficas ou comentários.
- Os trabalhos devem ser inéditos, sendo vedada a submissão simultânea a outro periódico.
- Os autores são responsáveis pelo conteúdo dos trabalhos. No caso de múltipla autoria, entende-se que há concordância de todos os autores em submeter o trabalho à publicação.
- A citação de comunicação de caráter pessoal, no corpo do texto, é de inteira responsabilidade dos autores.
- Ao Comitê Editorial do Museu Paraense Emílio Goeldi é reservado o direito de rejeitar ou aprovar a publicação dos trabalhos submetidos, observando os seguintes critérios: a) adequação ao escopo da revista; b) qualidade do conteúdo atestado por processo anônimo de avaliação por pares (peer review) por dois consultores, especialistas nas respectivas áreas do conhecimento.
- Após a aprovação, a revista *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* terá exclusividade na publicação do trabalho.
- Os trabalhos poderão sofrer alterações editoriais que não comprometam seu conteúdo científico (correções gramaticais, adequações estilísticas e normalização bibliográfica).
- Os trabalhos devem ser encaminhados à Comissão de Editoração Científica (COED) do Museu Paraense Emílio Goeldi em três vias, sendo uma original (incluindo os dados do(s) autor(es)) e duas cópias (sem identificação de autoria), através de carta.
- Na carta de encaminhamento deverá conter: a) indicação da série a qual o trabalho está sendo submetido; b) cessão de direitos autorais para publicação na revista e eletronicamente; c) concordância com os critérios de avaliação e normalização da revista; d) informações sobre o(s) autor(es): titulação, filiação institucional, endereço completo para correspondência, incluindo telefone(s), fax e e-mail.
- Os trabalhos devem ser enviados na forma final em disquete ou CD, em programas compatíveis com microcomputadores PC.
- No artigo constará a data de recebimento e a respectiva data de aprovação pela Comissão Editorial.
- Os autores recebem, gratuitamente, 30 separatas de seu trabalho e 1 (um) fascículo completo. No caso de múltipla autoria, estes são enviados ao primeiro autor.
- Os trabalhos devem ser enviados para a Comissão de Editoração Científica do Museu Paraense Emílio Goeldi, no endereço:

Editoração Científica/Museu Paraense Emílio Goeldi
Av. Magalhães Barata, 376 – São Braz
Caixa Postal 399
Cep 66040-170 – Belém – Pará – Brasil
Tel/Fax: 55 91 3219 3317
E-mail: editora@museu-goeldi.br
Portal: www.museu-goeldi.br

Estrutura:

- A redação dos manuscritos deve ser, preferencialmente, em português, admitindo-se trabalhos em espanhol, inglês e francês.
- O texto principal deve conter os seguintes elementos:

Título: deve ser sucinto, direto, com versão em inglês, esclarecendo o conteúdo do trabalho, podendo ser completado por subtítulo.

Resumo: texto informativo em parágrafo único, apresentando uma síntese do conteúdo do trabalho (temática, metodologia, resultados e conclusões). Deve-se evitar o uso de siglas, garantindo a clareza do texto.

Palavras-chave: para fins de indexação, deverão situar claramente os eixos temáticos do trabalho, sendo no máximo de seis e no mínimo de três.

Abstract e Key words: versão em inglês do Resumo e das Palavras-chave, respectivamente.

Referências: devem ser listadas no final do trabalho e organizadas tomando por base a NBR 6023:2002 (ABNT), obedecendo às especificações das **Normas para apresentação de trabalhos ao Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**.

Tabelas e gráficos: devem ter numeração seqüencial, em algarismos arábicos, ser inseridos após a citação no texto, em formatação de acordo com as dimensões da revista. Devem ser acompanhados de legenda, em texto claro e conciso. Os gráficos devem ser enviados em formato eletrônico, em arquivos separados, nos programas originais em que foram gerados.

Figuras (desenhos, mapas e fotografias): devem ser de extrema necessidade para o entendimento e comprovação do conteúdo do trabalho. Seguem numeração seqüencial em algarismos arábicos, acompanhadas das respectivas legendas, fontes e autoria das imagens. As fotografias devem ser em preto e branco, em papel brilhante, em bom contraste e nitidez, para garantir uma boa qualidade de impressão. As figuras digitalizadas e/ou produzidas em meio eletrônico devem ter resolução mínima de 300 dpi, devendo ser enviadas em arquivos separados, nos programas originais em que foram geradas. No caso da extrema necessidade de ilustrações em cores, a mesma deverá ser justificada pelo autor e acatada pelo editor, ficando os custos de impressão a cargo do(s) autor(s).

Notas: as eventuais notas não bibliográficas deverão ser apresentadas em notas de rodapé, em numeração seqüencial em algarismos arábicos, sobrescrito, numa menor quantidade possível de linhas.

Indicações Bibliográficas e/ou citações: devem ser inseridas no corpo do texto, entre parênteses, contendo o sobrenome do(s) autor(es), em caixa alta e baixa, seguido do ano da edição e, se for o caso, a(s) página(s) da citação. Devem corresponder às referências bibliográficas, segundo a orientação da NBR 6023/2002.

Acesso à Internet: deve conter o site e a data completa do referido acesso.

- Para maiores informações, consultar as "Normas para Apresentação de Trabalhos ao Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi" ou contato com a Editoração Científica: Tel/Fax: 55 91 3219-3317 (editora@museu-goeldi.br).