



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS- CAMETÁ  
FACULDADE DE HISTORIA (FACHTO)**

**DENISE BARBOSA FURTADO**

**ALDEIA PITAWÃ: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA CULTURAL E LUTAS DOS  
TEMBÉ-TENETEHARA, NO MUNICÍPIO DE TOMÉ-AÇÚ, PARÁ**

**CAMETÁ / PARÁ  
2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS-CAMETÁ  
FACULDADE DE HISTORIA (FACTHO)**

**DENISE BARBOSA FURTADO**

**ALDEIA PITAWÃ: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA CULTURAL E LUTAS DOS  
TEMBÉ-TENETEHARA, NO MUNICÍPIO DE TOMÉ-AÇÚ, PARÁ**

**Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)  
apresentado a Faculdade de História - FACTHO  
/UFPA - do Campus Universitário do Tocantins-  
Cametá como um dos pré-requisitos para a  
obtenção do grau de Licenciatura Plena em  
História, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Benedita  
Celeste de Moraes Pinto.**

**CAMETÁ / PARÁ  
2016**

**DENISE BARBOSA FURTADO**

**ALDEIA PITAWÃ: HISTÓRIA, RESISTÊNCIA CULTURAL E LUTAS DOS  
TEMBÉ-TENETEHARA, NO MUNICÍPIO DE TOMÉ-AÇÚ, PARÁ**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Tereza Cristina Ribeiro  
Avaliador**

---

**Prof<sup>a</sup>. Msc. Susana Braga Souza  
Avaliador**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Benedita Celeste de Moraes Pinto  
Orientadora**

**CAMETÁ/PARÁ  
2016**

## RESUMO

Este trabalho está centrado na aldeia Pitawã dos Tembê, etnia Tenetehara no município de Tomé-Açu, Pará, objetivando investigar os principais motivos que levaram os seus integrantes a deixar a Tekenay, aldeia sede onde viviam anteriormente, buscando analisar qual a importância da reconstituição da cultura e dos costumes dos seus antepassados para a sobrevivência atual dos seus habitantes, inquirindo sobre a influência da produção cultural para sobreviver como tal. Da mesma forma, verificar que pactos, impactos e lutas estabelecem com a multinacional, detentora de campos de plantação de dendê, que está encurralando os moradores desta comunidade indígena, gerando inúmeros problemas, dentre os quais se destaca o sumiço da caça e da pesca, além, da contaminação de igarapés com fertilizantes utilizados na cultura do dendê. Metodologicamente, este trabalho fundamenta-se em estudos bibliográficos, fontes orais, escritas, imagéticas, pesquisa e anotações do diário de campo. Neste sentido, a partir de um levantamento bibliográfico priorizou-se as obras de alguns autores que estudam a temática indígena na região, e a questão da identidade, dentre os quais se destaca: ALONSO (1996), LARAIA (1972), ANDRADE (1992), ARNAUD (1989), ALMEIDA (2003) e HALL (1992), entre outros. Da mesma forma, se realizou pesquisa de campo na aldeia Pitawã, no município de Tomé-Açu, com observação, entrevistas e conversas informais gravadas e anotadas em diário de campo, acrescidas as outras fontes. Dados da pesquisa apontam que apesar da população indígena da aldeia Pitawã dos Tembê, etnia Tenetehara, no município de Tomé-Açu, Pará, assim como, as demais etnias da região, está submetida a um processo que o força constantemente a transformar radicalmente seu perfil cultural e social, e que mesmo adotando costumes e culturas não indígenas, resiste, luta pela manutenção e valorização da sua cultura. E que um indígena não deixa de ser indígena por se adaptar ao perfil social da sua circunvizinhança, pois este pode ter sim uma dupla nacionalidade, desde que esta esteja de acordo com os seus interesses.

**PALAVRAS-CHAVE:** História, Cultura, Resistências e Lutas.

## **ABREVIATURAS UTILIZADAS:**

**SPI:** Serviço de Proteção aos Índios

**TI:** Terra Indígena.

**FUNAI:** Fundação Nacional do Índio.

**FUNASA:** Fundação Nacional de Saúde.

**INCRA:** Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

**IDB:** Índice de Desenvolvimento Brasileiro.

**IBGE:** Instituto Brasileiro Geográfico Estatístico.

**ISA:** Instituto Sócio Ambiental.

**PNPB:** Programa Nacional de Produção e uso de Biodiesel.

**MPF:** Ministério Público Federal.

**RIARG:** Reserva Indígena do Alto Rio Guamá.

**CIMI:** Conselho Indigenista Missionario.

**CEDI:** Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

**CELPA:** Companhia Elétrica do Pará.

**PNPB:** Programa Nacional de Produção do Biodiesel.

**IDH:** Índice de Desenvolvimento Humano.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente minha eterna gratidão ao meu **Deus** que me guia e abre portas para tornar meus sonhos realidade. A esse Deus que sei que vive em mim e por mim, meu obrigado.

Certamente muitos são envolvidos no processo que levou a execução dessa monografia, fruto de um plano de trabalho, vinculado ao projeto de pesquisa História e Saberes Tradicionais da Amazônia, financiado pelo **CNPq**, que contribuiu grandemente para esse trabalho o tornando possível. Orientado pela professora **Benedita Celeste de Moraes Pinto**, a quem agradeço profundamente, pois está me recebendo em sua vida como uma filha. E nessa jornada que chamamos de vida marcou profundamente a minha história, despertando algo especial em mim e abrindo meus olhos para transformar a minha maneira de ver o mundo, seus ensinamentos foram além do currículo acadêmico, foi algo para a vida toda, minha mãe da academia, com esse seu jeitinho morde e assopra me chamando atenção com seu conhecido: “mulher de Deus!” Prof<sup>ª</sup>. Celeste Pinto me orientou a seguir o caminho que trilho hoje, a você, meu mais sincero obrigada.

É tão difícil nesse momento não relembrar dos inúmeros familiares, amigos, professores e colegas que me estenderam as mãos e me apoiaram a cada novo degrau ao qual subi, aos quais sou eternamente grata. A **Alcione Alves**, minha prima que sempre esteve mais para uma irmã mais velha e primeira professora, antes mesmo de eu ir para a escola já me ensinava coisas boas e guiava meus passos para bons caminhos, como o que me levou a Cametá. Obrigada você faz parte da minha vida e obrigada por tê-la salvo mesmo antes de eu perceber que estava viva, quando crescer quero ser como você.

Da mesma forma, não posso deixar de destacar a incomensurável importância dos meus pais, **Rosa Maria Furtado e Vicente Furtado**, que mesmo com todos os obstáculos e dificuldades me ensinaram a sonhar, a lutar e a realizar, e acima de tudo, sonharam e realizaram comigo. Meus pais ofereceram aos seus filhos aquilo que não tiveram, a oportunidade de estudar, com um amor sem medidas, fazendo o melhor, se sacrificando, passando necessidades para nos educar, não tem como não me

orgulhar de ser filha de vocês (lagrimas me veem aos olhos nesse momento). Por isso, esse trabalho é dedicado a vocês, amores da minha vida. Obrigada pai, pelas incansáveis horas de trabalho para nos dar o que comer, o que vestir, e como estudar; nunca vou poder pagar seu sacrifício. Obrigada mãe por me ensinar o quanto é digno se trabalhar pelo que se quer, lutar pelos sonhos, e que não importa o quanto seja sofrido, a recompensa sempre vem. Você sempre me ensinou a se importar com o outro, por isso é o meu maior exemplo de caridade, mesmo na pobreza, amo muito vocês.

Agradeço a minha doce **velhinha vovó Tapuia, Zélia Furtado**, que com sua gentileza e carinho me ensinou que é possível viver em paz com qualquer um, e que o respeito é a melhor maneira de se amar ao próximo.

Meu obrigado, também, vai para a minha irmã, **Daniele Furtado**, que sempre cuidou de mim como se você fosse a mais velha, apoiando meus sonhos, ajudando a construir cada projeto da minha vida, concedendo a mim os maiores presentes que uma tia poderia querer; obrigada mana!

Agradeço a **Daiara Furtado**, minha pequena Padawâ, que me fez querer amadurecer para poder ser uma irmã mais velha admirável e confiável.

Sou grata também ao meu irmão **Denilson Furtado**, meu branquelo, que mesmo sendo um chato às vezes, me instigou com seu jeitinho curioso a conhecer mais coisas para lhe contar.

Ao meu pequeno **Marcos Vinícius**, o **Viní**, aquele que encheu e enche meu mundo de alegria com suas fantasias e desenhos felizes, cheios de histórias lindas.

A minha tia e amiga **Maria Edivana**, pelos bons conselhos, que nunca me desampararam e me fizeram ama-la como tia, mas também como uma grande amiga.

Obrigada **Danielle Corrêa**, que foi bem mais que uma amiga ou irmã, foi uma mestra da vida, me fez crescer e amadurecer, mas sem perder minha alma de criança, e também por ter me dado a oportunidade de também ser mãe do seu filho.

E como não agradecer a minha amiga **Glória Silva**, por sua amizade incondicional, me ajudando e orientando em todos os bons e maus momentos da minha vida, me fazendo acreditar que a amizade verdadeira existe e dura para sempre.

Aos meus filhos do coração, **João Henrique Corrêa, Arthur Vicente e João Gabriel Furtado**, que me ensinaram que toda mulher pode ser mãe e para isso tem que voltar a ser menina, e que esse amor materno não nasce no ventre, mas no olhar.

Ao meu namorado e amor, **Werlem Carvalho**, que além de assumir o papel de pai para meus sobrinhos-filhos, foi um companheiro incansável ao meu lado, me apoiando, sonhando comigo, cuidando de mim, e acima de tudo, por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditava mais ser capaz.

Meu obrigada aos professores de toda a juventude e os da graduação pelo muito que influenciaram direta ou indiretamente nesse trajeto.

Meu obrigado especial aos amigos que fiz em Cametá. Vocês ficaram para a vida toda, especialmente você **Flavia Gomes**, desde que a conheci fostes bem mais que uma amiga, nos tornamos irmãs de alma, não tem palavras que expressem o quanto que lhe quero bem, não importa para onde iremos, estarás para sempre comigo.

Agradeço a **Aline Camille**, que com seu jeitinho de menina maluquinha cativou minha amizade, carinho e admiração, nem mesmo o tempo apagará as lembranças da nossa linda história de amizade.

**Renata Brenda**, obrigada por nos oferecer todos os dias um sorriso caloroso mesmo, quando isso era difícil. Pessoas como você são mais do que importantes na vida de pessoas como eu, como alguém disse, “és eterna por aquilo que cativas”.

Agradeço profundamente a minha dupla imbatível, **Selivalber Silva e Marcio Rodrigues**, por se mostrarem amigos companheiros para todas as horas nos ajudando em tudo o que foi preciso, sendo não só amigos, mas pais, conselheiros e até babás, me proporcionando aventuras e lembranças inesquecíveis.

À dona **Lauricelma Pinto e José Elivaldo Carvalho**, por muitas vezes assumirem o lugar de pais, cuidando de mim, da minha irmã e dos meus sobrinhos, como uma verdadeira família, mostrando que as pessoas boas e solidarias ainda existem, dando exemplo de como bons pais devem ser; meu muito obrigada.

A **Lauriany Carvalho**, por me divertir com seu jeito de ser e se tornar mais uma irmãzinha caçula na minha vida, me trazendo bons momentos com essas coisas de garotas que os meninos não entendem.

A dona **Benedita Paes** e seu **Benedito Bahia**, por me adotarem como sua neta.

Em memória agradeço aos meus avós e vó **Vicente Furtado, Mario Barbosa e Rosilda Tavares** que não viveram para festejar comigo, mas em mim vive seu legado.

Meu grande obrigada também aos amigos que me acolheram e me auxiliaram em Tomé-Açu, **Maria Gaia e Josielton Portilho**, sem vocês eu não teria conseguido levantar dados da pesquisa que originou este trabalho.

Meu obrigada também aos **meus colegas de turma**, História 2012- Intervalar-Cametá, por me ajudarem a produzir esse conhecimento que comemoramos hoje.

Meus agradecimentos especiais são ainda dirigidos aos indígenas Tembétenehara, habitantes da Aldeia Pitawã, no Município de Tomé-Açu, que mesmo vivendo no meio de um sistema que os oprime, renega seus direitos, lutam incessantemente para mudá-lo, e por serem reconhecidos como cidadãos brasileiros com liberdade de expressão, sem deixarem de serem indígenas da etnia Tembét.

Aos alunos do Curso de História, turma 2012/ Regular de Tomé-Açu - Faculdade de História do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, que sem saber contribuíram muito com este estudo, pois através dos relatórios que redigiram como produto da aula campo da disciplina História do Brasil Indígena Colonial, ministrada pela Prof<sup>ª</sup>. Benedita Celeste de Moraes Pinto, inspiraram o plano de pesquisa que deu origem ao presente trabalho.

## **SUMÁRIO:**

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> -----	<b>14</b>
<b>CAPITULO I: OS TEMBÉ TENETEHARA: A ORIGEM DA ALDEIA PITAWÃ NO MUNICÍPIO DE TOMÉ-A</b>	
<b>1.1. A ORIGEM DA ALDEIA PITAWÃ</b> -----	<b>23</b>
<b>1.2. OS TEMBÉ TENETEHARA, SEUS CONTATOS COM NÃO INDÍGENAS E A SUA DIÁSPORA</b> -----	<b>27</b>
<b>1.3. MODO DE VIDA E COSTUMES</b> -----	<b>34</b>
<b>1.4. CONFLITOS E A QUESTÃO FUNDIÁRIA</b> -----	<b>49</b>
<b>1.5. RITO X RELIGIÃO: MEMÓRIA E PERMANÊNCIA</b> -----	<b>51</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>OS TEMBÉ TENEHARA NO MUNICÍPIO DE TOMÉ-AÇU: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA</b> -----	<b>59</b>
<b>2-1-CAMINHOS DE PESQUISA: RESISTÊNCIA, LUTAS E REVINDICAÇÕES DOS TEMBÉ TENEHARA DA ALDEIA PITAWÃ DO MUNICÍPIO DE TOMÉ-AÇU</b> -----	<b>60</b>
<b>2.2-TODA REVOLUÇÃO PRECISA DE ORGANIZAÇÃO</b> -----	<b>69</b>
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>DENDEICULTURA: A BIOPALMA E SEUS IMPACTOS NA ALDEIA PITAWÃ</b> -----	<b>74</b>
<b>3.1. BIOPALMA: PACTOS E IMPACTOS</b> -----	<b>75</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> -----	<b>87</b>
<b>1.FONTES ORAIS</b> -----	<b>90</b>
<b>2.FONTES IMAGÉTICAS</b> -----	<b>90</b>
<b>3.FONTES ESCRITAS</b> -----	<b>91</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> -----	<b>91</b>
<b>BIBLIOGRÁFICAS</b> -----	<b>94</b>

Para meus pais, Rosa Maria e Vicente Furtado, que comigo sonharam e comigo realizaram.

“A decadência do costume, inevitavelmente modifica a tradição.”

(Erick Hobsbawm)

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para se dá início a este trabalho, é importante destacar que o interesse pela temática surgiu a partir do desenvolvimento do plano de trabalho para bolsista de iniciação científica, intitulado História e Luta dos Tembê da Aldeia Pitawã da etnia Tembê Tenetehara em Tomé-Açu Pará, de 2009 a 2013, que foi subprojeto da pesquisa História e Saberes Tradicionais da Amazônia Tocantina, coordenada pela professora Benedita Celeste de Moraes Pinto, e orientadora do mesmo. Ao termino das atividades do referido plano, se elaborou uma proposta de pesquisa que continuou sendo centrada na aldeia Pitawã, no município de Tomé-Açu, Pará, objetivando investigar os principais motivos que levaram seus habitantes a deixar a Tekenay, aldeia sede, onde viviam anteriormente, buscando analisar qual a importância da reconstituição da cultura e dos costumes dos seus antepassados para a sobrevivência atual dos seus habitantes, inquirindo sobre a influência da produção cultural para sobreviver como aldeia. Da mesma forma, verificar que pactos, impactos e lutas estabelecem com a multinacional, detentora de campos de plantação de dendê, que está encurralando os moradores desta comunidade indígena, gerando inúmeros problemas, dentre os quais se destaca o sumiço da caça e da pesca, além, da contaminação de igarapés com fertilizantes utilizados na cultura do dendê.

Ressalta-se, que inicialmente, uma das etapas da pesquisa foi desenvolvida a partir de levantamento e estudos bibliográficos, priorizando obras de alguns autores que estudam a temática indígena na região, entre os quais se destaca: ALONSO (1996), LARAIA (1972), ANDRADE (1992), ARNAUD (1989), ALMEIDA (2003), entre outros, e referente a questão da identidade, como, HALL (1992). Posteriormente, seguiu-se para o trabalho de campo, onde se conheceu elementos da realidade da aldeia indígena Pitawã. Desta forma, este trabalho fundamenta-se em estudos bibliográficos, fontes orais, mediante pesquisa de campo, observação, entrevistas, e conversas informais, gravadas e anotadas em diário de campo, acrescidas a fontes documentais escritas e imagéticas. Assim, tinha-se como intuito conhecer as lutas e a história dos habitantes da aldeia Pitawã, que saíram da aldeia sede, Tekenay, onde estes, tendo a convicção de conseguir realizar a reconstituição da sua cultura, para reivindicar os seus direitos, que incluem a integração desta, na sociedade brasileira como uma comunidade indígena anexa a mesma, com seu direito a diferença.

Um dos momentos mais difíceis no decorrer do levantamento bibliográfico foi à escassez de obras que tratem do tema em estudo, pois em se tratando da região Tocantina, ainda existem poucas obras na biblioteca do Campus Universitário do Tocantins. Contou-se, assim com os trabalhos dos componentes do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA<sup>1</sup>- CNPq). Além de estudos de outros autores, que contribuíram grandemente para a elaboração deste trabalho. Alguns contribuíram no âmbito do conhecimento étnico da região, porém escassos na questão das lutas, direcionando-se mais para o âmbito da educação indígena, outros enfocam questões relativas a história, cultura, religiosidade e saberes dos povos indígenas que habitam esta região. Não se pode deixar de mencionar à precariedade dos sites de pesquisa na internet, estes também se mostram escassos, quando se trata da região do Tocantins.

Outra dificuldade enfrentada foi o acesso a Aldeia Pitawã para a realização da pesquisa de campo, pois devido sua localização ser no município de Tomé-Açu, tínhamos que nos locomover ou da cidade de Cametá ou de Ponta de Pedras no Marajó, para chegar a esta aldeia, tornando-se assim muito onerosas as viagens de pesquisa de campo, dificultando também os contatos com habitantes desta aldeia indígena. Sem mencionar os problemas internos gerados nesta aldeia, que não permitem visitas externas. No caso do presente estudo a etapa de pesquisa de campo só foi consentida

---

<sup>1</sup> Pesquisadores ligados ao Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica - GPHELRA-CNPq), coordenado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Benedita Celeste de Moraes Pinto, desde 2010, que veem desenvolvendo várias pesquisas em entre populações indígenas da região do Tocantins sobre temas voltados à história, cultura, educação, religiosidade e as diferentes formas de vida e resistências dos povos indígenas que habitam esta região. Como, por exemplo, *Educação escolar indígena na Amazônia: Uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na escola Wararaawa Assurini localizada na Transcametá Tucuuruí Pará* (2012), trabalho de conclusão de curso na área de educação, de autoria de Maria Gorete Cruz Procópio; *Políticas Públicas Educacionais Indígenas no Município de Tucuuruí e a Escola Wararaawa Assurini* (2013), apresentada ao curso de Especialização em História Afro Indígena na UFPA/Cametá, de Maria Gorete Cruz Procópio; *A Crença na Sawara e a Inserção de Credos não Indígenas entre o Povo Assurini do Trocará, no Município de Tucuuruí-Pará* (2014), trabalho de conclusão de curso na área de História, de Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro; *Educação Indígena “Um Portal Para Conhecer o Outro”: História, Identidade e Saberes da Comunidade Assurini do Trocará* (2014), trabalho de conclusão de curso na área de História, de Maria de Fátima Rodrigues Nunes; *História, Costumes e Mudança Alimentar do Povo Indígena Assurini da Reserva Trocará, Município de Tucuuruí, Pará*, trabalho de conclusão de curso na área de História, de Ueliton de Sousa; *Falaram de Extinção, Mas Nós Resistimos”: história e memória do povo Assurini do Trocará* (2014), livro de autoria de B. Celeste de M. Pinto, Susana B. Souza, M. Gorete Procópio e outras componentes do grupo de pesquisa HELHRA. publicaram o livro; *A Festa do Jacaré na Aldeia Assurini do Trocará: Espaço Educativo e de Manifestação de Saberes* (2015), dissertação de mestrado na área de Educação de Maria Gorete Cruz Procópio; *Educação e Saberes Culturais entre os Indígenas Anambé na Região do Tocantins, Pará* (2016), dissertação de mestrado na área de Educação e Cultura, de Susana Braga de Souza

mediante liberação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e das lideranças da Aldeia Pitawã. Contudo mesmo com todas essas barreiras, o interesse em conhecer mais as histórias das lutas e resistência da etnia Tembé Tenetehara de Tomé-Açu, desafiou todas as dificuldades, nos instigou a prosseguir, pois do nosso ponto de vista não há nada mais rico do que a diversidade do povo brasileiro.

Sendo assim conheçamos um pouco da sua história. Os Tenetehara ou Guajarárás e os Tembé são relacionados com os Tupinambás do princípio da colonização. Antes do primeiro contato com os franceses vindos de São Luiz, tinham uma população de 12 mil pessoas em mais de 40 aldeias no Rio Pindaré, no centro do Maranhão. No século 17 foram atacados pelos Portugueses e “regates” ou regatões, para serem escravizados nas plantações de cana. A missão Jesuíta, em seguida, concentrou os índios em Maracú (agora Viana) e Carará (Monção) no Baixo Pindaré para trabalhar nas plantações e construções de estradas e igrejas. Depois da expulsão dos Jesuítas, em 1759, alguns se tornaram caboclos entre os não indígenas, mas a maioria voltou para seu território, para viver como indígenas em aldeias nos Rios Pindaré, Grajaú e Mearim. (GOMES, 2002).

Em meados do século XIX, os Tembé deixaram os Guajarárás para morar nos Rios Gurupi, Capim e Guamá, no Pará. Embora os dois ramos tenham suas relações ainda separadas, consideram-se um só povo Tenetehara (GOMES, 2002). Conforme afirma Alonso, eles sofreram na política indígena do Império de 1845, eram explorados pelos comerciantes regatões na extração de óleo de copaíba, o que provocou a mudança constante em grupos menores (ALONSO, 1996).

Por volta de 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) estabeleceu um Posto que utilizou os índios no serviço de lavoura e no comércio. Entretanto, o chefe do Posto aumentou a produção convidando colonos a entrar, o que encorajou mais casamentos mistos com os Tembé que contribuiu como um dos motivos para o desuso da língua Tenetehara, onde mesmo o dialeto Tembé tendo um dicionário em dois volumes elaborado por Max Boudin, ainda encontra dificuldades para ser (re) ensinado na aldeia Pitawã, que afirmam que os idosos estavam deixando a cultura morrer, por não a repassarem. A atividade de caçadores de peles e madeireiros e a derrubada do mato para a criação de gado diminuiu a caça e a pesca (ISA, sd). O SPI abandonou o posto e os índios voltaram para tratar suas próprias roças em uma área já desmatada. As invasões da Terra Indígena continuaram, além disso, a FUNAI, que estabeleceu seu primeiro contato com a etnia nos anos 70 e concluiu-se em 1993, os assumindo como tutelados,

após a oficialização da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG), em 1945, com demarcação a cargo do SPI, planejou lotear uma parte para posseiros. Em 1983, os Tembé se uniram com os Tembé do Gurupi e com a ajuda do CIMI, se opuseram a tal situação. A FUNAI por sua vez os convidou a mudar para o Rio Gurupi, alguns se mudaram, mas uma boa parte deles voltou por sofrer ataques de malária e sarampo no Gurupi (ISA, sd).

Segundo Gomes, o nome Tenetehara significa “ser autêntico” em contraste com todos os outros povos, ou “aquele que é verdadeiro ser”, a “encarnação perfeita da humanidade”, que implica na autonomia social (GOMES, 2002). Os Tenetehara pensam mais em subsistência do que na produção comercial. Neste sentido, adotaram espécies de plantas domésticas, como arroz, café e temperos e também participam na extração de madeira da floresta (BALÉE, 1994).

Hoje em dia, os Tembé plantam arroz e outros produtos para vender aos não indígenas, para comprar roupa e artigos de fora, como carnes dos açougues, temperos, enlatados, conservas, refrigerantes, entre outros. Negociar a troca dos produtos com pessoas de fora da aldeia, ou vender na cidade é responsabilidade do homem. Assim, os homens têm como função negociar, trazer as compras da cidade. (ZANNONI, 2000). Plantam roças de mandioca de grandes extensões, fazem extração frutos da mata e fazem plantação de várias frutas como: açaí, cupuaçu, cacau, pimenta do reino e arroz, além de criarem animais como porcos e galinhas, tanto para o consumo, quanto para a venda. Por outro lado, foi possível observar durante as atividades de pesquisa que grande maioria dos homens Tembé, principalmente os da aldeia Pitawã, estão empregados na empresa Biopalma, detentora dos campos de dendê, que ficam nos arredores desta aldeia indígena. Mas ainda praticam o plantio de roças, caçam e colhem frutas para consumo e venda como cupuaçu e açaí.

Os Tembé-Tenetehara, que habitam a Terra Indígena Turé - Ramal Mariquita, no município de Tomé-Açu (PA), são oriundos do Estado do Maranhão. A designação Tenetehara refere-se ao tronco linguístico Tupi. A aldeia Pitawã foi assentada há três anos na reserva dos Tembé, aproximadamente a 29 km da Vila de Quatro Bocas, município de Tomé-Açu, a cerca de 6 km, distante da aldeia Tekenay, conforme afirmou o prof. Elias Tembé, professor indígena de artesanato da aldeia Pitawã.

A Aldeia Pitawã possui aproximadamente 50 habitantes, incluindo crianças e adultos, é chefiada pela cacica Deuzalina Tembé mais conhecida entre os seus como Deuza, e seus filhos. Segundo a cacique e outros habitantes desta aldeia, a ausência do

uso da língua Tenetehara, que segundo ela e seus filhos por conta dos contatos com os não indígenas e sem o repasse da cultura indígena pelas pessoas mais velhas da aldeia sede, estava contribuindo com perda de características culturais que demarcavam sua identidade indígena, identidade esta que por muito até renegavam, alegando que a ausência de informação e o desuso das tradições os faziam leigos para tanto. Contudo, defendem que é possível ter uma identidade social dupla de brasileiro adaptado à sociedade nacional e ser Tenetehara Tembé. Neste sentido, Segundo Silva, o programa de educação bilíngue “era efetivo em encorajar uma mudança de atitude positiva para com as duas línguas” (DA SILVA, 2001).

É importante, assim, se falar de identidade para que está nos auxilie na desconstrução de (pré) conceitos e na (re) construção do conhecimento, nos proporcionando uma ampla visão da mesma, podendo assim transitar em culturas diferentes em seu próprio processo de identidade, refletindo e discutindo o mesmo de maneira concisa e teorizada, contemplando o sujeito e a identidade, sabendo de antemão que ela não fixa e que se estabelece por meio das relações que o sujeito constrói. A identidade nacional que criamos é um emaranhado de representações que acaba por definir modos de pensar e de agir, definindo assim padrões, língua, costumes, criando assim uma cultura que não é exclusiva, e que muitas das vezes em virtude da globalização, dão origem a novas culturas (HALL, 1992).

Até o ano de 2009 os habitantes da aldeia Pitawã moravam nas proximidades da Aldeia Tembé Tekenay, sob a responsabilidade do cacique Emídio Tembé, devido problemas vivenciados pelos indígenas nesta aldeia, como por exemplo, falta de apoio de autoridades relacionadas a questões como segurança social, saúde e educação e entre outros, ocorrendo assim a desagregação desses indígenas. Dona Deuzalina Tembé, atual cacica da aldeia Pitawã, reclama também do desperdício do dinheiro público, haja vista, que existe na Aldeia Tekenay, um Posto Médico, construído há poucos anos, e que apesar deste possuir ótimas instalações para a prática da medicina, mas permanecia sem funcionários para exercer normalmente os trabalhos de assistência à saúde dos indígenas, portanto, sem serventia para estes e seus vizinhos. O referido prédio foi construído pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), conforme relatam os próprios indígenas Tembé, no ano de 2010, ou seja, com verba federal. Por ocasião da nossa primeira viagem de campo, em 2014, entre este povo se observou que este posto não possuía nenhum equipamento necessário para seu carecido funcionamento, assim como, também não tinha realizado contratação de profissionais de saúde. Já na nossa última

viagem, realizada na segunda quinzena de janeiro de 2016, se verificou que este posto médico funcionava normalmente só no decorrer da semana, mas o atendimento ali realizado deixava a desejar. Pois seus funcionários moravam na Cidade de Tomé-Açu ou na Vila de Quatro Bocas, deixando nos finais de semana os habitantes das aldeias indígenas da Região sem quaisquer tipos de atendimentos médicos.

Ao observarmos que grande maioria dos homens Tembé da aldeia Pitawã, estão empregados na empresa Biopalma, subsidiária da Vale, detentora dos campos de dendê, que ficam nos arredores desta aldeia indígena, que veem causando impactos sociais e ambientais não só a ela, mas as aldeias vizinhas, remanescentes de quilombolas e ribeirinhos que moram próximos as áreas de plantio de Dendê. Procuramos refletir neste estudo que pactos (que procuravam garantir o modo de vida sustentável dos habitantes da TI, estabelecidos no ano de 2012, para a então implantação da Empresa nas Terras ao seu redor) essa sociedade indígena estabelece com empresa Biopalma, observando quais seus objetivos e a partir de que momento tais concordatas deixam de ser estabelecidos, como a liminar que diz que a Empresa deveria plantar a Cem metros de distância da aldeia, mas planta a 5 metros. Além de acordos não cumpridos a Empresa gerou inúmeros impactos a TI Turé-Mariquita, como a contaminação do Igarapé que corta a TI, gerando a morte dos peixes e deixando a água imprópria para o consumo, além da derrubada das matas para o plantio do Dendê, afugentando os animais, que proveriam caças que os alimentariam. Assim o interesse pela temática que surge a partir de um plano de trabalho que venha a estudar a temática indígena, vai também nascer do conhecer a realidade da aldeia Pitawã, seu surgimento, suas necessidades, quais as relevâncias de suas reivindicações, uma necessidade de dar protagonismo a esse povo que como tantos, busca ter seus direitos reconhecidos, seus prejuízos sociais e culturais sábadados, para que assim vivam de acordo com a identidade ao qual se definem.

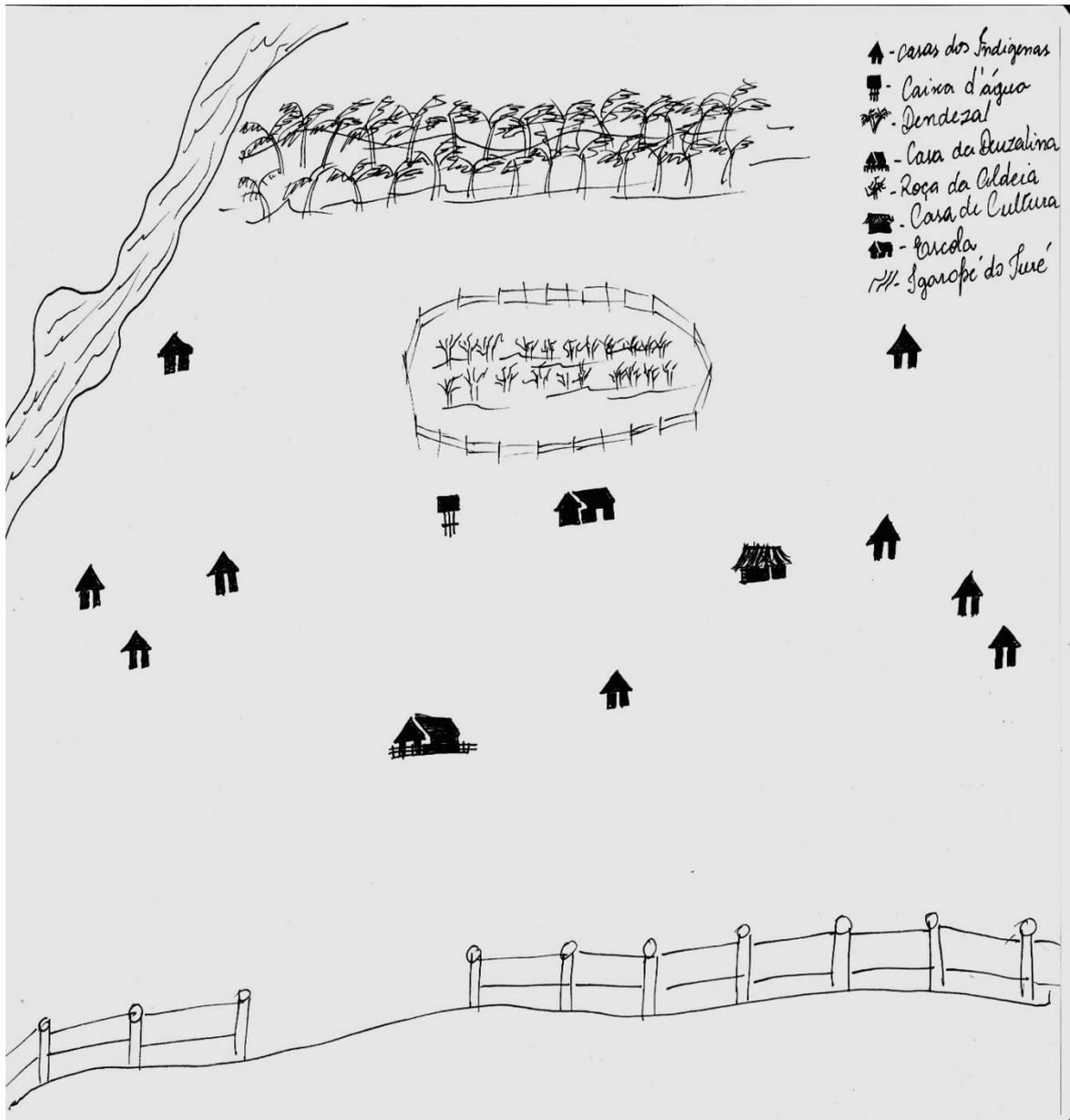
Este estudo está constituído de três capítulos. O primeiro capítulo, *Uma Contextualização Histórica*, se ocupa do processo de saída dos Tembé do Maranhão, seu alojamento no Pará, os conflitos [Inter étnicos](#) e as relações de exploração pelas quais foram submetidos no decorrer dos séculos, assim como a oficialização da Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG) e Terra Indígena (TI) Tembé Tenetehara. O segundo capítulo, *Os Tembé Tenetehara: A Origem da Aldeia Pitawã no Município de Tomé-Açu*, narra a origem da Aldeia Pitawã no município, os episódios como os conflitos familiares que contribuíram para a formação da mesma, destacando sua forma estrutural e a organização dos seus habitantes. O terceiro capítulo, *Dendeicultura: A Biopalma e*

*Seus Impactos na Aldeia Pitawã*, discorre a respeito dos conflitos e acordos que vem se estabelecendo entre os habitantes da Aldeia Pitawã e a Empresa Biopalma, que desde que se instalou nos seus arredores vem causando impactos ambientais sérios a Terra Indígena (TI) Tembé, como, por exemplo, a poluição do igarapé que corta a aldeia, além da quebra de acordos que estabeleceu com os indígenas.

A partir de então, apresento a você leitor (a) os primeiros passos desta pesquisadora aprendiz que, apesar das dificuldades enfrentadas no decorrer da pesquisa, se fortaleceu, se apaixonou pela temática indígena e aprendeu muito com indígenas Tembé, etnia Tenetehara, principalmente, com os da aldeia Pitawã, no município de Tomé-Açu, no Pará.

## **CAPITULO I**

### **OS TEMBÉ TENETEHARA: A ORIGEM DA ALDEIA PITAWÃ NO MUNICÍPIO DE TOMÉ-AÇÚ.**



Croqui do interior da Aldeia Pitawã. Fonte: Desenho de Denise F. Barbosa, 2015

## 1.1 A ORIGEM DA ALDEIA PITAWÃ.

Segundo dados Cartografados de 2014, os Tembé são da Categoria da TI Turé-Mariquita, tendo a sua situação Jurídica atual homologada, e a jurisdição legal como Amazônia Legal, conhecido na região como “povos indígenas do Brasil” do Sudeste, tendo por unidade federativa o PA, não havendo presença de isolados estariam catalogados em 1 Povo, com uma população em torno de 50 habitantes, em uma área oficial de 147 ha, sendo a área de vegetação tipo 2, ou seja uma vegetação já com ação antrópica, com ausência de projetos de subsistência, sendo manchete em 17 notícias. Os dados reunidos aqui resultam de um longo trabalho de pesquisa sobre os povos indígenas no Brasil, iniciado na década de 1970 pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). O Instituto Socioambiental (ISA) herdou toda a pesquisa e, desde 1994, tem dado continuidade ao trabalho com o tema “Povos Indígenas no Brasil”. As informações compiladas neste tema são produto de um levantamento feito a partir de fontes diversas e constrói uma espécie de panorama sobre a dinâmica populacional nas Terras Indígenas (TIs) no Brasil e conta com a colaboração de diferentes instituições e pessoas (antropólogos, linguistas, jornalistas, indigenistas, missionários, fotógrafos etc.), que trabalham em parceria com os povos indígenas. Mas é necessário salientarmos que inúmeras dificuldades se impõem a produção de um censo a despeito dessas populações indígenas no Brasil, como a falta de regularidade nas coletas de dados, além das dinâmicas demográficas e as fissões e migrações, que ocorrem em nome de um processo de retomada de identidade indígena, por parte de grupos tidos como emergentes ou ressurgentes, como no caso da aldeia Pitawã (Povos Indígenas no Brasil, dados Cartografados de 2014).

Na língua indígena Tembé, o nome Pitawã quer dizer beija-flor. Segundo Lídia Tembé, a aldeia foi fundada no dia 11 de agosto de 2011. Investigando os Tembé na sua gênese é possível compreender fatores contemporâneos, que estão vivenciando atualmente. E assim como tantas sociedades, essa etnia indígena também é impulsionada por fatores como: melhores condições de vida e reconhecimento social, não só por parte das autoridades vigentes, mas por seus “parentes”, que habitam outras aldeias próximas (ALONSO, 1996). E estes fatores também contribuíram para que os integrantes da aldeia Pitawã deixassem a aldeia sede Tekenay, cujo nome na língua Tembé significa bem-te-vi, onde viviam anteriormente. Mas ao que a pesquisa constata a própria

Tekenay, também foi fruto de uma cisão da primeira aldeia fundada da TI do Turé, que seria a Aldeia Indígena do Turé-Mariquita, onde o ultimo cacique antes da cisão teria sido o pai da Cacica Deuzalina, que após sua morte teria ficado a cargo de seu filho Lucindo, que segundo Aoliabe não teria se saído muito bem em administrar a aldeia e por conta disso ela se fragmentou dando origem a Tekenay, que por outros conflitos familiares deu origem a aldeia Nova, que surgiu posteriormente a Pitawã que é chefiada por dona Domingas e seu Tiburcio e a Aldeia Pitawã.

Nesse tempo nós era moleque, a terra dos meus avós lá que foi enterrado os umbigos deles, lá no Turé, onde o Lucindo mora, mas só que eu me lembro, que foi desde esse tempo que começaram a reconhecer que tinha índio nessas bandas, e que começaram a ter o apoio da FUNAI. Nesse tempo o caldo era bem grosso mesmo. Vinha o recurso, mas eles não tinham sabedoria pra administrar, não conseguiram mais entrar em acordo e começou já aquele negócio de confusão, o Tibúrcio e a Domingas veio fez a dele, o Emídio fez a dele e o Lucindo se acha só pra lá, e assim começou a ficar esses pouquinhos que tá é até vergonha pra gente (Fala de Aoliabe Tembé, morador da Aldeia Pitawã. Entrevista realiza em 2013).

Conforme relatam os habitantes da Aldeia Pitawã, um dos primeiros fatores que ocasionam a saída deles da aldeia sede Tekenay para formar outras aldeias pequenas como a Pitawã, teria sido os desentendimentos com as lideranças da sede com a Professora indígena Lídia Tembé e um segundo seria a má administração dos recursos que a FUNAI repassava para a aldeia, que seus líderes não saberiam administrar. Isso, por mais três décadas gerou desacordos e brigas entre os indígenas que ali viviam, culminando em separações entre seus parentes. Sedo que os últimos indígenas a deixarem a aldeia sede formaram a Pitawã.

## Terra Indígena Turé-Mariquita

Povos	População	Área Oficial (ha.)
1	40	147
Tipo de Vegetação	Projetos	Notícias
2	0	14

CATEGORIA	Terra Indígena (TI)
SITUAÇÃO JURÍDICA ATUAL	HOMOLOGADA, REG CRI E SPU.
JURISDIÇÃO LEGAL	Amazônia Legal
REGIÃO "POVOS INDÍGENAS NO BRASIL"	Sudeste do Pará
UNIDADE DA FEDERAÇÃO	PA
ÁREA OFICIAL	147 ha.
ÁREA ISA	146 ha.
PRESENÇA DE ISOLADOS	Não
FAIXA DE FRONTEIRA	Não

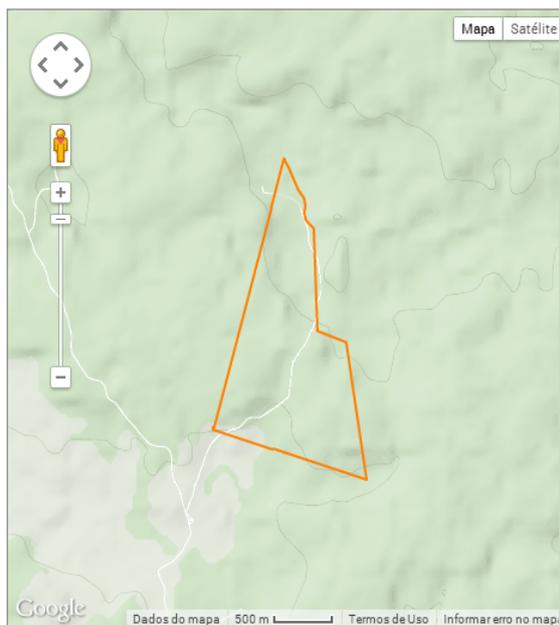


Imagem 01: Mapa da TI do Turé-Mariquita. Fonte: ISA, 2014).

Como afirma Confúcio “a natureza humana é a mesma, são os hábitos que os mantem separados” (CONFUCIO 300 a.C). Esta afirmação nos remete as falas dos habitantes da aldeia Pitawã, como por exemplo, de Aoliabe Silva Tembê, nas quais é evidenciado de forma precisa o motivo da fragmentação da Aldeia Tekenay e a formação de outras aldeias, como a Pitawã, sem falar da preocupação e luta pelo repasse da cultura indígena:

Os mais velhos não mostraram um exemplo de educação de como se viver em uma comunidade indígena, os mais velhos acham que sabem de tudo, mas não repassam pros mais jovens, nossos pais e tios não nos ensinaram a dar crédito na cultura. Se hoje estamos separados os culpados não somos nós, juventude, são os próprios testas de ferro lá de dentro que não tinha união com os “parentes” e por isso hoje eles se acham sós. Mas nós estamos de braços abertos para receber qualquer um deles desde que peçam perdão para toda a comunidade, pois quando a Lídia se formou e dava aula na aldeia, uma cacica velha queria apagar na cabeça dela, porque ela queria resgatar a cultura, pois só ela mandava e desmandava na aldeia, ai eu disse pra minha irmã, que se ela confiasse em mim, nós íamos fundar nossa própria aldeia, que nós estamos no zero, não sabemos de nada, mas nós sabemos andar e falar. E hoje a nossa aldeia taí e até já tem professor de arte e de língua e tá tudo dentro dos conformes, podemos não conseguir resgatar os cem por cento da cultura, mas ao menos setenta nós vamos. E, se eles tiverem ao menos trinta por cento é muito hoje. O tio Emídio e tia Domingas querem se apadrinhar, mas se eles disserem que nós damos apoio pra eles é mentira, nem com nojo, pois quando a Lídia queria o apoio dela pra ensinar a cultura ela nem bem deixou ela terminar de falar e disse que ela não era capaz, e muitas vezes fomos humilhados e expulsos da aldeia, até primo meu morreu por causa disso, foi expulso e branco matou na vila, depois eles levaram o corpo

pra aldeia e choraram lagrimas de crocodilo em cima” (Fala de Eliabe Silva Temb , 2013).

Pelo que se pode perceber a forma o da aldeia se deu por conta de desentendimentos familiares ocorridos na aldeia sede, Tekenay. Os habitantes da aldeia Pitawã contam que dona Deuzalina Temb , que atualmente é cacique ou cacica dessa aldeia tinha adquirido um terreno “na beira de estrada”, aproximadamente 29 km da Vila de Quatro Bocas, no município de Tomé-Açu, e cerca de 06 Km de distância da aldeia Tekenay, que havia comprado de um senhor chamado “Zeca”, que era seu primo e que havia matado um sobrinho e um cunhado e precisava fugir, então para poder ir embora da Vila, já que estava sendo procurado pela polícia, vendeu o terreno para dona Deuzalina. Antes este terreno era utilizado só para fazer o plantio de roças de mandioca, milho e arroz, s  a partir das desavenças entre os parentes Temb  na aldeia Tekenay, Deuzalina juntamente com sua família: filhos, filhas, genros, noras, netos e netas formaram no referido terreno a Aldeia Pitawã, onde foi aclamada pelos seus para exercer a fun o de cacique ou cacica, como diz Elis Temb . Aliás, observou-se no decorrer da pesquisa que há grande possibilidade desta aldeia posteriormente também se fragmentar em outra. Conforme pode ser verificado na fala de Elias Temb , que além de ser sobrinho da cacica Deuzalina, tem a fun o de professor de artesanato nesta aldeia:

Porque se Deus ajudar, eu vou fundar minha própria aldeia, já comprei o terreno e já to arrumando tudo pra ficar tudo nos conformes, porque é bem melhor viver numa coisa que   da gente do que ficar ouvindo chacota dos outros, vou arrumar tudo pra levar minha mulher, meus filhos e meus parentes que ficaram na Tekenay. (Fala de Elias Temb , professor de artesanato na Aldeia Pitawã, entrevista realizada em 2013).

Concluímos assim que a estabilidade de relacionamentos entre os membros da aldeia ainda continua oscilante, mostrando que os intensos contatos e a falta de diálogo entre as lideranças indígenas é o que vem ocasionando o desmembramento das aldeias que se formaram e se formam na TI.

## **2.2- OS TEMB  TENETEHARA, SEUS CONTATOS COM NÃO INDÍGENAS E A SUA DIÁSPORA.**

“A primeira aldeia mesmo foi fundada lá no Turé né. Lá onde o tio Lucindo mora, lá que o pai da minha mãe morava e lá que foi enterrado o umbigo deles lá!” (Aoliabe Tembé, morador da aldeia Pitawã).

Este capítulo objetiva apresentar não só a etnia Tembé como também a aldeia Pitawã, que faz parte do tronco linguístico tupi, da família Tupi Guarani que vivem no Estado do Pará e ocupam as seguintes áreas: um primeiro grupo, que são os Tembé do Gurupi, localiza-se na margem oeste do rio Gurupi, na Terra Indígena Alto Rio Guamá; o segundo grupo são os Tembé do Guamá, também residentes na Terra Indígena Alto Rio Guamá, cujas aldeias ficam às margens desse rio; um terceiro grupo está na Terra Indígena Turé-Mariquita, no município de Tomé-Açu (PA); um quarto grupo fica sobre o antigo território dos Turiwara; e o quinto grupo, ocupante da área do Jeju e Areal, localiza-se nas proximidades do município de Santa Maria do Pará (PA) (GOMES, 2002), a designação Tenetehara refere-se a esse tronco linguístico, que se subdivide em Guajará e Tembé. Os primeiros em um todo localizam-se no Maranhão mais precisamente ao longo do Rio Pindaré, que demarca a divisão do Pará com o Maranhão (ALONSO, 1996).

O termo “Tenetehara” quer dizer o “verdadeiro ser”, entre outros designativos sinônimos que implicam em uma autonomia social miticamente de uma encarnação perfeita da humanidade, colocando-os em contraste com os outros povos (GOMES, 2002). A história do contato desse grupo com as sociedades não indígenas é bem determinante em dois eventos: o primeiro aconteceu em 1901, conhecido hoje como o Massacre do Alto Alegre, ocasião em que alguns indígenas atacaram uma missão capuchinha, onde dezenas de pessoas indígenas e não indígenas foram mortas. O segundo evento ocorreu em 1979, neste houve confronto entre índios e fazendeiros da região do Grajau (PAIXÃO, 2010). Apesar de estas versões terem seus conflitantes, aparentemente em função destes fatos é que se ocorreu mais avidamente a diáspora dos Tembé-Tenetehara que se localizam no estado do Pará em três grupos básicos que seriam os Turiwara, os Tembé do Alto Rio Guamá e os Tembé do Gurupi, a aldeia indígena alvo da pesquisa está no segundo grupo, que está na reserva do alto Rio Guamá (ALONSO, 1996), localizado do nordeste do estado do Pará, entre a margem do Rio Guamá e a margem do Rio Gurupi, fronteira entre o sudoeste do Pará com o Maranhão,

em uma área que acaba por abarcar municípios como Santa Luzia do Pará, Ourém e Tomé-Açu, município este onde se localiza a aldeia alvo do presente trabalho.

Segundo afirmam Wagley e Galvão, uma expedição, em 1615, protagonizada pelos franceses estabeleceu contato com os indígenas Do Alto Pindaré no Maranhão, próximo as cidades paraenses de Santa Luzia e Zé Doca, mas estes acabam expulsos do Maranhão por volta de 1653, a partir daí os Jesuítas vieram para o Estado do Maranhão para dar início ao trabalho de catequização, onde permaneceram até por volta de 1759 (GOMES, 2002). Sendo este, talvez, um dos principais motivos primordiais para o desuso da língua materna dos Tembé- Tenetehara não só da aldeia Pitawã, como de outras aldeias do Alto Guamá. Já que o contato para com os franceses fora fortuito, mas no caso dos Jesuítas há uma outra constatação, pois se é de amplo conhecimento todas as consequências recorrentes da catequese indígena, desenvolvida pela ordem religiosa jesuíta no território nacional no período colonial que foram caracterizadas em aculturação, ou pior, em genocídio. (WAGLEY E GALVÃO, 1961)

O episódio da seca que assolou o nordeste brasileiro, nos anos 1887-1890, acabou ocasionando a imigração, que em alguns casos é pendular, de boa parte desses grupos indígenas para as regiões dos rios Pindaré e Gurupi, onde eles acabaram por trabalhar em diversas atividades agrícolas (BELTRÃO, 2008). E, assim com esse novo contato deixara marcas desconhecidas nesses povos já que nesse momento, fatores anteriores eclodiram em uma grande perda da densidade demográfica dos Tenetehara, que acabaram acometidos por inúmeras doenças, quando tiveram o contato com os não indígenas.

Além disso, vários desses povos ou seus membros, para evitar tal contato refugiaram-se na mata. (ALONSO, 1996). Isso acabou então acarretando na fragmentação dessa etnia, reduzida ao que é hoje. Então partido desses pressupostos, tencionamos dizer que por conta destes fatores, parte dos Tembé –Tenetehara como os de Tomé-Açu, foram submetidos a diversas atividades agrícolas comerciais, como os comerciantes regatões, que utilizavam embarcações com o mesmo nome, para transportar pelos rios suas mercadorias, esta atividade acabou por gerar grandes movimentações fluviais, que ocorriam durante as enchentes e inundações que aconteciam no começo do ano e obrigavam as pessoas a procurarem lugares elevados para se abrigar da inundação. A extração da copaíba também era um fator de movimentação demográfica, já que sua árvore só poderia ser sangrada uma vez a cada estação, sendo esses fatores responsáveis pela saída forçada frequente das pessoas dos

lugares onde habitavam, a exploração comercial aplicada pelos regatões aos indígenas tida como “passiva” e até mesmo escamoteada, acabava por atribuir poder ao regatão. (LOPES, 2002). Parecendo aos olhos do autor que esse último como o mentor de uma relação etnocêntrica de exploração disfarçada. Partindo de uma análise comparativa pode-se dizer que algo muito semelhante acontece dentro da aldeia Pitawã, onde perante nossa visão esta relação de exploração poderia ser a gênese de seus conflitos e lutas, onde hoje a multinacional detentora de campos de plantação de dendê que se encontra aos arredores da aldeia, assumiria o papel que em outrora foi do regatão. Embora contradizendo Lopes (2002), em ambos os casos essa exploração não se deu de forma pacífica por parte dos indígenas, assim como afirma Paixão (2010), em 1861, sete índios mataram nove regatões, tendo como consequência de tal ato a extinção da sua aldeia (PAIXÃO, 2010). Onde em 1861, sete índios mataram nove regatões, tendo como consequência de tal ato a extinção da sua aldeia.

Da mesma forma, na aldeia Pitawã, onde o explorador já não se caracteriza como anteriormente, mas o interesse ainda é o mesmo, e os habitantes da aldeia Pitawã, lutam diante aos órgãos públicos para terem seus prejuízos, econômicos, ecológicos e culturais, causados não só pela Biopalma, mas também pelos inúmeros contatos externos, sanados, ou como afirma Aoliabe Tembê, *“trazer pelo menos uns 70% da cultura e tradição que nossos pais e avós deixaram se perder”*. Portanto tais contatos passados e presentes refletem e marcam definitivamente os problemas contemporâneos que os integrantes da aldeia vivenciam e assim constituíam e constituem a história desse povo que por muito são obrigados a desenvolver novos mecanismos de defesa e adaptação constantemente, como os movimentos econômicos, sociais e culturais que os circundam.

Gomes menciona que em relação ao sistema de regatões e atuação destes precisava ser freada, e para isso o governo criou o Sistema de Diretorias Parciais<sup>2</sup>, criado

---

<sup>2</sup> Os Diretores Parciais teve início em 1733 até a década de 1980 e funcionava em várias partes do Brasil. As funções dos Diretores Parciais, como mantenedores da política imperial no nível local, eram entre outras: proteger os direitos dos índios às suas terras; cuidar pela fundação, tranquilidade e desenvolvimento das aldeias indígenas; propiciar instrução civil, religiosa e artística aos índios; fiscalizar e utilizar a receita das aldeias “de acordo com a política governamental” (ARARIPE, 1958 apud GOMES, 2002). Além de ter a prerrogativa de nomear um chefe índio para as aldeias indígenas, que recebia o título honorífico de capitão, às vezes, coronel. Enquanto o **Sistema de Diretorias Parciais**, tendo sido criado em 1845, segundo Mércio Pereira Gomes, “foi implantado rapidamente em várias regiões do Maranhão e, ao que parece, com alguma força de ação. Em 1850, o segundo diretor geral dos índios do Maranhão, José Maria Barreto Júnior, já há três anos no cargo, onde iria permanecer até 1862, escreveu um relatório-balanço de suas atividades ao entrante presidente da província, no qual descreveu a instalação e funcionamento de seis diretorias parciais e analisou casos de índios civilizados que pediam o socorro

na tentativa de melhorar a versão dos aldeamentos dos Jesuítas, o sistema consistia em promover aldeamentos indígenas capazes de possibilitar diversas situações. No entanto essa tentativa fracassa, pois esta acaba por ajudar, por meio de ajuntamentos, a proliferação de doenças de maneira incrivelmente rápida. Assim como a liberação de grandes áreas de terras indígenas para as frentes extrativistas foi outra grande consequência, sendo desenvolvida pelos grandes proprietários e os regatões que em busca de matérias-primas e minérios preciosos como o ouro, continuavam explorando os indígenas, principalmente na tarefa de remeiro. Assim o sistema não cumpriu com os seus objetivos e acabou por propiciar uma nova forma de se explorar os indígenas, quando estes deveriam ser protegidos (GOMES, 2002).

Na aldeia Pitawã há semelhanças desse sistema para com a relação da aldeia e da detentora de plantações de dendê. Se atentarmos para o preceito que se estabelece entre moradores da Pitawã e a BioPalma, pois esta última poderia ser comparada ao grande proprietário ou regatão que em busca de propriedades ou matérias-primas, adentram as reservas indígenas Tembê, visando o crescimento de sua produção econômica, plantação e coleta de dendê, e mão-de-obra barata e sem uma formação adequada quando se trata de seus direitos étnicos e civis. Uma vez que usam os integrantes da aldeia para passar de si uma imagem de benfeitora e colaboradora da aldeia, quando na verdade, usam de má fé a imagem da mesma, para explorá-la, e esta, por conseguinte defende-se à sua maneira, procurando tirar proveito ao máximo dos “benefícios” que a empresa possa lhes oferecer. Estes indígenas recorrem tanto a empresa BioPalma, quanto aos órgãos públicos como o INCRA e FUNAI, e até mesmo a gestão municipal, objetivando o reconhecimento de seus direitos cívicos, os quais se fazem conhecer aos poucos, como também visando obter “patrocínios” financeiros e materiais para melhorias estruturais da aldeia.

---

oficial para defender suas terras. O mais dramático era o caso descrito dos mais de 300 “índios civilizados descendentes dos Anapurus,” cujo capitão viera a São Luís pedir a nomeação de um diretor parcial para ajudá-los a expulsar os “intrusos” que estavam em suas terras sem nenhum direito para tal e sem ao menos pagar foro. Nessa ocasião, o chefe dos Anapurus, José da Cunha Brandão, mostrou ao diretor geral um documento de sesmaria de uma data de terras de três léguas (cerca de 130 km<sup>2</sup>) que lhes fora concedida em 1795 pelo governador geral do Maranhão, Fernando Antônio de Noronha. Ao fazer sua petição o chefe dos Anapurus relatara que, até a década de 1820, moravam exatamente no local que desde então se transformara na vila do Brejo, de onde haviam se retirado para estabelecer nova aldeia nas terras que lhes haviam sido consignadas. O diretor geral, após verificar com uma autoridade da validade do documento apresentado, atendeu ao pedido e nomeou um diretor parcial, constituindo com isso a 6ª diretoria parcial. Porém, ao final do relatório ponderou, entre desengano e fatalista, que nada fora possível fazer em prol dos direitos e interesses desses índios” (GOMES, 2002).

O mencionado sistema de Diretoria Parciais perdurou até 1910, com a criação do SPI, que passou a trabalhar então com os denominados postos de atração. Assim a região do Gurupi entre 1911 e 1929, teve três postos, os Tembé que habitavam no alto do Gurupi, se aproximaram do posto e estes acabaram por executar o papel de intermediários junto aos agentes do posto. Entretanto em 1915, o posto foi extinto. Todavia tal evento acabou por ocasionar inúmeros casamentos mistos entre indígenas e não-indígenas (ALONSO, 1996). Podendo este ser um dos fatores primordiais e de suma relevância quando o assunto é a falta de uso da língua indígena materna.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado no dia 20 de julho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, teria por objetivo prestar assistência aos indígenas do território nacional. Seguindo uma diretriz republicana que previa afastar a igreja católica da catequese indígena, ou seja, separar Igreja e Estado, projeto este que foi em sua maioria orientado pela ideia de transitoriedade do índio (OLIVEIRA, 2007). Tendo, portanto, por finalidade tornar o índio um trabalhador da nação, onde para tanto foram tomados métodos, técnicas e medidas educacionais capazes de estabelecer um conceito de homogeneização e nacionalidade de tais grupos indígenas (FREIRE, 2009). Capacitando-o, assim, como um grande catalizador para uma alteridade desmedida por parte dos grupos indígenas, que por muito eram deixados à margem ou até mesmo esquecido daquilo que era seu para se afeiçoar ou praticar os costumes e cultura do outro (FREIRE, 2009).

O posto Candine e Pedro Dantas são referências quando se trata do contato, o ultimo mencionado foi estabelecido em 1927, localizado onde os índios Kaapos atravessavam as margens dos rios paraense e maranhense, se mantendo em funcionamento por apenas dois anos, substituído pelo Posto Candine. Eles demarcaram um novo momento histórico para os indígenas tanto Tembé, quanto Kayapó, que ficavam no médio Gurupi, que ainda hoje persiste como mesma localidade, pois é necessário se destacar que foi por meio destes que a FUNAI, por volta da década de 70, arregimentou inúmeros integrantes dos Tembé para o trabalho na Transamazônica, assim como em novos postos de atração para as etnias Assurini e Parakanã, ainda assim mantendo de maneira solene a ideologia do SPI (GOMES, 2002).

Desta forma, a história do contato dos Tembé, expõe como a FUNAI, os tomava como colaboradores, ou seja, “parceiros manipuláveis”, contudo. Na atualidade, ainda é notável como estas parcerias ainda persistem, todavia, os acordos estabelecidos devem ser honrados de certa forma, como afirma Aoliabe Tembé,

“Se prometer a um Temb  vai ter que cumprir, se não nós vamos te perturbar e bater a tua porta até conseguir.” ( Fala de Aoliabe Temb , habitante da Aldeia Pitawã, entrevista 2014)

Esta fala de Aoliabe Temb  pode ser confirmada a máxima por meio dos noticiários e m dias de comunica o que a repassam, como os indígenas da Aldeia Tur  Mariquita, primeira Aldeia do Tur , tornaram funcionários e veículos da Empresa Biopalma reféns da aldeia, ou até mesmo protestos e manifesta es junto a tais órgãos em busca de reivindica es de direitos e negocia es que almejam que sejam atendidas. No caso dos habitantes da aldeia Pitawã, que apesar de bastante descontente com os órgãos públicos e a multinacional que se instalou nas proximidades de suas terras, ainda tenta por meio de uma luta diplomática, porém pouco amigável, inverter a situa o atual. Uma vez que esta aldeia ainda é considerada nova, tendo apenas em torno de sete anos de forma o, não dispondo, portanto, de um arcabouço estratégico tão amplo para lidar com a situa o na qual se encontra.

Segundo Cunha (2008), esses tipos de rea es as quais as aldeias acabam por executar podem ser compreendidas como estratégias da política indígena, onde a rea o dos governadores e grandes proprietários contra a mesma é o desenvolvimento de uma política indígena equivocada (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Assim, essas rela es acabariam tendenciosamente com uma visão do contato dos indígenas com a dita sociedade nacional não indígena, que pensa somente a partir de políticas, que assim retira o papel dos indígenas como protagonistas da rela o ou na formula o de sua história. Quanto a sua localiza o, um modo geral, pode-se afirmar que os Guajajar s são do ramo oriental dos Tenetehara, se localizam no Estado do Maranhão, enquanto os Temb , o ramo ocidental, no Estado do Pará. Entretanto, uma parte dos Temb  vive na margem direita do rio Gurupi, no estado maranhense. As aldeias Temb  se distribuem em três blocos. Um deles é constituído por aquelas que se dispõem em uma e outra margem do rio Gurupi. As que ficam na margem direita estão na Terra Indígena Alto Turiaçu. Os Temb  da margem esquerda do Gurupi estão na TI Alto Rio Guamá. Nesta  rea vivem também índios de outras etnias como a Munduruku, além do outro bloco de aldeias Temb , que se localiza nas proximidades do rio Guamá. O terceiro bloco   constituído pelos Temb  que vivem na TI Tur -Mariquita, situada na

bacia do rio Acará, afluente do Moju, que desemboca no mar um pouco ao sul da foz do Guamá

Pitawã, as reuniões tanto entre membros da aldeia, como com as aldeias circunvizinhas são até bem recorrentes, mas há também o grande cisma entre a Pitawã e a Tekenay, e também entre os próprios membros da aldeia. Então pode-se dizer que tanto as relações de parentesco quanto os interesses mútuos são motivos de união e separação da referida aldeia. Podemos evidenciar essa ocorrência na fala de Elias e Aoliabe Tembé.

Agente fica triste por não ser só uma comunidade indígena na região do Turé, mas os culpados não somos nós, são os próprios testa de ferro da Tekenay, que não tinha aquela união com os parentes e por isso eles se acham sós hoje, porque nem com nojo agente ajuda eles” (Aoliabe entrevista Tembé, 2013).

Já ta tudo certo pra eu ir fazer minha própria aldeia, porque num tem nada melhor do que viver no que é da gente, ficar ouvindo chacota e falação não ficou pra mim (Elias Tembé, entrevista 2013).

Na fala dos nossos entrevistados fica evidente tanto o desagrado com a aldeia sede, alegando que a culpa de tal desafeto não vem da parte deles e sim dos seus tios que eram as lideranças da aldeia sede e que mesmo que esses o venham um dia a lhe pedir ajuda eles não os ajudariam em nome dos desafetos passados. E esses desentendimentos ainda continuam, pois como evidenciamos durante a entrevista, Elias Tembé quer fundar sua própria aldeia.

A unidade biológica é comprovada, assim como a diversidade cultural, ou seja, somos constituídos da mesma estrutura molecular, entretanto nossos costumes e tradições são únicos tanto em um contexto social como individual (LARRAIA 1994). E muitas das vezes é o que nos separa. O autor se utiliza de exemplos referentes à nossa sociedade e às sociedades tribais que compartilham conosco um território, sendo este um procedimento coerente para a compreensão do paradoxo da enorme diversidade cultural da espécie humana. Assim se é possível nos concentramos na aldeia Pitawã localizada nas margens da Estrada de Terra batida em Tomé Açu, de uma maneira que possamos pensar o outro de maneira relativa.

### **2.3. MODO DE VIDA E COSTUMES**

Os Tembé da aldeia Pitawã não são considerados muito tradicionais e ainda assim acabaram por abdicar muitos de seus costumes e ritos, como falar a língua Tembé ou praticar ritos como outrora, fatores relevantes para sobrevivência e transmissão cultural desse povo. Nota-se que, além dos contatos da época da colonização e a ausência de uso da língua, o contato contemporâneo da comunidade indígena Tembé com as igrejas evangélicas é intenso e marcante dentro da mesma, visto que praticamente todos os habitantes da Pitawã, atualmente são congregados a uma igreja evangélica que realiza cultos semanalmente dentro da aldeia geralmente nos dias de terças, quintas e sextas-feiras, onde após o fim da cerimônia é oferecido aos presentes algum alimento, geralmente o mingau, práticas religiosas como esta que em sua tentativa “missionaria de evangelizar” acabam forçando o abandono da língua, seus rituais, seus mitos, os diferentes significados das pinturas corporais, as danças, as músicas, os tipos de habitações e as diferentes formas de se relacionarem com a natureza, assim como suas formas de organizações sociais e políticas. Pois, muito dos seus costumes, na visão de alguns integrantes da igreja evangélica, seriam coisas do demônio:

Antes nós tínhamos uma criação que não nos mostravam a verdade, era como se a gente fosse cego, mas agora que nós conhecemos não podemos adorar esses espíritos imundos, essas coisas do mato, coisas do demônio, é por isso que agora que Deus libertou agente agora nós conhecemos a verdade (Fala de Aoliabe Tembé, entrevista realizada em 2013).

Isso implica no ideal de ser índio, pois acaba acarretando inúmeros questionamentos, incluindo fatores que demarcam e\ou definem identidades. Sendo assim, como os hábitos e costumes dos habitantes da aldeia definem se estes são índios ou não? Creio que a questão da identidade vai além disso. A língua, por exemplo, é um grande fator demarcador de identidade, principalmente para a aldeia, mas pensamos também o quanto a questão é delicada para a mesma. Entretanto, se procurarmos olhar pelo prisma das argumentações de Stuart Hall (2006), percebe-se que a questão vem sendo discutida com afinco e extensamente no território social, com o argumento de que as velhas identidades estão em declínio, e surgem e se estabilizam novas identidades, assim surge uma nova “crise de identidade”, sendo esta uma parte de um processo bem mais amplo, responsável por mudança, onde este por sua vez desloca a estrutura e os processos centrais das sociedades modernas, desestruturando aspectos de referência que

davam aos sujeitos uma estabilidade no mundo social. Segundo Hall as identidades estão sendo fragmentadas, entrando em colapso, e que um tipo de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas do século XX (HALL, 2006). E a aldeia Pitawã, claro não, deixa de fazer parte desse processo, como já mencionamos anteriormente, inúmeros contatos foram feitos durante a trajetória de sua história, sendo por parte de indígenas e não indígenas, os forçando a transformar de maneira radical suas identidades e perfil social-cultural, tanto como indígenas, quanto como cidadãos brasileiros. Meandros os quais podemos atribuir o conceito de mais uma tradição inventada, já que observamos que inúmeros projetos executados, tanto na aldeia Pitawã, quanto em outras aldeias indígenas, para a manutenção da cultura, acaba muitas vezes em uma aculturação, como exemplo, destacamos a língua ancestral ensinada nesta aldeia, que deveria ser a Tembé - Tenetehara, mas por não a conhecerem amplamente ou até mesmo por alguns integrantes da aldeia alegarem a terem-na perdido há muito tempo, priorizaram nesse momento o ensino da língua Munduruku. E assim, se autodenominaram indígenas, daí porque sentem a necessidade de falar uma língua indígena, mesmo que esta não seja da sua etnia. E, está nos parece a caracterização de uma luta silenciosa dos integrantes desta aldeia indígena, que buscam de acordo com os recursos disponíveis que possuem formas para serem reconhecidos como tal e assim defender seus direitos perante a sociedade na qual estão inseridos, mas que por muito se vê à margem.

Nós tamos aqui agora com uma professora de línguas indígenas, que é a minha nora, aquela que ta buchuda, ela fala pouco o português, mas aqueles que tã. O ali são os pais dela eles são Munduruku do Puro, a mãe dela nem fala português, eles vieram participar da festa do índio com agente. Tudo isso porque nós queremos de volta a nossa cultura a nossa língua que nos acabamos perdendo por causa que nossos pais foram deixando de usar, de falar na língua, a gente ia até crescendo com vergonha de ser chamado de índio. Deus libertou agente agora nós conhecemos a verdade (Fala de Deuzalina Tembé, entrevista realizada em 2013).

O caso mencionado pela Cacique, em que ela faz referência a vergonha de um dia se colocar como indígena, parece que foi repassado para suas gerações futuras, pois como vimos em uma citação anterior Aoliabe Tembé, expressa sentimento semelhante, afirmando que mudou a concepção, após as orientações da irmã, Lídia Tembé, que é professora. Mas esse sentimento ainda repercute dentro da aldeia, quando em entrevista, Jolima Martins, esposa de Aoliabe e não-indígena, diz que a sobrinha Deuziane Tembé,

ficou muito envergonhada e sentindo mal pelos comentários de seus colegas de classe da escola onde estuda na Vila de Quatro Bocas, após verem suas fotos em um jornal publicado a respeito da festa do dia do índio, onde a jovem estaria pintada, sendo que seus colegas não sabiam que ela era indígena até então.

O acesso a aldeia Pitawã se dá por meio de uma estrada de terra batida, que começa na Vila São João, de aproximadamente 26 km, podendo ser feito o trajeto por meio de vias moveis terrestres como micro-ônibus, carro, moto, bicicleta e até mesmo a pé, desde que haja disposição e tempo para tanto. A estrada é conhecida como Ramal Mariquita, seguindo por esta, que se mostrou sinuosa e cheia de percalços naturais, como crateras abertas por causa do trasbordamento do Igarapé da Roda d'água uma área conhecida como Segredo. Saindo da casa de dona Maria Gaia, chega-se a aldeia em aproximadamente 45 minutos, isso fazendo o percurso de carro, a aldeia está localizada a da beira da Estrada São João (Queira ver croqui 02). O terreno é completamente irregular e marcado por imensas fissuras, além das curvas sinuosas. O risco é muito grande em época de chuva, pois até mesmo o motorista mais hábil teria dificuldades ao adentrar a determinados caminhos que estão bastante comprometidos, quando não é pela lama é pelos grandes buracos e até mesmo as condições precárias da ponte, Dona Deuza nos relatou que já chegaram a pôr a Ponte que liga a região do Segredo a Aldeia por ela ser mal construída e poder causar acidentes para os pedestres, como uma forma de reivindicar uma ponte melhor a Empresa que passava com os seus carros todos os dias sobre ela, derrubaram e queimaram a ponte, por duas vezes, sendo um protesto que procurava evidenciar a condição precária em que a ponte se encontrava para os usuários portadores de veículos pequenos, como motos e bicicletas e até mesmo os pedestres que poderiam cair e se machucar de maneira grave. Já que ao passarem os veículos de grande porte da Empresa suas estruturas ficavam balançadas, isso quando não quebravam as vias da mesma.



Croqui 02: Caminho que tomamos para chegar a aldeia. Desenho Denise B. Furtado, 2015



Imagem 02: Estrada do Ramal Mariquita- via de acesso a Aldeia Pitawã. Fonte: Acervo de Pesquisa Pinto, 2013.

Seguindo para o interior da aldeia Pitawã, encontramos casas de madeira com uma estrutura padrão, ondes a tabuas estão pregadas de maneira horizontal, cobertas por telhas de argila, com exceção da pequena casa de cultura que fica no centro da aldeia, feita com tabuas de juçara e coberta com palhas de Ubim trazidas do Alto Pindaré.



Imagem 03: Casa de Cultura da Aldeia Pitawã, onde acontecem as aulas de arte. Fonte: Acervo de Pesquisa Pinto, 2013.

Próximo à casa de cultura está a escola, que tem apenas paredes parciais de alvenaria e madeira, bem singela se comparada a escolas de outras comunidades, coberta com telhas de barro, um quadro com pincel, dvd, e tv, a escola funciona no modelo multiseriado, ou seja, abrange alunos de jardim a quarta série, e quando o aluno vai para a quinta série tem que ir para a Vila de Quatro Bocas, durante a pesquisa houveram três trocas de professores na aldeia onde primeiro a professora Lídia foi substituída por um rapaz a quem não tivemos acesso ao nome, que por subseqüente foi substituído por uma professores que segundo Jolima Martins ainda não tinham aparecido na aldeia, o que nos faz pensar em como há uma carência de profissionais indígenas preparados para ensinar dentro das próprias aldeias.

Eu não sou indígena, mas vivo com meu marido aqui desde que formaram a aldeia, minhas filhas são mestiças, a educação aqui é precária, além de ser criança de todas as idades tudo juntas, quando acabam a quinta série que é até onde vai, tem que se deslocar lá pra Vila, e lá eles não querem mais serem reconhecidos como índios, mas agora parece que vai funcionar a escola da Tekenay, vai ficar bem melhor pra nós. (Fala de Jolima Martins, entrevista realizada em 2016).

O corpo docente da escola Pitawã se constitui de uma professora indígena de língua indígena, Professora Josiane Borúm Munduruku, um professor de artesanato indígena, Emídio Tembé, uma servente que Jolima Martins, que são contratados pela Secretaria de Educação Municipal de Tomé-Açu. Visto que ainda é escasso o número de profissionais que trabalham dentro das aldeias que sejam integrantes das mesmas, como era o caso da aldeia Pitawã, que antes tinha a Professora Lídia Tembé, que por motivo de licença maternidade, no começo de março de 2014, foi substituída por um professor contratado, que morava na Vila de Quatro Bocas, após o termino da licença maternidade da Professora Lídia Tembé, ela não retornou para sala de aula na aldeia Pitawã, mas sim na aldeia Tekenay, e seu cargo na aldeia foi ocupado por uma professora da Vila de Quatro Bocas, a qual não tivemos informações quanto ao seu nome ou do dia em que daria início suas aulas, a escola seria caracterizada fisicamente em uma pequena construção sem paredes contendo entorno de vinte carteiras de madeira um quadro magnético, uma teve e um aparelho de DVD, onde funcionariam as series iniciais, de primeira à quarta série, tido como modelo de ensino multiseriado. Observamos que isso acarretaria em uma mudança de cunho cultural significativo, quando viesse o outro ensinar sobre sua cultura e a da aldeia, sendo aí uma ótima oportunidade para acrescentar novamente o conceito de etnocentrismo. Como diria Peter Burck (1992), não é só inovar, mas permitir conhecer a história dessas pessoas que nunca se imaginaram como parte da mesma. Ou seja, não sendo apenas um objeto decorativo de um grande cenário, que seria o da história, mas se ver como um dos personagens principais da peça, mostrando assim que os estudiosos da temática também são objeto de estudo desta mesma história, mas de um prisma diferente. Pois a fonte é inesgotável, só basta se a sua imaginação o permitir (BURCK, 1992, p.59).

A importância de se encontrar dentro e fora das aldeias indígenas profissionais capacitados para exercer qualquer função ou cargo é de grande valia para a fomentação de caracteres que demarquem sua identidade e os façam reconhece-se a si mesmos como agentes capazes de exercer qualquer função em qualquer meio social, sem deixar a identidade indígena de lado, pois seria o mesmo que reencontrar sua identidade cultural que havia sido sufocada mediante as imposições sofridas no decorrer da História dos contatos, sendo essa uma maneira importante de se trabalhar o cotidiano, a língua, os hábitos em geral, pois como sabemos que tal contato aconteceu e ainda acontece todos os dias, assim a necessidade do indígena no campo profissional tanto dentro da aldeia

como exteriormente é fundamental para fomentar um senso social e cultural do indígena feita por ele mesmo.



Imagem 04: Escola da Aldeia Pitawã. Fonte: Acervo de Pesquisa Pinto, 2013)

Passando uns 3m a frente da escola encontra-se as plantações agrícolas da aldeia, além de cativeiros para os suínos e granjas de frangos. Estas produções destinam-se tanto a subsistência quanto ao comércio dos moradores da Aldeia Pitawã. As plantações, em pequena escala, se constituem em um conjunto misto de agricultura de pimenta do reino, arroz, milhos, cacau, mandioca, cupuaçu e açaí.



Imagem 05: Plantações de arroz e pimenta da Aldeia. Fonte: Acervo de Pesquisa Pinto, 2013.

Próximo a essas plantações há o Igarapé do Turé, que atravessa não só a aldeia, mas também outras aldeias vizinhas e as regiões ribeiras e quilombolas alguns 5m mais ou menos, vizinho das plantações de dendê da empresa Biopalma, que vem não só encerrando a esta aldeia, como também vem poluindo o mencionado igarapé com os agrotóxicos usados na cultura do dendê, que com a chuva, escorrem para o igarapé tornando a água imprópria tanto para as atividades como banho e serviços domésticos, como para o extermínio de peixes. Problemas esses que vem sendo denunciados desde o ano de 2012, quando se iniciou o processo de instalação e alojamento das estruturas necessárias ao plantio da Palma de Dendê e a derrubada da mata para a plantio em si .



Imagem 06: Igarapé do Turé após chuvas. Fonte: Acervo de Pesquisa Pinto, 2013.

O nome da aldeia Pitawã, conforme já foi mencionado anteriormente, quer dizer Beija-Flor, inspirado no nome da família de pássaros como o Bem-Te-Vi, cujo significado vem da aldeia sede, a Tekenay, são pássaros pequenos, talvez uma alusão ao tamanho territorial e demográfico dessas aldeias. Uma vez que Pitawã conta com aproximadamente 50 habitantes entre adultos, crianças e agregados, que seriam trabalhadores da empresa que quando estão na aldeia pedem alojamento, ou até mesmo conjugues de integrantes da aldeia. Esta aldeia tem acesso a certa infraestrutura, como abastecimento de água encanada, fornecida por poço artesiano comunitário, através de uma caixa d'água que fica próximo à casa de cultura. Possui energia elétrica fornecida pela concessionária de energia paraense, a CELPA, casa de farinha, que dispõem de um “catitu”, motor de ralar mandioca, um forno e utensílios utilizados na cultura da farinha, que segundo Jolima Martins, foi doado pela Empresa Biopalma, e a já mencionada escola.

Referente à questão de saúde, se observa que ainda é algo bem precário, não só para os habitantes da aldeia Pitawã, mas também aos moradores das comunidades circunvizinhas, já que o posto de saúde construído na aldeia Tekenay pela FUNASA, com o objetivo de atender e prestar serviços de saúde aos Tembê, apesar de grande e bem estruturado fisicamente não tem nenhuma serventia, permanece fechado. Trata-se

de um prédio em perfeitas condições de uso, mas sem um único equipamento de saúde e profissionais qualificados para atendê-los.

O que nós quer aqui é que esses técnico que tão vindo pra esse posto, visite nossos parentes todo dia, porque eles não sendo indígena, quando chega a sexta-feira de manhã eles já querem ir embora pra cidade. Eu até tinha um tio, o Bertino, que era formado nisso, mas ai veio um cara ai e matou ele. (...) Então agente precisa dessas pessoas capacitadas na aldeia, porque as vezes o índio adoece aqui oh! E tem que dar um jeito de ir lá pro centro porque as vezes agente manda chamar a “Toyota” e ela ta lá pra outra Aldeia, teve uma vez que meu sobrinho tava com uma dor de barriga que tava bom desmaiar, agente ligava desde das sete horas da noite, eles diziam que já vinha e nada, daí quando ia dar meia noite, eles vararão aqui, foi mais por isso que agente comprou moto. Minha mulher tai buchuda e num tem como tomar os remédios que ela precisa, tenho que levar ela lá pra Quatro Bocas. (Fala de Ezequias Tembé, entrevista realizada em 2013).

Percebemos que na fala de Ezequias a um grande descaso com a saúde indígena na região e que isso talvez seja pela falta de profissionais indígenas qualificados na área, ele até faz menção do tio, Bertino Tembé, que foi assassinado em uma briga com outro enfermeiro durante um desentendimento por causa de um cachorro, que era conhecedor da área da saúde, mas ainda vemos que não só na educação, mas em outras áreas como a saúde é escasso o espaço dado aos indígenas.

Na Aldeia Pitawã, a cacique ou cacica Deuzalina Tembé é uma figura simbólica, por ser dona do terreno e mãe da maioria das pessoas que forma esta aldeia, além de ser a mais velha integrante da mesma, foi aclamada pelos seus exercer a liderança como cacique. Além de Veronica Tembé, cacique da aldeia Teko Haw, Deuzalina Tembé é outra exceção, assume também o cargo de cacique na Aldeia Pitawã, liderança não tão recorrente entre os povos indígenas. No entanto, como já foi mencionado anteriormente é possível observar nesta aldeia que há dois tipos de lideranças: uma representativa, de Deuzalina Tembé e a de política externa, exercida por seus filhos: Aoliabe, Lídia e Ezequias Tembé. Na explicação de Aoliabe Tembé, diz este tipo de liderança é partilhada para que “*não se tomem decisões sem antes se reunir com a comunidade*”. Assim, realizam periodicamente reuniões na escola da aldeia para expor ideias e resolver problemas internos.

E isso é de grande relevância no âmbito da igualdade de gênero, pois sabe-se que não é recorrente uma mulher se tornar uma licença indígena, mesmo que seja representativa. Contudo, no que concerne as reivindicações feitas pelos Tembé fora

desta aldeia, esta é representada em sua maioria por seus filhos, que tomam a frente para os devidos encaminhamentos.

Eu sou a Cacica sim, mas os meninos que resolve tudo por aqui, eu sou de nome, o terreno ta no meu nome, eu comprei de um primo meu que se meteu numas brigas ai matou um sobrinho e me vendeu, quando ele fugiu, ai nós viemos fazer roça pra cá, mas não tinha a intenção de fundar uma aldeia, mas ai fomos ficando por aqui, teve umas brigas pra li, meterão a Lídia no meio a mulher do Lucindo e ai ela com o Aoliabe foram ajeitando os papeis, mas quem resolve desses problemas é o Aoliabe a liderança mesmo é dele ele que faz as reuniões (Fala de Deuzalina Silva Tembê, entrevista realizada em 2013).

É uma aldeia indígena com aspectos de <sup>3</sup>comunidade ou vilarejo característico da região Amazônica, que revelam algo significativo sobre a vida cotidiana, a economia, e os costumes dos Tembê, como a produção artesanal, agrícola, de criação, e que ocupam cargos públicos. Da mesma forma, que boa parte dos habitantes desta aldeia trabalha de carteira assinada na extração do dendê pela Biopalma. Observou-se que há casos de pessoas de uma única casa que exercem as três funções. Apesar das casas seguirem uma espécie de padrão, elas diferem de outras aldeias do Estado, isso se deve ao fato de que há um número significativo de moradores não indígenas dentro da aldeia, tanto por conta dos casamentos mistos, que são os casamentos realizados entre os indígenas com não indígenas. Como por conta de extratores do dendê que acabam morando na aldeia, embora se observe também que os modelos utilizados nas casas da aldeia são muito semelhantes aos usados pelos imigrantes japonesas em suas casas, que vieram para Tomé-Açu.

---

<sup>3</sup>**Comunidade:** Uma comunidade é um conjunto de pessoas que se organizam sob o mesmo conjunto de normas, geralmente vivem no mesmo local, sob o mesmo governo ou compartilham do mesmo legado cultural e histórico. Os estudantes que vivem no mesmo dormitório formam uma comunidade, assim como as pessoas que vivem no mesmo bairro, aldeia ou cidade. Fichter, 1967 em suas *Definições para uso didático*<sup>[2]</sup>, ressalta que uma palavra que é rodeada de significados múltiplos, requer uma cuidadosa definição técnica, ao que propõe: *comunidade é um grupo territorial de indivíduos com relações recíprocas, que servem de meios comuns para lograr fins comuns.*



Imagem 07: Casa de um integrante da Aldeia. Fonte: Denise Furtado, 2016.

Quanto a alimentação, tudo que é produzido na aldeia serve tanto para o consumo quanto para o comércio. Vendem sua produção Vila de Quatro Bocas, em Tomé-Açu, onde também compram alimentos como carne de gado, peixe e produtos industrializados, os enlatados, além de refrigerantes, uma das bebidas mais consumidas entre eles.



Imagem 08: Almoço na Aldeia Fonte: Benedita Celeste de Moraes Pinto, 2013.

Como observamos, essas mudanças apontam para uma alimentação marcada pela presença de alimentos industrializados em conjunção com frutas encontradas na área indígena. Os recursos financeiros destinados a compra desses alimentos são do salário mínimo dos membros do grupo que trabalham para a Empresa Biopalma, do Programa Bolsa Família, de doações, bem como da venda de artesanatos. A área indígena se mostra insuficiente para a auto sustentação grupal, principalmente após a chegada das extensas plantações de dendê, que afugentaram as caças e poluíram os rios, além do pouco espaço que restou para a agricultura familiar, o que é plantado é repartido, e o restante vendido. A aquisição dos alimentos se dá, majoritariamente, no supermercado da Vila de Quatro Bocas. Segundo Magalhães 2013, mudanças intensas estão ocorrendo na alimentação desses grupos indígenas, com repercussões em diversos setores da vida comunal, entre elas a diminuição das condições de auto sustentabilidade e a crescente dependência desses grupos dos mercados das cidades próximas às áreas indígenas. Vale ressaltar ainda que o elevado consumo de alimentos industrializados, de baixa qualidade nutricional trará importantes questões no campo da saúde e da segurança alimentar desses grupos (MAGALHÃES, 2013)

Em relação ao lazer, se observou que as crianças principalmente brincavam de atirar arco e flecha, além de jogarem futebol.



Imagem 09: Crianças brincando de arco e flecha. Acervo Denise Furtado, 2014.

A pintura tem todo um processo e cuidado igual o artesanato, cada pintura tem seu significado, como o primo já disse, tem o da patinha do cavalo, tem dos bichinhos, esses da cobra da arraia servem pra proteger o corpo, dos bichos venenosos, dos espíritos do mato, como a minha que me ensinou a tecer a peneira pra coar a farinha e o açai, e os artesanatos ela ensinou que tudo tem dono. A tinta pra pintura é feita com o suco do jenipapo, carvão e urucum (Fala de Elias Tembê, entrevista realizada em 2013).

Na Aldeia Pitawã ainda utilizam a pintura corporal, embora na maioria das vezes não carreguem significados religiosos e ritualísticos como de outrora, para alguns é mais por uma questão estética, ou quando desejam marcar a identidade indígena. Nessas pinturas corporais utilizam tintas produzidas a partir do jenipapo, do urucum e do carvão. Geralmente eles se pintam em ocasiões festivas, os significados são diversos, incluindo aquelas que são destinadas a crianças, assim também como há pinturas para homens e mulheres, havendo aí uma distinção de gênero, em outros casos há pinturas que só podem ser feitas por mulheres anciãs, como as da festa da menina moça, que passa a usar pinturas de adulto, a partir de então.

Quanto a produção artesanal Elias Tembê, procura manter a produção o mais próximo possível dos originais, antes de ensinar qualquer coisa ele abre suas aulas com cantos Tembê para só então dar início a aula, onde ele então processa a tala do Jarumã, para confeccionar peneiras e paneiros (cestos feitos da tala). Ele também usa o caroço do Tucumã e Anajá para produzir anéis, pulseira e colares, nessa produção ele também se utiliza de missangas e penas, as missangas em sua maioria são das cores vermelha e preta, que são as cores do Tembê. Os ossos de animais também são utilizados como os de pernas de veado e costelas de jiboia e boi na confecção desses artesanatos.



Imagem 10: Chocalho produzido artesanalmente por Elias Temb , Acervo pessoal, 2016.

Observamos que para eles o repasse do conhecimento cultural é algo de extremamente importância para sobrevivência da aldeia e para que sua cultura indígena não seja completamente incorporada pelas culturas envolventes, estabelecendo uma produ o cultural que seja comprometida com a vivência desse povo.

Nós Temb , somos um povo que ainda estamos tanto tempo aqui e que nos existimos e não somos reconhecidos. E com isso muitos imaginam que não tem mais índios, que não tem mais Temb , mas a pesquisa e a produ o da cultura v o ajudar a reescrever a nossa história. (Raimundo Temb , entrevista 2013)

Assim vemos que há dentro da aldeia um processo que almeja fermentar as lutas da aldeia pelo reconhecimento da sua identidade indígena, se utilizando de artifícios da legisla o federal e da tradi o cultural como os principais instrumentos de busca para a promo o de seus direitos e defesa dos mesmos, procurando desenvolver projetos que venham a reafirmar a identidade étnica da Comunidade indígena não só da aldeia Pitawã, mas de toda a TI do Tur  Mariquita, contribuindo para a autonomia e autodetermina o de seus habitantes.

#### **2.4. CONFLITOS E A QUESTÃO FUNDIÁRIA.**

O grande contingente populacional indígena localiza-se, não por acaso, na Amazônia. Há aqueles que defendem teorias conspiratórias, como se os índios fossem a ponta de lança de interesses escusos internacionais. Chegou-se a dizer que se traziam indígenas para onde houvesse riquezas minerais. Os indígenas são mais numerosos na Amazônia pela simples razão de que grande parte da região ficou à margem, nos séculos passados, dos surtos econômicos, mas isso não os retira da mira de tantos outros fatores como os conflitos fundiários, os Tembés estão incluídos no índice de crimes fundiários do Pará, e isso não se caracteriza em recorrência recente, como se pode observar na aldeia Pitawã, seus moradores quando mudaram para lá em 2009, tinham a segurança de ter fauna e flora a seu redor, mas com o passar do tempo, a monocultura do dendê alcançou ambos e os encurralou por todos os flancos lhes deixando exprimidos por uma vegetação que não é nativa da região, que não produz alimento, que envenena terra e água, afugenta a caça e ainda usa terras que até então eram suas de uma herança ancestral, mas que por conta de uma política capitalista, passa para as mãos daqueles que detém maior poder aquisitivo.

Existem no Brasil, segundo dados do ISA de 2010, 533 Terras Indígenas (TI), totalizando em 100.009.427 hectares, ocupando o percentual de 11,74% do território nacional (ISA, 2010). Na Amazônia Legal são 371 TI ocupando uma área de 98.766.430 H. E com o passar dos anos elas aumentam numerosamente como o caso da Pitawã, que se formou em 2009, mas só foi realmente conhecida como Aldeia Indígena no dia 11 de agosto de 2011. Quando se deu o processo de reconhecimento. (ISA, 2010).

Os Tembés do Guamá e Gurupi se encontram na área nomeada de Alto Rio Guamá, tendo seu decreto assinado pelo interventor Magalhães Barata, no ano de 1945, mas ainda hoje entraves jurídicos tomaram-na por alvo dessa demarcação como as grandes empresas que invadem as terras do RIARG. Um dos momentos mais marcantes em que os Tembés são lesados quanto a essa questão de terra foi em 1970, a então companhia Agropecuária do Pará ao obter uma certidão negativa da FUNAI, invadiu assim mesmo 11.000 hectares da reserva, acabando por desencadear novas invasões, motivos de se começarem a fundar povoados para demarcar terras, em 2009 a população não-indígena do RIARG era estimada em 6.000. (ALONSO, 1996).

Assim ser índio e permanecer como tal se torna uma tarefa árdua nesse momento, com as invasões, as explorações, a luta pelos seus direitos que por muitas

vezes os não indígenas não querem ceder e aceitar. Pois, é difícil quando se tem consequências sobre toda a vida deste que quer ter sua identidade permanecendo, sabemos que as investidas sociais por muito depreciarem seu modo de vida e sua cultura, negando-lhes o direito de cidadão brasileiro e sujeito histórico de igual importância, acaba lhes conotando uma concepção preconceituosa de um grupo social inferior que não teve e não tem uma importância significativa na construção da identidade nacional, como coloca Manuela da Cunha, muitos grupos, em áreas de colonização antiga, após terem ocultado sua condição discriminada de indígenas durante décadas, reivindicam novamente sua identidade étnica, com os Tembé não é diferente, os (re)emergentes estão agora reivindicando sua identidade, pois como a autora alega a identidade é amplamente inovadora (DA CUNHA 2012). Assim, evidencia-se uma dinâmica marcante de reafirmação da identidade e da cultura Tenetehara, esse processo é claramente marcado pela necessidade de acesso a determinados direitos, como saúde, educação e território, mas também pela defesa do modo de ser indígena, que guarda diferenças em relação a outros modos de vida. A retomada dessas práticas e a revalorização de costumes e saberes, associada a lutas por direitos, em especial o direito ao próprio território, como mostram os meios de comunicação como mostraremos em seguida uma imagem que resultado de um print feito de umas das notícias envolvendo os indígenas do Turé-Mariquita, que no caso seria a respeito do conflito com a Empresa, onde indígenas, quilombolas e ribeirinhos da região do Turé, descontentes com os impactos e represálias que vinham sofrendo da Empresa, apreendem veículos da Empresa durante a madrugada como uma maneira de se manifestar contra as ações danosas que a mesma vem causando, seja no âmbito social, seja no âmbito psicológico.

**Diário do Pará.com.br**

Primeira Página **Pará** Polícia Bola Você Brasil Mundo

Última Hora **PARAÍSO** Pirabas: região e conhecida por belezas naturais

**Pará**  
Quinta-feira, 08/01/2015, 02h53

**Índios invadem a Biopalma**

Tamanho da fonte:

Cerca de 50 índios da etnia Tembé invadiram e ocuparam, desde terça-feira até ontem, as instalações da empresa Biopalma, pertencente à Vale, no município de Tomé-Açu, nordeste do Pará.

A Biopalma, através de nota à imprensa, acusa os índios da terra indígena Turé-Mariquita de, além da invasão, terem se apossado de bens da empresa e levado do local cinco veículos (três tratores e dois carros utilitários). Estas manifestações dos indígenas estão ocorrendo desde o último dia 24 de dezembro, quando um cacique esteve no polo de Tomé-Açu, de onde retirou um trator.

A nota diz que os índios, armados, retornaram ontem ao local e, "na tentativa de impedir as atividades, se apossaram de dois tratores e um rádio de telecomunicação".

Posteriormente, no polo agrícola de Vera Cruz, no Acará, outro grupo atacou com uma flecha um veículo da Biopalma. Nenhum empregado se feriu. Após a ação, os índios retornaram para a aldeia, conduzindo os equipamentos.

**VEÍCULOS**

No total, estão em posse dos indígenas nove veículos, um rádio de telecomunicação e um celular de um empregado. "A mesma ação de apropriação de veículos e materiais da empresa já havia sido realizada pelos mesmos indígenas em outubro de 2014 quando, por decisão obtida em liminar de reintegração, a Biopalma conseguiu reaver os bens, com apoio judiciário e policial", observa a empresa.

De acordo com a nota, a Biopalma repudia este tipo de ação que coloca em risco a integridade física de seus empregados e prestadores de serviços. A empresa registrou boletim de ocorrência para as devidas providências legais.

Ela afirma que atua rigorosamente de acordo com a legislação trabalhista e ambiental e esclarece que teve acesso ao "Relatório Técnico de avaliação da água superficial e sedimento de fundo localizados em áreas potencialmente impactadas pelo cultivo do dendê nos municípios de Concórdia do Pará e Bujaru", produzido pelo Instituto Evandro Chagas (IEC).

Segundo os líderes indígenas, a Agropalma não teria cumprido sua parte no acordo em relação ao impacto nas áreas desmatadas, como o não reflorestamento e a não redução dos agrotóxicos. A Biopalma, por meio de nota, nega as acusações. Ela também nega que tenha atividades dentro da área onde vivem os índios.

A ação dos tembés começou ainda na tarde de terça-feira, com a interdição de estradas que davam acesso à sede da Biopalma. Exigindo uma negociação e sem obterem resposta imediata, como queriam, eles tomaram equipamentos e maquinários.

**Edição Eletrônica**  
Leia na íntegra

**CLASSIFICADOS UTEM!**  
O caderno de classificações do Diário do Pará

**Twitter do Diário**  
Siga-me!

**Blogs**

- Blog do Bacana: Política, cultura, negócios, turismo e gente.
- Blog do diário: O caderno preferido das crianças agora na internet.
- 100Grana: Cultura pop para todos.
- Pesca no Pará: Tudo o que você gostaria de saber sobre pesca esportiva.
- Gleison Nogueira: Futebol, mídia, política.

Imagem 11: recorte de notícias de jornal envolvendo os conflitos fundiários da TI Turé-Mariquita.

## 2.5. RITO X RELIGIÃO: MEMÓRIA E PERMANÊNCIA.

Segundo Le Goff, “a memória, onde cresce a História, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (LE GOFF, 1994, P.477). Neste sentido, o que dizer dos ritos que ainda permanecem na memória dos Tembé da aldeia Pitawã, ou melhor o que não dizer, pois muitos deles já não perpetuaram e há muito deixaram de ser praticados. Uma vez que, a maioria dos habitantes desta aldeia já se converteram ou nasceram como seguidores de uma igreja evangélica, que se instalou na aldeia por volta do ano de 2011, que aliás exerce grande influência dentro da aldeia, influência esta que seja mais forte talvez por

uma determinação patriarcal. Como disse Aoliabe Temb  em entrevista, que devido ao seu pai ser evangélico, batizou os filhos com nomes bíblicos. Daí a mudança de suas crenças e ritos que eram praticados outrora, serem abandonados como o caso de Maíra, que conforme contam os Temb , ensinou os Tenetehara a caçar, pescar, fazer roça e plantar.

Os Temb  pedem a permissão de Maíra para começar a limpar uma roça e o agradecem pelas colheitas, pedem o “dono das caças” e o “espírito das águas” para caçar e pescar. Cada planta e espécie teria seu espírito para tratar bem e, assim, não prejudicar quem os come (ZANONI 2000).

Porém não deixemos de lado fatores como costumes religiosos, que foram “abandonados”, como o caso do herói Maíra que é o herói cultural do povo Tupi-Guarani, as narrativas de Maíra e irmãos g meos Maíra-yr e Mykura-yr são encontradas entre diferentes povos Tupi, segundo cosmologia indígena, os teria ensinado a caçar e a pescar, segundo a lenda. Darcy Ribeiro, antropólogo brasileiro, em pesquisa junto aos índios que moram no estado do Maranhão, em um período marcado pela pajelança, afirma que fragmentos míticos reiteram o consenso tribal sobre a preferência de Maíra por seu povo (RIBEIRO, 1976). Sendo Maíra ou Mayra , personagem da mitologia Tupi-Guarani, uma entidade poderosa, um herói, mas também um deus, detentor de um conhecimento superior, que além de ensina-lo a seu povo, os indígenas, os levaria a uma terra que em compara o seria o paraíso, o lugar onde ninguém morre.

“A morada de Maíra   para o sul, depois do segundo rio grande, longe. Ninguém pode ir l . Os moradores de l  não morrem: quem morre vai l . Os Karaiwa podem passar pelo lugar, que não veem nada. Só os Kaapor antigos podiam ver. Para chegar à morada de Maíra, tem de passar um grande rio, quando a canoa vai aproximando não pode andar mais porque a água vira borracha e por mais que se reme, ela não anda(...) ele ensinou o povo a caçar e a pescar, o homem deus” (RIBEIRO, 1976)

Os Temb , nos diversos espaços em que estão inseridos, mantinham intensas e complexas rela es de sociabilidade com “não-humanos” ou “seres sobrenaturais”, que nas aldeias da região eram chamados de Karuwara. Na cosmologia do grupo, estes seres estão ligados, entre outras coisas,   saúde e à atividade de caça. No que toca à rela o que os Temb  estabelecem com os não-humanos, entendidos como os seres que habitam os diferentes espaços por onde esses índios transitam, são poucos os indígenas ainda mantem essa rela o de respeito com o sobrenatural e a cosmologia Temb . Pois, como

já vimos, todos esses credos foram abandonados ou substituídos pelos da igreja cristã. Mas como os Tembé ainda praticam atividades de caça e pesca, mesmo que em pequena escala, as quais, de certa maneira, é o que ainda permite que eles mantenham relações com sobrenaturais, pois Elias Tembé diz que ainda pratica seus cantos antes de qualquer atividade e muitas das pinturas corporais têm o intuito de proteger contra os bichos do mato que podem lhe assombrar (COELHO, 2014).

Desses antigos rituais, a maioria caiu no desuso, mas os Tembé do Turé ainda praticam wiraohavo (festa da menina moça) ou Festa do Moqueado, que é a iniciação dos rapazes e moças Tembé. O rito de passagem da festa da menina moça ocorre na aldeia sede, principalmente entre os meses de junho e julho, destinado tanto a meninas como meninos da aldeia, mas principalmente as meninas. Se faz importante ressaltar, que esta festa também é antecedida pela festa do mingau, um rito que representa a entrada na puberdade. No caso das meninas acontece durante a menarca e dos meninos ocorre quando se percebe a mudança da gravidade da voz, que ocorre por volta da faixa etária de 11 aos 15 anos. Segundo nos conta a prof<sup>a</sup>. Lídia Tembé, nesse período as meninas são submetidas a várias proibições, embora atualmente tais proibições não sejam tão rígidas como era há algumas décadas atrás. Mas ainda é proibido a menina sair sozinha, comer certas comidas, tomar banho no rio, após a menarca e durante o período menstrual. Dias antes da cerimônia da wiraohavo (festa da menina moça) ou Festa do Moqueado os homens saem para caçar e as mulheres são incumbidas de preparar os enfeites para a festa, assim como a comida. Geralmente são as mães dos donos da festa que fazem o moqueiam (assado) das caças no período dos dias que duram a festa, daí ser atribuído também a este ritual o nome de festa do moqueado. Apesar de ser uma festividade ainda praticada nas comunidades indígenas Tembé da TI Turé-Mariquita, na aldeia Pitawã a festa ainda não foi praticada, porque segundo dona Deuzalina, a Aldeia ainda é muito nova e não tem estrutura e nem muitas moças passando pelo período, já que a aldeia é composta mais por homens e mulheres jovens e crianças, as pessoas mais idosas dentro da aldeia são ela, a mãe e o padrasto, o rito de passagem ainda não foi praticado na Pitawã. Segundo os habitantes desta aldeia tal ritual ainda não aconteceu ali devido não possuírem estrutura física e cultural para sua realização, já que se trata de uma aldeia recém-criada. Contudo, contam que quando seus “parentes” das aldeias vizinhas realizam a festa da menina moça, eles se deslocam para lá, e participam juntamente com eles. A cacique Deuzalina Tembé fala mais a respeito disso:

Agente é novo aqui oh! História das festas tem bem lá pro Turé, a gente faz todo ano a festa do índio, isso aqui fica lotado vem gente de tudo quanto é canto, mas a festa da moça, agente ainda não fez, por que ainda não tem moça aqui na aldeia agora que a Deuziane está crescida o resto é tudo criança, vamos ver se a gente se planeja com mais um ano ou dois (Deuzalina Tembê, Cica da Aldeia Pitawã, em entrevista 2016).

Nesta festa os rapazes e as moças Tembê e de outras etnias indígenas com, por exemplo, a Mundurucu, participam da festa, começam a dançar em círculo com passos sincrônicos. As músicas cantadas são na sua maioria dirigidas ao sobrenatural ou a animais que venham a proteger o participante da festa, embora essa ritualização atualmente exerça mais um papel representativo do que já foi a festa tradicional. Pois atualmente, pelo que se observa, não almejavam mais estabelecer uma conexão ou relação com espíritos ancestrais ou divindades como antigamente:

A gente está fazendo o possível para colocar os 100% no lugar, mas se a gente não conseguir ajeitar os 100, mas ao menos uma parte dela nós quer colocar no lugar. Porque a nossa cultura estava destruída já oh! Ninguém mesmo não se interessava mais de fazer nada, ninguém sabia mais falar na língua, nem cantar, não sabia nada (Fala de Aolíabe Tembê, entrevista feita em 2013).

Na fala de Aoliabe Tembê podemos observar que eles estão trabalhando para (re)aprender alguns dos seus costumes culturais como uma maneira de trazer à tona uma tradição esquecida ou até mesmo reinventá-la caso seja necessário, para assim mostrar quem são os Tembê da Aldeia Pitawã.



Imagem 12: Festa da Menina Moça em Santa Luzia do Pará, MPF Fonte: MPF, 2013

Por outro lado, Aoliabe Temb , ao ser indagado a respeito dos ritos praticados anteriormente em rela o a condi o religiosa atual afirma:

Ah! Isso era coisa de nossos avós, eles não conheciam a verdade da palavra de Deus por isso eles acreditavam nessas coisas do demônio”  
(Fala de Aoliabe Temb , em entrevista em 2014)

Entretanto as categorias de ritos são distintas entre si, passíveis de inúmeras anlises das quais não poder mos dar cabo. Porém há aí uma mudança gritante, pois se percebeu que há dentro da mesma aldeia tanto o rito indígena, quanto a crença religiosa cristã. Neste sentido, Durkheim defende que a religião sistematizada se caracteriza toda em sagrado e profano como se a primeira fosse estado de opinião e o rito estado de a o.

O sagrado e profano, tem em todo o lugar, foram pelo espirito humano como g neros distintos, dois mundos que nada tem em comum. As energias que operam em um não operam em outro, aumentadas em um grau, são de outra natureza. O modo de conceber tal anlise varia com as religiões, variam as formas de contraste e universal (DURKHEIM, 1989)

Contudo, ainda assim, há a permanência de práticas de outrora, como a já mencionada, festa da menina moça ou do moqueado, que simboliza a passagem da fase de crianças para a fase da adolescência. Assim podemos alegar que não há uma separa o distinta e nítida do que eles veem como ritos ou crenças. Embora a prática do rito de passagem possa ser vista também como mais um fator demarcador de identidade, já que se estes estão bem em sua condi o religiosa atual, o que os leva a voltar a praticar ritos de outrora? Uma resposta talvez seja corresponder às expectativas do não indígena que vem a procura de encontrar uma aldeia indígena praticante de costumes que eram videntes da época da coloniza o. Ao ser visto como um não indígena ou como um indígena moderno não demarca quem são, ou não se os ajudarem a conseguir o que querem, eles vão vestir-se a caráter e dar vida ao personagem dos romances, correlacionando sua performance com seus interesses.

Nestas condi es, evidencia-se que o movimento dos Temb  da aldeia Pitawã para a manuten o da cultura ganha força a cada dia, já que este não só tem o intuito de trazer à tona hábitos e costumes que outrora foram abandonados, mas também servir

como fator de demarcação de uma etnia e de uma identidade que sobreviveu. Assim lutar para se construir e reafirmar uma identidade étnica é um grande esforço, especialmente para as associações indígenas que lutam para defender e promover os seus direitos étnicos. E através dessas associações procuram desenvolver projetos que venham contribuir para a construção da autonomia e da autodeterminação desses povos. Pois, “não poder dizer que se é, quem é, significa ficar sufocado” (BELTRÃO E MONTEIRO 2009).

Desta forma, os Tembé se veem como cidadãos de direito e é o que realmente são, assim passíveis de autodeterminação como uma etnia indígena. Conforme defende Luciano, 2006, é via tradição (re) apreendida “na mudança” e em convenio com às novas demandas sociais do grupo que se busca “construir”, estratégias para superar a redução de territorial imposta pela colonização e o genocídio perpetrado por anos a fio a esses grupos. (LUCIANO, 2006).

Por tanto, é mais do que admissível falar de genocídio e etnocentrismo os tomando como processo político imposto a uma etnia que compreende a “desintegração” cultural e linguística que não necessariamente implica em uma destruição física, mas que se desenvolve em contato de extrema violência ou de “cordialidade” violenta. Assim esse processo pode assumir amplas dimensões seriamente graves, podendo até agravar em um extermínio generalizado de uma etnia, que se daria por conta de uma rejeição étnica racial contra grupos específicos, configurada precisamente como a ação que corrói as relações Inter éticas que conduz ao extermínio de uma cultura e de um povo fisicamente. (BENBASSA, 2010).

Para que este não seja o caso dos Tembé, uma longa jornada deve ser seguida que exija muita articulação e adaptação para que assim possa haver o pleno reconhecimento de uma identidade diferente, autônoma e protagonista da sua História, buscando relacionar sua tradição com as suas novas demandas sociais que os circundam. Assim a organização política indígena, seria como uma maneira de se intermediar entre essas demandas e a comunidade ou grupo indígena, que organiza suas lutas pela vida coletiva e não simplesmente como uma instituição jurídica administrativa (GOMES, 2002).

Para tanto está se utiliza da cultura como uma ferramenta da sua luta. Nas palavras de Manuela Carneiro, há dois modos básicos de se entender a noção de cultura e identidade, para que assim uma atrelada a outra se auto demarque. Neste sentido, com base nos argumentos desta mesma autora, a simples convivência acaba por perceber a

cultura e a identidade como coisas, a identidade consiste em ser idêntica a um modelo, supondo assim uma essência, enquanto a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições previamente dados. Assim pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo de um fluxo, em suma uma memória. A cultura seria então a possibilidade de gerar dados em sistemas (CARNEIRO, 2002).

Da mesma forma, segundo Cordeiro, a etnicidade repousa sobre uma noção de identidade. A cultura então substitui a noção de raça, onde as culturas em sociedades podem ser multiétnicas não essencialistas, mas estrutural. A etnicidade faz-se valer de objetos culturais para produzir distinções dentro das sociedades em que vigora, a etnicidade é, portanto, uma linguagem que usa signos culturais para falar de segmentos sociais. (CARNEIRO, 2002). Assim se os objetos culturais são usados para serem signos em um sistema multiétnico, além de serem totalidades, tornam-se também parte do novo, e com a mudança do sistema de referência muda-se também os significados dos itens culturais. Ou seja, sob a aparência de ser o mesmo, de ser fiel, de ser tradicional o traço cultural acaba por alterar-se, talvez em função de um novo sistema (BURKE 1996.). Mas isso não significa mudança étnica se os Tembé deixam os mitos pelas escrituras, não deixam de ser Tembé. É errôneo acreditar que a cultura permanece imutável, inalterável ela jamais será a mesma, o que permanece é a identidade. Segundo Oliveira, os movimentos indígenas reinterpretam o passado, a partir da construção dos sentidos sobre o tempo, regimes de memória específicos que associam “ações” narrativas e personagens proscrevendo-lhes formas de construir significados. (OLIVEIRA, 2007). Ou seja, assim como procuramos dar significado a nossas ações cotidianas, por meio das memórias de nossos antepassados, tais etnias almejam o mesmo, procurando estar a luz de suas próprias memórias e passados para assim ver por meio de sua história quem ou o que o tornou o que é hoje. Unindo aportes conceituais da História como operações mnemônicas (RAMOS, 1995).

Por tanto, a análise do significado da construção de sentido e do significado atribuído às coisas, possibilitou-nos perceber a construção das vozes dos sujeitos, dos grupos sociais, suas relações, conflitos e embates. Para Salhins, o sentido atribuído é a própria construção da sociedade e é na transformação desses sentidos que a cultura é atualizada e modificada, pois partimos sempre de significados existentes, não estando, porém, a eles aprisionado no processo de conhecer e intervir sobre o mundo (SALHINS, 2003).

Assim ao longo deste capítulo procuramos demonstrar de que maneira clara um comprometimento e uma articulação com esses atores sociais, que ainda hoje são alvos de preconceitos e estão sujeitos a discriminação, principalmente quanto a caracterização de uma identidade dupla, pois para o não indígena, ou o indígena é índio ou é cidadão brasileiro, o que torna todos os trabalhos relacionados a temática, um desafio cotidiano, pois diariamente essa etnias estão expostas a essas visões pejorativas, por tanto pretendeu-se aqui estabelecer campos conceituais condizentes com a temática, incentivando práticas de comportamento veiculadas a partir de uma nova visão que venham a planejar e valorizar a nossa diversidade sociocultural, afim de que estas venham a contribuir não só para a difusão de bases conceituais, mas também para um conhecimento renovável da sócio diversidade do povos indígenas do Brasil na contemporaneidade, e por subseqente fornecer embasamento teórico a novos trabalhos que possam surgir provenientes do interesse pela temática, para pôr fim, tornar o conhecimento mais amplo, acessível, diversificado e complexo, respeitando a realidade da nossa sociedade e assim propor uma nova articulação no convívio com as diferenças.

## **CAPITULO II**

### **OS TEMBÉ TENETEHARA NO MUNICÍPIO DE TOMÉ- AÇU: UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.**

## 2.1- CAMINHOS DE PESQUISA: RESISTÊNCIAS, LUTAS E REINVIÇÕES DOS TEMBÉ TENETEHARA DA ALDEIA PITAWA, EM TOMÉ-AÇU

O presente estudo traz à tona peças componentes das histórias, culturas e das lutas dos Tembé Tenetehara, localizados no município de Tomé-Açu, nas proximidades da Vila de Quatro Bocas, oriundos dos Tembé do Estado do Maranhão, fundadores da Terra Indígena (TI) Turé-Mariquita, que se fragmentaram em outras aldeias, com a Pitawã, e a Aldeia Nova.

Na perspectiva de entender que motivos levaram os habitantes desta aldeia abandonarem a aldeia sede, Tekenay, onde habitavam antes. Da mesma forma, verificar que tipos de acordos e negociações constituem com a multinacional possuidora dos campos de plantação de dendê que fica nos contornos da aldeia Pitawã. Pois, apesar de inúmeros trabalhos serem feitos para alterar essa realidade, a liberdade de muitos grupos étnicos é ainda escamoteada por indivíduos detentores de poder aquisitivo, ou seja, uma relação etnocêntrica que ainda perdura nos dias de hoje para com os indígenas, no entanto de uma maneira mais camuflada.

Tencionamos expor no presente trabalho uma dimensão étnica que é em sua maioria de natureza documental, mas ainda assim há uma grande contribuição das informações adquiridas por meio de observações e entrevistas feitas no decorrer do trabalho de campo. No intuito de desenvolver uma discussão acerca do assunto foi necessário a utilização de fontes orais, bibliográficas e imagéticas, além de boas contribuições da <sup>4</sup>antropologia Cultural, como uma ferramenta de grande valia para se problematizar conceitos como o etnocentrismo e alteridade que vem sendo muito usada para abordar a temática. Onde podemos dizer que o primeiro acaba por muitas vezes a impedir o ângulo através do qual o pesquisador deveria se situar em relação ao objeto de estudo, conforme destaca Geertz, a capacidade de aprender e compreender o outro no pesquisador deveria ser maior que a compreensão de si em seu próprio mundo (GEERTZ, 1989). Assim pode-se dizer que o pesquisador pode até estar apto a

---

<sup>4</sup> **Antropologia Cultural** – investiga as culturas no tempo e espaço, envolvendo os costumes, mitos, valores, crenças, rituais, religião, língua. A **Antropologia Cultural** subdivide-se em outras especialidades como: Etnografia, Etnologia, Arqueologia e Linguística.

desvendar os enigmas da diversidade cultural do que os próprios constituintes da mesma desde que este esteja atento para não se colocar acima deste e nem como conhecedor da verdade. Embora Laraia (1994), nos chame atenção para esse cuidado ao manipularmos essas “verdades” que obtemos ao investigar tais grupos, pois se conhece que algumas delas podem prejudicar o ato de se repassar o resultado do trabalho, já que estes próprios grupos muitas das vezes vendem uma imagem estereotipada de si mesmos, dando aos não indígenas o que eles querem ver, pensamos que se tendo um cuidado excessivo tais “verdades” ou “imagens forjadas” podem ser também objeto de estudo já que se paramos para analisar de uma maneira crítica e concisa: que motivos levaram a “ciar” ou “forjar” tais “imagens” ou tais “verdades” ? (LARAIA, 1994).

Portanto, se pretende assim destacar as histórias de lutas, resistências e reivindicações deste grupo indígena, tencionando não só oferecer esclarecimentos de fatos, da maneira mais imparcial que for possível, como também nos comprometendo o mais próximo admissível de uma análise crítica justa e comprometida com as suas vivências e histórias. Entretanto, já se destaca de antemão que tal tarefa por mais extensa que seja, não será capaz de abarcar todo o modo de vida, cultura, costumes e história deste povo. Assim, quando nos propomos a fazer uma reflexão a respeito da história e luta dos Tembé da Aldeia Pitawã, em meio ao longo horizonte da sua história, através de uma abordagem comprometida com as fontes ao alcance, nos defrontamos de antemão com a dificuldade para encontra-las, já que a priori não foi intencional omitir nenhum item significativo. Entretanto, como já foi mencionado, devido o conteúdo da temática ser extenso se fez necessário fazer um recorte de alguns itens, trazendo para o presente estudo aqueles que julgamos serem necessários e de fundamental importância.

Como o etnocentrismo, pelo qual esses grupos vêm sendo acometidos, e suas variáveis, que de certa forma é o plano de fundo deste trabalho e de tantos outros que vem tratar da temática indígena brasileira, no caso o povo em questão, os Tembé da aldeia Pitawã vivem esse cenário. Embora o objetivo geral deste, seja analisar os principais motivos que os levaram a deixar a aldeia sede, a Tekenay, onde viviam anteriormente, por um terreno de “beira de estrada”, onde se pode aplicar o conceito de “resistência adaptativa”, conforme afirma Almeida (2010), que seriam estratégias de sobrevivência, para conseguirem melhores condições em meio a essa nova situação em que viviam (ALMEIDA, 2010). E as lutas, pactos e impactos da aldeia com a Biopalma da Amazônia SA, que é uma Empresa da Vale, com sede em Moju, que tem por objetivo de projeto “atender a demanda de biodiesel para o uso de B20, (20% biodiesel e 80% de

diesel comum). Na frota de locomotivas, máquinas e equipamentos da Vale do Brasil, reduzindo a emissão de gases do efeito estufa de CO<sup>2</sup> em 25 anos, onde 2 milhões desse CO<sup>2</sup> poderão ser sequestrados por meio das plantações de palma, tendo cerca de 90 mil hectares de palmas plantados, que vem os colocando em situações de risco devido a saúde dessa população estar sendo prejudicada pela empresa. (MAPA DAS USINAS DE BIODISEL, 2015).

É verdade que eles sofreram muitos danos, mas não deixam de agir, de serem atuantes e dessa forma interagirem com a cultura não indígena, lutando e reivindicando seus direitos. Conforme afirma Alonso (1996), por conta dos aspectos relacionados a diáspora e o intenso contato que modificaram muito seus aspectos culturais, como o que provocará o desuso da língua Tenetehara (ALONSO, 1996). Sendo este um dos fatores cruciais a ser debatido neste trabalho, quando os integrantes da aldeia buscam por meio de associações reaprender uma língua ancestral, seja a Tembé, que segundo eles sabem muito pouco desta, ou a Mundurucu que é uma das mais difundidas dentro da aldeia visto que o parentesco é o elemento unificador. Contudo, na prática se percebe o inverso do que se espera, já que num primeiro momento os professores Lídia e Elias Tembé ensinavam o pouco que sabiam da língua Tembé, mas após a troca de professores na aldeia Pitawã, está se difundido a língua Mundurucu, ou seja, além da língua Tembé, aprende-se mais a Mundurucu, pois os integrantes das aldeias da Terra Indígena Turé Mariquita não se unem para reproduzir elementos culturais juntos, então estes são produzidos a partir de contatos com outras etnias, como a Mundurucu do alto Pindaré, do estado do Maranhão e com a aldeia Tembé de Santa Luzia do Pará. Conforme Almeida (2010) o uso da língua Mundurucu é onde pode-se aplicar de maneira mais efetiva o processo de aculturação ou de resistência adaptativa onde o indígena incorpora elementos das culturas circundantes, seja para uma vivência melhor, ou para reafirmar sua identidade. ALMEIDA (2010).

Desta mesma forma, procuramos analisar as diversas práticas culturais e concepções que vem sendo exercidas e discutidas dentro da aldeia Pitawã e de que forma as políticas públicas vem submetendo esse povo, principalmente a respeito do seu contato com a sociedade nacional, no período de 2009 a 2015. O período se justifica por ser o momento em que os integrantes desta aldeia saíram da Tekenay, aldeia sede, e no mesmo período se deu a fase inicial da fundação da aldeia, sua oficialização como Terra Indígena (TI), pela FUNAI e o alojamento dos campos de dendê próximo a aldeia. Sendo está uma investigação que tem como proposta esclarecer a respeito dos motivos que os

levaram a deixar a aldeia sede, e verificando quais as implicações que os levam a buscar a reconstituir, como eles mesmos dizem, a própria cultura. Buscou-se assim compreender como os Tembê da Aldeia Pitawã, lidam com esse processo de mudanças decorrentes, que se apresentam com afinco na contemporaneidade e quais as estratégias usadas por eles nas relações Inter étnicas, e os diferentes contextos históricos. E conseqüentemente, as diversas instituições e suas ações, conjunturas políticas, econômicas e sócias que estão subjacentes aos processos de interação dos Tembê da Aldeia Pitawã com os grupos envolventes, desde a sua saída da sede até a sua situação atual.

A relevância do presente estudo, remete a possibilidade de expor com clareza aspectos das relações entre essa sociedade, que após vários contatos <sup>5</sup>Inter étnicos conflituosos com a circunvizinhança, principalmente com aldeias vizinhas e a antiga aldeia que viviam, se veem agora a mercê da multinacional detentora dos campos de dendê, a Biopalma, ao redor da aldeia, que acaba por encurralar seus moradores, e da ajuda de órgãos governamentais, como exemplo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada pelo governo militar, com intuito de seguir os passos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), mas de uma forma mais fervorosa, como afirma Gomes para que os indígenas fossem “integrados” a sociedade nacional (GOMES, 2002) . E, evidentemente, com a sociedade estadual, municipal, além de autoridades políticas, municipais, como por exemplo os vereadores do município de Tomé-Açu, para assim continuar se mantendo como uma comunidade indígena

Dimensão étnica da cultura indígena que é evidente na fala do filho mais velho do cacique, Deuzalina Silva Tembê, Aoliabe Tembê, que em sua fala coloca que permanecer como indígena é uma tarefa árdua, que seria semelhante ao que o não indígena passa quando está desempregado, ele tem direito a um apoio que o permita explorar essa dimensão étnica tão ampla a qual tencionamos expor.

“As coisas não são tão fáceis para o índio não, e dos mesmos benefícios que branco se serve, nós também queremos, eles pensam que a FUNAI vem deixar um fardo

---

<sup>5</sup> Um **conflito étnico** ou **guerra étnica** é um *conflito armado* entre *grupos étnicos*, muitas vezes como resultado do *nacionalismo étnico*. Eles são de interesse por causa da prevalência aparente desde a *Guerra Fria* e porque frequentemente resultam em *crimes de guerra*, como *genocídio*. O conflito étnico é um termo sociológico para definir qualquer conflito de natureza violenta, bélica, ou militar entre dois ou mais grupos étnicos, grupos, ou seja, de pessoas de diferentes origens culturais, religiosas, raciais ou geográficas.

de charque debaixo da rede da gente, não vem é nada” (Fala de Aoliabe Tembê em entrevista, 2013)

Observa-se que fala Aoliabe Tembê, há certa preocupação, tanto com bens materiais que possam facilitar a vida dos indígenas no trabalho, quanto em relação aos benefícios que o governo deve oferecer aos indígenas, da mesma forma que oferece aos não indígenas, como por exemplo: seguro desemprego. Dessa maneira, fazendo alusão também ao pensamento preconceituoso que os não-indígenas nutrem em relação aos indígenas, chamando-os de preguiçosos.

Para muitas pessoas não-indígenas, a denominação índio tem um sentido pejorativo expresso historicamente por preconceitos e discriminação(...) oscilando entre a visão romântica de um indígena puro inserido na natureza, ingênuo e vítima, e um índio bárbaro, selvagem e preguiçoso empecilho para o progresso (BERGAMASHI, 2008, p. 9.)

Na concepção de Bergamashi apesar das várias mudanças acrescentadas no decorrer do tempo o indígena ainda é visto como um sujeito preso historicamente ao período pré-colonial, mesmo que se tenham realizados grandes progressos quanto a isso, tem muito ainda a ser feito. Assim como ainda é necessário uma formulação das políticas públicas para a educação apropriada e adaptada a esses povos (BERGAMASHI, 2008). Trabalho que já vem sendo desenvolvida na Pesquisa História Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia,<sup>6</sup> coordenada pela prof.<sup>a</sup> Benedita Celeste de Moraes Pinto, que entre outros objetivos, lutam em busca de melhorias nas estruturas e formulações didáticas para os grupos indígenas da região do Tocantins. Assim como a necessidade desses povos se fazerem conhecer através, não só por meio de estudiosos da área, mas também empoderando os próprios indígenas no sentido de lutarem por respeito, melhorias de qualidade de vida, valorização cultural e promoverem sua própria história.

---

<sup>6</sup> A Pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia faz parte do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagens na Amazônia (GP HELRA-CNPq) tendo como objetivo analisar as multiplicidades de saberes existentes entre as populações indígenas da região do Tocantins - norte da região Amazônica, das quais se destaca os Anambé, no município de Mojú, os Assurini da Reserva Trocará, no município de Tucuruí e os Tembê (Aldeia Pitawa), no município de Tomé-Açu, visando conhecer desde a constituição histórica, tipos de educação, língua oficial, relações de gênero, questões culturais e religiosas de tais povos. Para tanto, a referida pesquisa envolve em suas atividades de ensino, pesquisa e extensão estudantes dos cursos de História, Letras, Pedagogia e áreas afins do Campus Universitário do Tocantins/Cametá. Integra-se também nas atividades de execução desta pesquisa, tanto estudantes de escolas de ensino médio e fundamental dos municípios de Cametá, Moju, Mocajuba, Tucuruí e Tomé-Açu, como alunos indígenas e professores das comunidades Assurini, Anambé e Tembê.

A história vista de baixo proporciona ao historiador a oportunidade para mostrar que eles podem ser imaginativos e inovadores. Ela proporciona também um plano para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-las perdido, ou que nem tenham conhecimento da existência da mesma. (BURCK,1997, p. 21 a 23).

Essa tendência de se estudar a história se mostrou de suma importância para a busca da reconstrução da história dos habitantes da aldeia Pitawã, pois, além de ser uma aldeia “nova”, ou seja, uma aldeia que tem pouco anos oficializada, tenciona como tantas outras, trazer à tona a cultura, a língua e alguns dos costumes que a muito já se julgava perdidos no decorrer do tempo.

Com essa mudança de aldeia, transformações foram ocorrendo a todo o momento, desde o abandono de ritos e a crença em espíritos, que deixaram de ser praticadas, como o fato interessante de que a língua que se está sendo ensinada dentro da aldeia não ser a “sua” língua ancestral a que vem sendo ensinada as crianças e mais jovens da aldeia, mas sim a própria língua Munduruku. Não só pelo fato de segundo eles a língua já ter se perdido entre os habitantes desta aldeia e da aldeia sede, mas também pelo fato da professora ser natural de uma aldeia do alto do Maranhão, que após uma visita de Ezequias Tembê, filho mais novo da cacica, a aldeia dela, acabaram casando-se mesmo sem a permissão dos pais da moça, que posteriormente aceitaram o casamento, além da língua indígena Munduruku ser do mesmo tronco linguístico da língua Tembê, que é o Tupi é a língua falada pela professora Joziane Borúm Munduruku, a então professora de Línguas na aldeia e nativa de uma aldeia Munduruku do Maranhão, que tem parcerias culturais com os Tembê da aldeia Pitawã, que como tantas outras etnias são forçadas a manter sua cultura viva em meio aos fatores transformadores oferecidos pela globalização.

Percebemos assim que a Globalização é um fator atuante no modo de vida dessas etnias com novas relações sendo estabelecidas e com novas aberturas de acessos dos povos indígenas na sociedade contemporânea, levando em conta as transformações culturais ocorridas pela influência global, assim línguas indígenas vem sendo reaprendidas e particularidades como no caso da Pitawã, tendo esse direito reconhecido por lei, onde a Organização das Nações Unidas, reconhece a urgência de se respeitar e promover os direitos intrínsecos dos povos indígenas.(ONU, 2007).

Percebemos que a Globalização traz consigo conceitos marcantes como o <sup>7</sup>etnocentrismo, de fato, é um fenômeno universal. É comum a crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão, como já sabemos bem antiga, pois ao lembrar uma fala de Heródoto onde ele diz que se um homem fosse escolher uma cultura para toda a humanidade ele provavelmente escolheria a sua. Assim as autodenominações de diferentes grupos refletem este ponto de vista. Os Cheyên, índios das planícies norte-americanas, se autodenominavam “os entes humanos”; os Akuáwa, grupo Tupi do Sul do Pará, consideram-se “os homens”; os esquimós também se denominam “os homens”; da mesma forma que os Navajos se intitulavam “o povo”. Os australianos chamavam as roupas de “peles de fantasmas”, pois não acreditavam que os ingleses fossem parte da humanidade; e os Xavantes acreditam que o seu território tribal está situado bem no centro do mundo. É comum assim a crença no povo eleito, predestinado por seres sobrenaturais para ser superior aos demais. Tais crenças contêm o germe do racismo, da intolerância, e, frequentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros. (LARAIA,1994).

Nesse sentido, os Tembé Tenetehara se alto denominam na língua materna de “ser autêntico”, ou “o verdadeiro ser”. Procurando se diferenciar dos outros povos e assim como tantos, apresenta uma relação de etnocentrismo com estes, embora a maneira como acabam recebendo a cultura circundante sem grandes sinais de resistência também nos oferece a visão da alteridade. Por exemplo, apesar que já haverem pertencido a aldeia sede, os Tembé Tenetehara da aldeia Pitawã fazem questão de deixar claro que não tencionam formar nem um tipo de aliança com a referida aldeia, já que estes teriam lhes ofendido muito enquanto ainda eram integrantes da mesma, e que em condições de cultura a ser “(re) aprendida”, estes estão em um nível muito mais acima que o da aldeia sede, segundo Aoliabe Tembé que deixa isso explícito em sua fala, que se mostrou ressentida com seus “parentes” da aldeia sede.

Além de dizer que nós não tava preparado, quando nós dizia que tava, tínhamos que ouvir chacota, os mais velhos de lá acham que sabem de tudo, mas são gananciosos não repartiam nada com os jovens, não faziam reunião, aqui nós faz reunião todo tempo, e eles não repassam

---

<sup>7</sup> Etnocentrismo (do gr. Athnos: lugar de origem, e kentron: centro)1. Termo criado por W.S.Sumer (1907) para designar a atitude geral mais ou menos inconsciente dos membros de determinado grupo de considerar sua sociedade ou sua cultura como modelo de referência para julgar outras sociedades ou outras culturas. 2. Na antropologia contemporânea, atitude de um indivíduo ou grupo repudiando a formas culturais (morais, religiosas, sócias ou estéticas) que lhe pareçam distantes ou estranhas. Revelando-se perigosa quando nega o direito do outro à diferença, ocorrendo o risco de levar ao racismo e genocídio.

conhecimento pros jovens, nossos tios não ensinaram a dar credito a cultura, eu tinha vergonha antes de ser índio, ai minha irmã que se formo professora botou outra coisas na nossa cabeça, fez agente acordar, mas ai a cacica velha veio querer pagar na cabeça dela, ai eu e ela conversamos e dissemos, bora sai daqui, nós não temos nada nem sabemos de nada, mas nós sabemos andar e falar, ai agente já plantava nesse terreno da mamãe, ai os parentes foram vindo até que agora nós já temos a documentação todinha e tamos correndo atrás demais, porque parado a gente não consegue nada. E se os nossos parentes da outra aldeia vierem pedir pra aprender conosco, nós ensina, mas só se ele vier aqui pedir. Mas se eles não pedir, nem com nojo nos ajuda (Fala de Aoliabe Tembé, morador da aldeia Pitawã)

Mesmo que em algum momento Aoliabe Tembé coloque sua aldeia como “melhor na condição de reemergência da cultura” ele coloca que em algum momento os membros da aldeia sede se acharam conhecedores mais preparados que este, havendo ai não só um conflito interno hierárquico como um cisma, por conta de quem tinha a detenção de mais conhecimento da cultura indígena, e após esse cisma, um julgava que seu conhecimento e trabalho para obtê-lo era bem mais efetivo que o outro, deixando marcas visíveis do etnocentrismo. É claro que percebemos que no final de sua fala ele procura remediar isso dizendo que apesar do que os seus “parentes” fizeram, ele os ajudaria, desde que eles lhes pedissem.



Imagem 13: (Aoliabe Tembé em entrevista 2013, acervo pessoal).

Assim é evidente que o etnocentrismo e alteridade não são fatores que habitam os grupos apenas os grupos não indígenas, mas também os povos indígenas independentes da sua etnia. Já que mesmo sendo um só povo, os Tembé Tenetehara, da TI do Turé Mariquita se veem separados em fragmentos da aldeia sede, sendo o maior resultado disso a falta de alteridade para com eles mesmos.

## **2.2.TODA REVOLUÇÃO PRECISA DE ORGANIZAÇÃO.**

“Antes nós não sabíamos quem nós éramos, mas agora que minha irmã foi estudar e nos contou que não era pra ter vergonha de ser índio e que nos tinha que se organizar e lutar pelos nossos direitos, e foi ai agente correu atrás. Procurando saber com os nossos parentes lá de cima, lá da banda de Santa Luzia” (Ezequias Tembé, indígena da aldeia Pitawã, entrevista realizada em 2014)

Os Tenetehara/Tembé migraram para o Maranhão e Pará, por volta da terceira década do século XIX, até altos do Rio Capim e Guamá, onde receberam o nome de Tembé, que de acordo com Valadão (2001) significa “nariz chato”, mas segundo Gomes (2002), também significa “Lábio”, em Tupi (GOMES, 2002); (VALADÃO 2001). Durante o processo de reorganização-revolução, momento vivenciado pelos membros do grupo Tembé do Guamá, em termos de união e de alianças entre as diferentes famílias, manifesta-se o reconhecimento social da "unidade Tembé". A simbologia do sangue é um dos elementos constitutivos e legitimadores da "unidade de parentes" (ou do mesmo sangue), proposta de "unificação cultural" que pressupõe, além de ideias de solidariedade de parentes e laços de sangue, a objetivação de critérios culturais definidos como "autenticamente Tembé" (ALONSO, 1996).

Sara Alonso afirma de maneira sucinta que o processo de reorganização-revolução dos Tembé de Guamá, na década de 90, seria a materialização da busca desse povo para impor suas práticas e ritos, que se destinam a vincular certos valores e normas de comportamento que pressuponha a ordenação de uma memória que venha a dar sentido na experiência social e individual dos membros da aldeia (ALONSO, 1996). Em outras palavras, esse movimento ainda deixa vestígios de uma união em termos de luta pelo “ser Tembé, ser indígena” na aldeia Pitawã, que busca, por meio de lutas passivas e ativas, como as negociações e outros meios, como os sequestros de tratores e equipamentos da Biopalma, que ocorreu na madrugada do dia 10 de Outubro de 2014, pelos Tembé do Turé Mariquita com apoio de indígenas da Pitawã e outras aldeias indígenas moradoras daquela região, buscando seu protagonismo junto aqueles que não enxergam outra cultura que não seja a sua, procurando reafirmar a sua identidade indígena, colocando a aculturação, como principal fator responsável por isso, como

exemplo a falta de uso da língua indígena. Conforme afirma a cacica, Deuzalina, “sem o uso da língua perdemos nossa identidade”.

A gente não sabe mais falar na língua, o meu pai mesmo só sabia algumas coisas, e mais tarde a gente veio saber que isso prejudicava nós, por que ninguém mais dizia que tinha índios por essas bandas, aí a gente teve que dar o jeito de aprender de novo a falar na língua, para dizer que nós somos índios de verdade, daí o Zequias veio com essa menina fugida do Maranhão e como ela sabia falar na língua do puro ela começou a dar aula de línguas no lugar do Elias que sabe, mas não sabe muito (Fala da Dona Deuzalina Tembé, em entrevista em 2013).

A partir dos relatos não só de Dona Deuzalina Tembé, assim como, de seus filhos como Aoliabe Tembé, liderança de políticas externas da aldeia, é possível perceber que quando o processo de oficialização da aldeia Pitawã começou, foram necessárias ferramentas demarcadoras de identidades indígenas, que seriam estratégias para se colocarem na condição de pertencentes a um determinado grupo, que afirma ter uma determinada identidade. Desta forma, falar uma língua indígena se fez importante e necessário, e isto instigou o professor Elias Tembé, sobrinho da cacica Deuzalina Tembé, que foi aprender com “parentes” de outras aldeias a língua indígena Tembé e a Mundurucu, pois segundo afirmam, a língua Tembé já teria se perdido, desaparecido entre eles, deixando apenas vestígios. Da mesma forma, na tentativa de revitalizar a língua de seus antepassados Ezequias Tembé, filho da cacica Deuzalina, também teria ido visitar uma aldeia indígena no estado do Maranhão, onde a maioria de seus integrantes falam mais o Mundurucu do que Português, lá conheceu Joziane Borúm Mundurucu, por quem se apaixonou e após alguns meses, devido a recusa dos familiares da jovem com o namoro, fugiram para a Pitawã. Os pais desta foram buscá-la, mas a moça fugiu para as matas da Terra Indígena (TI) Tembé, e ali se escondeu por três dias, até seus pais mudarem de ideia e aceitarem o namoro dos dois. Algum tempo depois Joziane Borúm Mundurucu se tornou uma das professoras de Língua Indígena da aldeia Pitawã, que ensina a Língua indígena durante os sábados na escola da aldeia, colaborando, assim, como uma das ferramentas essenciais no reconhecimento da identidade étnica desta população indígena, que auxilia na sua organização política e social, legitimando movimentos que justifiquem suas lutas.

Movimento que busca por meio dessas lutas, como exemplo essas negociações, reivindicações e ações junto ao Ministério Público Federal (MPF) para terem seus direitos garantidos e preservados e assim reafirmar a sua identidade indígena que vem se modificando cotidianamente, mas essa mudança não parece os preocupar, exceto pela extinção de sua cultura, o que segundo eles seria algo ruim, pois desde a falta de uso e por consequente a perda da língua materna se veem a mercê de estereótipos para serem reconhecidos como tal. Assim também o ato de ir em busca de seus direitos junto a constituição federal e a empresa que se alojou as suas proximidades degradando seus recursos e interferindo em seus <sup>8</sup>costumes e cotidianos, que antes eram caracterizados no cuidado de suas roças a celebração de datas comemorativas, para melhorar suas condições de vida e preservar o que ainda resta da cultura que julgam praticamente perdida. Pensamos que o estudo do processo de construção da cultura e identidade dos Tembê de Guamá, pode contribuir à análise dos fenômenos de transformação social referidos à construção e seleção da <sup>9</sup>memória individual e coletiva da aldeia estudada, assim como à análise dos processos de "invenção" cultural, processo descrito por Hobsbawm, onde tradições que muitas vezes nos parecem antigas, são recentes ou até mesmo inventadas, assim percebemos que quando estes recriam ritos, costumes ou linguagens que parecem bem antigos, na verdade são resultados de uma aculturação com outras sociedades, indígenas ou não. Trata-se de situações e processos de ruptura que são momentos favoráveis para ver o que está em jogo nas relações sociais, ao revelar os princípios, geralmente naturalizados, sob os quais se fundamentam estas relações (HOBSBAWN, 1991).

Assim podemos usar o processo pelo qual os Tembê do Guamá passaram para então perceber que mudanças significativas que repercutiram em sua ramificação a Tembê-Tenetehara Pitawã, onde se é evidente esse processo que visa a manutenção da cultura, a busca por práticas e ritos já a muito abandonados para assim não só manter a

---

<sup>8</sup> **Costumes** as regras sociais resultantes de uma prática reiterada de forma generalizada e prolongada, o que resulta numa certa convicção de obrigatoriedade, de acordo com cada *sociedade e cultura* específica.<sup>[1]</sup> Segundo Paulo Nader, "a *lei é Direito* que aspira a efetividade e o Costume a norma efetiva que aspira a validade".<sup>[2]</sup> O costume jurídico caracteriza-se por dois elementos que o geram e justificam: o *corpus* ou *consuetudo*, que consiste na prática social reiterada do comportamento (ponto de vista objetivo, de acordo com a expressão *longi temporis praescriptio*, "longa prescrição"),<sup>[3]</sup> e o *animus*, que consiste na convicção *subjektiva* ou psicológica de obrigatoriedade desses comportamentos enquanto representativos de *valores* essenciais, de acordo com a expressão *opinio juris vel necessitatis* ("opinião, direito ou necessidade").<sup>[4]</sup> <sup>5</sup>

<sup>9</sup> **Memória individual** que é aquela guardada por um indivíduo e se refere as suas próprias vivências e experiências, mas que contém também aspectos da **Memória Coletiva** social onde ele se formou, isto é, onde esse indivíduo foi socializado.

aldeia como uma comunidade indígena, mas para demarcar sua condição como al, apesar do intenso contato com as populações não-indígenas. (ALONSO,1996). Onde o indígena se percebe como tal e busca em sua ancestralidade costumes, tradições e culturas diversas, rica em valores que venham a contribuir com a construção de um saber maior, sem que haja um choque de realidades entre as sociedades indígenas e suas circunvizinhanças, pois há muito se fala de aceitar e respeitar o outro, mas o que vemos na realidade é preconceito disfarçado de boa vontade.

A partir de um enfoque etnográfico, Sales (2001) procede a uma análise da história dos Tembé de Guamá caracterizada por seus aspectos de diáspora e de intenso contato que, segundo a autora, provocara a perda de seus caracteres culturais ou de coesão, como por exemplo a língua. Seria o parentesco como um elemento unificador e que possibilitaria o processo de reelaboração da identidade como "etnicidade que sobreviveu". Segundo esta mesma autora é visível que desde a suas origens a diáspora e os contatos frequentes com outras etnias é o que tem levado esse povo, na atualidade a sofrer grandes mudanças, a chamada aculturação, um contato que sempre existiu e sempre existira entre culturas (SALES, 2001).

Conforme afirma Ranger (1984), a experiência colonial e a atuação de agentes de contato, guiados pela lógica de um código cultural específico, contribuem a criar a realidade social e cultural dos grupos colonizados, e até mesmo antes desse contato com colonizadores eles já estabeleciam relações e câmbios com outras etnias ameríndias. Noções como tribo, por exemplo, e os supostos significados que a estruturam (conceitos que pretendem definir a regulação e a estrutura social e/ou cultural) parecem ter sido invenções coloniais com efeitos pejorativos eficazes quando foram usadas pelos agentes de contato com fins de justificar e legitimar suas ações do presente. Essas noções também foram eficazes ao serem usadas pelos agentes colonizados em suas tentativas de fazer valer as suas verdades. De que o indígena era selvagem, para assim começar no século XVI, um genocídio indígena que ainda hoje não terminou (RANGER, 1984).

Atualmente essas invenções, noções e pressupostos a respeito das comunidades indígenas, mesmo que camufladas, são eficazes em seu uso quando se trata da manipulação de “verdades”, pois como sabemos a história indígena antes de 1500 e até mesmo há algumas décadas atrás praticamente não existia, tudo que havia era a visão do colonizador após a colonização, o índio não podia falar por si só, ele não escrevia a própria história, e mesmo que o faça hoje, ainda é de maneira bem precária, muitas vezes por conta de falta de estrutura ou por conta de represálias, ou seja, os detentores de poder

não querem fazer conhecer a história desse povo por interesses próprios que muitas vezes estão ligados a lucros vindouros da exploração, oriunda da falta de informação destes grupos. Como observamos no contexto histórico escolar e social, que por muito ainda oferece ao indígena uma visão do herói nacional, folclórica ou até mesmo subversiva, por tanto visualizados ainda não pelo valor de povo que tem, mas pela tal “contribuição” que teriam oferecido a sociedade brasileira. (BERGAMASHI 2008)

Podemos assim entender que mesmo estes povos tendo uma existência de vida muitas das vezes “tutelada”, não só por órgãos públicos como empresas privadas, ainda assim tem ideias formadas quanto a essa tutela, onde determinados agentes tem ideias de suas condições sociais e propõem estas como legítimas ou verdadeiras, por exemplo, as ideias de "autenticidade", a manutenção cultural das nossas origens ou das nossas raízes, de modo a efetivar o reconhecimento e crença coletiva da "existência" do povo Tembé da Aldeia Pitawã. Isto não pressupõe que tivéssemos pretendido "confirmar" ou "negar" em nossa pesquisa a existência do “nós-Tembé” da Aldeia Pitawã. Pois, como diria Bourdieu, isso significaria entrar, também nós, a fazermos parte das lutas de classificação (BOURDIEU,1989). Neste sentido, nosso propósito foi observar a "Aldeia Pitawã da etnia Tembé-Tenetehara" como fenômeno de construção social, e que está não é uma criação artificial, pois procura se fundamentar em critérios culturais legítimos que são igualmente construídos. Assim também mostrar que não há uma História imóvel, mas que a história também não é pura mudança, onde está venha ser o estudo das mudanças. (LE GOFF, 1994.) Não pretendemos, conseqüentemente, entrar na disputa pelos critérios que os diversos agentes usam para poder legitimar ou questionar a existência da "unidade Tembé".

Mesmo em meio a esse processo de busca de direitos, onde não havendo respostas significativas quanto ao que envolve a historiografia indígena, geralmente seus traços culturais, religiosos, econômicos e sociais ainda são generalizados e marginalizados, através de seus valores e conhecimento, onde este, está contribuindo cada vez mais não só para a sociedade nacional da qual são parte integrante, como vem procurando evidenciar também que são sujeitos desse processo tanto quanto qualquer um na formação de nossa sociedade. Assim vemos que o processo de luta em que estas etnias são ativas, está visando a determinação da identidade. A Constituição Federal de 1988 é o principal instrumento dessa luta na busca pela defesa e promoção de seus direitos étnicos, procurando também promover projetos que venham a reafirmar a identidade étnica da comunidade como aulas de Língua indígena, artesanato e pinturas

indígenas, contribuindo para a construção da autonomia e autodeterminação dos integrantes da aldeia, que como tantas outras, se lança na busca por preencher as lacunas que a historiografia deixou para com os povos indígenas brasileiros, lacunas estas que acabam por muito a generalizar aspectos culturais, religiosos e sociais destes povos, devemos então perceber que todos com suas particularidades, valores e culturas, estão a contribuir para a tão falada formação da identidade social brasileira, que ainda deixa muito a desejar para com estes povos (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

A dimensão ética da cultura indígena na contemporaneidade, apesar de várias décadas de estudos com tendências sedutoras, ainda caminha de maneira muito lenta quando vem a tratar de tópicos como a autodenominação indígena e a manutenção da cultura, como se está devesse permanecer estática a época da pré-colonização. Não é recorrente não só no meio acadêmico ou na sociedade não indígena como junto as políticas públicas a visão desses grupos étnicos como sujeitos aos mesmos fatores evolucionistas que habitam a contemporaneidade. Essa tendência tem deixado marcas profundas em nossa cultura quanto ao modo como vemos esses povos indígenas, onde na sua maioria essa visão é preconceituosa e pejorativa. Para definir tais marcas, mas procuramos mais adequado o termo etnocentrismo, (STRAUSS, 1976). Deixando a alteridade e a relatividade de lado e reproduzindo visões distintivas e exclusivas da real história desses povos, para continuar reproduzindo o que os cronistas do século XVI, escreveram a respeito dessas etnias que passaram por processos evolucionistas tão marcantes e significativos quanto os nossos.

### **CAPITULO III**

## **DENDEICULTURA: A BIOPALMA E SEUS IMPACTOS NA ALDEIA PITAWÃ**

### **3.1. BIOPALMA: PACTOS E IMPACTOS**

Antes, é importante destacar que este capítulo trata de discussões referentes às questões ambientais e interesses de conglomerados empresariais, enfocando em relações que a comunidade indígena Pitawã, venha a estabelecer com a Biopalma subsidiária da Vale, verificando os pactos e impactos que se estabelecem e que causam a aldeia Pitawã como prejuízos de cunho ambiental, financeiro e psicológico. É preciso analisar os impactos da expansão da dendêicultura nos lugares onde ela se estabelece, pois tão importante quanto ressaltar as potencialidades econômicas, ambientais e sociais do dendê, faz necessário refletir sobre os impactos no modo de vida do lugar onde tal agronegócio se implanta e expande (NAUM, 2013).

Assim, também como, é de suma importância analisar as políticas de subdesenvolvimento implantadas supostamente, partindo do pressuposto de que a dendêicultura na Amazônia paraense gerasse emprego nas regiões onde se estabelece e reorganiza a paisagem. Ao se fazer o trajeto necessário à coleta de dados para a então pesquisa, percebemos que a tanto a trajetória, quanto o destino final, que é o município de Tomé-Açu, são marcados por extensas monoculturas tanto de lavoura branca e pimenta do reino, quanto de dendê. Souza Junior demonstra de maneira precisa tal configuração, destacando que estas se devem as estruturas implantadas por políticas de Estado. E é de imprescindível importância para o presente trabalho caracterizar a visão que temos à menos de cinco metros da aldeia Pitawã, que é a de campos de plantação de dendê a perder de vista. Sendo assim, neste segundo momento, nos comprometemos em fazer uma análise e expor a respeito dos impactos da expansão da dendêicultura, tanto no município de Tomé-Açu, como na aldeia indígena Pitawã e circunvizinhança, propondo a caracterização de problemas tais como, impactos ambientais, ou seja, degradação da fauna e da flora, assim como a poluição de igarapés por conta dos agrotóxicos utilizados na lavoura do dendê e como tal expansão afeta a produção cultural e econômica da aldeia (SOUZA JUNIOR, 2012)

A pesquisa indica que se formaram no estado do Pará, territórios passíveis a implantação da dendêicultura graças às políticas estatais em sociedade com empresas de interesses em comum que estão hoje estrategicamente distribuídas pela microrregião do Nordeste paraense, configuradas como territórios redes. (HAESBAERT, 2004). A

chegada da dendêicultura na Amazônia paraense é um evento que marca significativamente a configuração das regiões onde ela se estabelece, onde o que outrora era constituído de paisagens de grandes propriedades, onde se desenvolvia a pecuária e produção de lavoura branca e mandioca, predominam agora uma extensa configuração territorial marcadas por monoculturas incomensuráveis de paisagens de palmas de dendê (NAHUM, 2013).

O município de Tomé-Açu é tido como uma microrregião produtora de dendê. Inicialmente a dendêicultura se instalou em municípios como Moju, Acará e Tailândia, principalmente por meio do grupo Agro Palma, que atua na agroindústria desde 1982, ano em que se constitui a primeira empresa de dendê na região com o objetivo de desenvolver um projeto que visava o cultivo e extração da palma e do seu óleo. O PNPB, Programa Nacional de Produção e uso de Biodiesel, e o Programa de Produção sustentável de Óleo de Palma, são lançados nos anos de 2004 e 2010, estes acabaram por incentivar a promoção da dendêicultura por grupos nacionais e internacionais em municípios com grandes extensões de terra e condições climáticas favoráveis ao plantio do dendê e tendo sua população em número elevado na zona rural e IDB com um número considerável de famílias auxiliadas por benefícios e programas Federais, como o bolça família, como é o caso de Tomé-Açu, que tem uma área de aproximadamente 5.145,34 km<sup>2</sup>, com uma população de 31,563 habitantes da zona urbana e 24, 955 na zona rural com um IDH de 0, 680, onde possivelmente 8,046% são auxiliados por um programa do Governo Federal (IBGE, 2010). O grupo Agro palma praticamente monopolizava o agronegócio do dendê em Tomé-Açu, a partir do lançamento do programa em 2004, outros grupos passaram a exercer o cultivo de dendê, como a Biopalma da Vale, que antes era destinado a produtos de gêneros alimentícios passa a ser destinado a produção do agro combustível (SOUZA JUNIOR, 2012).

Ao examinar alguns aspectos da dinâmica da dendêicultura na aldeia Pitawã, nas proximidades da Vila de Quatro Bocas, no município de Tomé-Açu, podemos perceber que os interesses de tal produção agrícola acabam por ameaçar o modo de vida dessas sociedades, tanto na aldeia como a circunvizinhança, é visível que até seus modos de produção são afetados. A agricultura familiar que era praticada outrora é deixada em segundo plano, para que os integrantes da aldeia se dediquem a seu trabalho para a multinacional, Biopalma, onde se observa que muitos vêem tal relação como impactante de forma negativa e outros a veem como associável e até benfeitora a aldeia. E há também casos em que ela é vista por um mesmo membro das duas formas, onde uma

hora defende a empresa alegando que ela presta ajuda financeira em muitos projetos da aldeia, como a festa do índio, que gera empregos para eles. Outrora a acusam de descumpridora de tratados, como o que diz que a empresa deveria plantar a cem metros de distância da aldeia, e de ser a responsável pela poluição do igarapé do Turé que fica as proximidades da aldeia por agrotóxicos utilizados na lavoura do dendê que escoam para dentro deste, por conta das chuvas. Assim como a falta de palavra dos empresariados quando se trata de algumas promessas de colaboração, como o da caixa da água da aldeia, por exemplo, onde sua construção e instalação seria por conta da empresa já que por culpa desta, as águas do igarapé se tornaram inutilizáveis.

Mas a ajuda prometida não veio, a aldeia teve que contar com a colaboração de seus membros e autoridades da comarca do município para instalar a caixa da água, afim de evitar doenças de pele e intestinais que a água poluída vinha causando. Por outro lado, todos os integrantes da aldeia são empregados na empresa, e a maioria ocupa o cargo de extrator de dendê. Dizem, que quando não está na época de colheita eles recebem seus salários normalmente, sendo este talvez um fator relevante para se pensar o porquê da luta da aldeia por seus direitos ser tão pacífica até então, pois a remuneração por um trabalho que não está sendo feito, seria como uma espécie de melado, um doce para calar a boca, enquanto suas terras são ocupadas e exploradas de maneira indevida. E seus recursos naturais sendo retirados para beneficiar outros que só devolvem migalhas como compensação.

Isso nos faz remeter ao princípio da colonização, onde o colonizador vinha, buscava tudo de valor que os indígenas tinham em suas terras e podiam oferecer e deixavam para trás apenas a destruição. Destruição essa que ainda hoje não se caracteriza só em perdas matérias como a terra e seus recursos, mas também a perda de seus caracteres culturais e até mesmo sua identificação como índio nativo brasileiro. Contudo, muitos são os casos onde o indígena não quer ser reconhecido como tal, em seu julgamento, para ele ser considerado cidadão brasileiro é necessário ser idêntico no que diz respeito aos aspectos da vida e comportamento do não índio. É claro que viver de tal forma não o faz deixar a condição de indígena, tudo isso é uma questão de auto identidade, ninguém poderá dizer ao outro quem ele é, exceto ele mesmo, e muitas das vezes a identidade moderna nos remete a uma crise de identidade constante, daí dizemos que a identidade do nosso século é atrelada a inúmeros fatores culturais, sociais e econômicos, visando interesses próprios, sempre de acordo com o sujeito que se auto define (BURKE, 1996).

A Empresa Biopalma, tai no nosso redor, devorando a nossa mata, destruiu a maioria da nossa terra pelo redor da nossa terra pelo redor das nossas casas, algumas caças que agente matava pra comer já não tem mais oh! E a poluição do Igarapé que a gente tinha água boa pra beber, agora já é poluída se tomar banho dá logo coceira, ferida na perna. Eles jogam aquele veneno forte no capim ai quando chove vai tudo pra dentro do Igarapé. (Ezequias Tembê, Entrevista de 2013)  
Eles jogam veneno do dendê tudo pelo nosso redor de modo pra gente não chegar perto, eles queriam cercar a gente ai a agua tava meio avacalhada aqui no poço que tinha dia que dava agua tinha dia que não dava, ai os meninos iam tomar banho pra lá pro Igarapé e voltavam só coceira, daí nós mandamos um artesiano aqui. (Deuzalina Tembê, entrevista 2013).

A dendeicultura na região de Tomé-Açu encontra a aldeia Pitawã, está por sua vez usa a terra como principal meio de produção. Quando se trata da questão indígena e essas políticas desenvolvimentistas nas terras indígenas do Brasil, percebemos que elas remontam desde a década de 70, juntamente com a constituição do movimento pan-indigenista. Sua incursão nos discursos políticos da sociedade nacional, enquanto organização estruturada em uma identidade supra étnica, vão surgindo principalmente em oposição a política integracionista oficial mantida pelo Estado brasileiro (MATOS, 1997).

Ao analisarmos a visão de Ribeiro, o padrão dessa política indigenista oficial, juntamente com uma visão da transitoriedade de uma identidade étnica (RIBEIRO, 1976). Ganhou mais uma face impositiva durante a ditadura militar, a estratégia colocada na assimilação desses povos a sociedade nacional impulsionou tais práticas desenvolvimentistas em terras indígenas desencadeou conflitos inter étnicos, expropriação de populações indígenas e vinculação de seus territórios a projetos econômicos, resultando em grandes prejuízos a esses povos (DAVIS, 1978).

Mas, a partir de 1988 ocorreu um período marcante para os povos indígenas brasileiros, pois sua capacidade processual civil é reconhecida e ensejada à tais comunidades indígenas, formando organizações indígenas, através de associações, federações e conselhos (HOFFMANN, 2008).

Subsequentemente estes povos buscavam um novo construto jurídico, ideológico e político, voltado para a sua autodeterminação e superação de conceitos de tutela Estadual. Já passando assim a responder por si mesmos, quando se vem tratar de questões como a demarcação de TI, saúde, educação, entre outros direitos que a muito são negados ou usurpados por potencialidades econômicas que visando um lucro maior

investem em mão-de- obra nativa com o intuito de “calar a boca” destes, como ocorre com a Biopalma e a Pitawã. (NAUM, 2013).

A empresa conhece os direitos jurídicos que apoiam os nativos em suas terras, mas se aproveitam da falta da formação adequada dos membros da aldeia, no que diz respeito a esses direitos para fazerem mal-uso da boa-fé que estes têm para com a empresa, e forjam uma boa imagem não só de si dentro da aldeia, mas também externamente. Pode-se destacar como exemplo disso, uma cartilha produzida pela empresa com fotos da aldeia durante a festa do índio, onde a empresa passa de si a imagem de benfeitora e colaboradora da aldeia Pitawã. Sendo esta, ao nosso ver, uma forma de exploração com via de mão dupla, onde o indígena além de ter suas terras invadidas, seus recursos naturais desgastados ou até destruídos, tem a imagem usada para ajudar da expansão econômica da empresa, alegando que seus projetos são viáveis estando próximo de qualquer sociedade, passando a impressão de amigável e inofensiva, em qualquer lugar onde ela venha a se estabelecer. Queira ver a seguir imagem da Cartilha, que foi produzida durante a festa do índio de 2012.

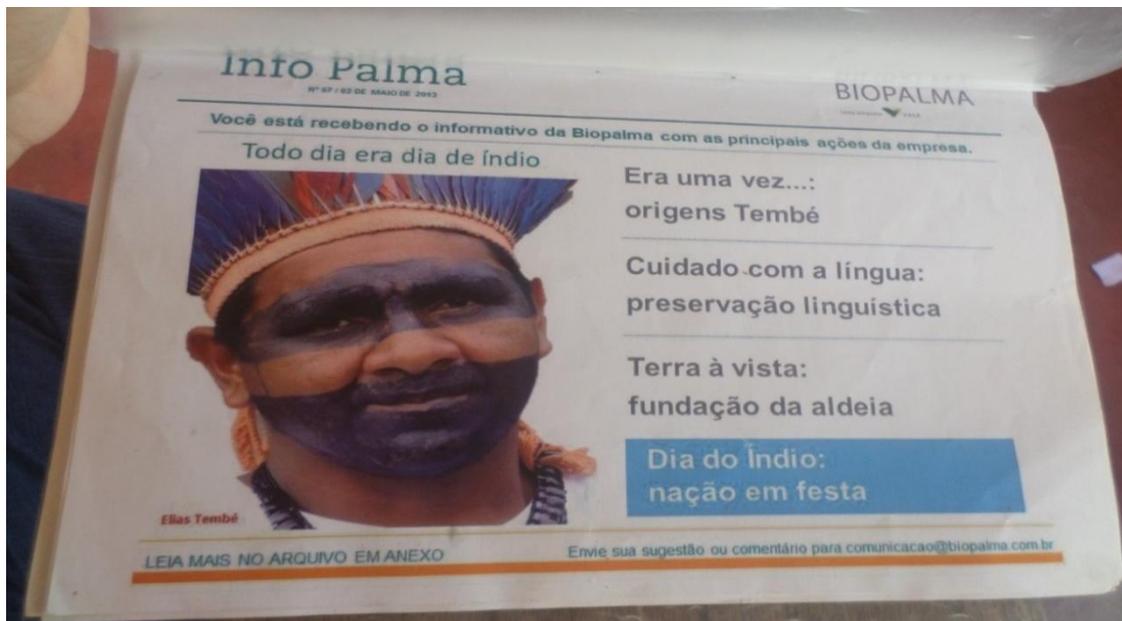


Imagem 14: Pagina da Cartilha da Empresa Biopalma, usada para se promover. Fonte: Acervo de Pesquisa Pinto, 2013.

Mas as pesquisas também revelam que mesmo a aldeia e a circunvizinhança se colocando a mercê da empresa e esperando compensações pelos prejuízos causados, por

algum tempo, as lutas deixaram de ser pacíficas e se tornaram mais ativas no ano seguinte. Isso se torna evidente quando, em outubro de 2014, os moradores da TI do Turé-Mariquita do Alto Rio Guamá (RIARG), que incluem não só os indígenas da Pitawã, mas também da Tekenay e Aldeia Nova, onde estes, armados apreenderam durante a madrugada oito carros e tratores da Biopalma. Esta ação representou uma forma de protesto contra os impactos causados pelas atividades da empresa que incomodavam a comunidade e a circunvizinhança com a contaminação do igarapé que corta praticamente todas as aldeias, causando a morte de peixes como também a morte e desaparecimento dos animais. Além, do aparecimento de doenças de pele e intestinais causadas pelo uso ou ingestão da água do igarapé. Sem falar da proibição, por parte da empresa Biopalma, dos indígenas praticarem a caça dentro do dendezal.

Se a empresa que se diz, bem feitora e colaboradora da comunidade indígena local, não contribui para a melhoria da condição de vida destes e ainda por cima proporciona a dizimação e transformação de costumes culturais quando proíbe ou condiciona a mudança de seus hábitos e tradições, acabam por transformar radicalmente a produção cultural. Pois, como os Tembé da aldeia Pitawã dizem, até tomar banho de mergulho no igarapé faz parte de seus demarcadores culturais, se o indígena não puder caçar, não puder pular no igarapé ou não poder falar na própria língua, de que ferramentas ele vai se valer para reafirmar sua identidade indígena. Mesmo a identidade indo além de fatores como este, é de senso comum que o que ainda perdura na atualidade são identidades reafirmadas por estereótipos. Não que estejamos defendendo os estereótipos como importante ou relevante ao se falar de identidade, mas que para ser alguém e defender quem se é. É preciso lutar, e lutar com todas as armas que se tem ao alcance, mesmo que está seja um estereótipo.

Em consequência desse descontentamento com a Empresa, sucederam-se as apreensões de alguns automóveis da mesma, pelos indígenas da TI do Turé Marequita em aliança com os Ribeirinhos e os Remanentes de Quilombolas, devido a esse ocorrido, o Ministério Público Federal (MPF) enviou um manifesto a Justiça Federal, solicitando que a Empresa Biopalma da Amazônia, que como já mencionamos é uma agroindústria de óleo de Palma subsidiária da Vale, participasse de uma audiência juntamente com os índios Tembé Tenetehara do Turé-Mariquita de Tomé-Açu do Nordeste Paraense. Na ocasião, os indígenas requeriam na causa compensações e ações de mitigação pelos impactos danosos causados pela referida empresa. Na audiência foram levantadas inúmeras acusações contra a empresa, entre elas a falta de respeito da

distância do igarapé e as plantações eo desvio da água do mesmo para irrigar as plantações em excesso, ocasionando a seca precoce do igarapé e suas nascentes. Após esta audiência e as acusações e reparações reivindicadas pelos indígenas, a empresa se defendeu e até contratou peritos para analisar a água do igarapé. Na tentativa de tentar negar as acusações indígenas, uma pessoa de nome Melquiades Santos, que é muito citado por dona Deuzalina, ele é o responsável pela Biopalma em Tomé-Açu, houve uma ocasião em que ele até bebeu água do iagarapé pra confirmar que não estava contaminada. Mas o Ministério Público Federal determinou, no início do ano de 2015, por ordem judicial, uma perícia oficial feita pelo instituto Evandro Chagas, cujo laudo pericial comprovou a contaminação da água do igarapé do Turé por agrotóxicos.

Portanto, os Tembé ao reterem, esses veículos da Biopalma, não só reivindicaram seus direitos, melhores condições de vida e compensações pelos efeitos nocivos do plantio da palma, mas se posicionaram como sujeitos ativos de uma sociedade, reivindicando indenizações. Já que em um primeiro momento sua luta parecia passiva e diplomática, principalmente, quando os habitantes da aldeia Pitawã procuraram a empresa para reivindicar saneamento, já que a empresa era a responsável pela inutilização das águas do igarapé. Devido a recusa da Empresa, em ajudar as aldeias da TI e os ribeirinhos e quilombolas que dependem das águas do Igarapé para sobreviver, que alega que não ter compromisso algum com os mesmos já que não exercia nenhuma atividade dentro das aldeias, a não ser os projetos de apoio, e isso, resultou no que aconteceu no dia 10 de Novembro de 2014, cerca de 50 indígenas da etnia Tembé - Tenetehara do Turé-Mariquita, em protesto, contra a Empresa atacaram a sede da mesma, retendo os veículos e maquinários da referida empresa. Conforme afirmam as lideranças indígenas os protestos resultaram de acordos que não foram cumpridos pela Biopalma com os indígenas.

Os veículos, só foram devolvidos após a empresa registrar boletim de ocorrência pedindo reintegração de posse, através do MPF, que culminou na audiência já mencionada, quando os indígenas declaram que só devolveriam o maquinário e veículos após todos os acordos, estabelecidos em novembro de 2013, fossem cumpridos, e que a empresa ainda teria que providenciar soluções que diminuíssem os impactos causados aos Tembé, além de se responsabilizar pela construção de menos estradas próprias para diminuir o tráfego de pessoas e carros nas Terras Indígenas.

Contudo, a Empresa Biopalma da Amazônia se defendeu, alegando que atua rigorosamente de acordo com a legislação trabalhista e ambiental, e que não possui

atividades no interior do território indígena, alegando ainda que já desenvolveu projetos sustentáveis que viriam a apoiar a comunidade indígena. Porém, o que observou durante as atividades de pesquisa de campo foi apenas a produção da cartilha já mencionada anteriormente, que mais usa a aldeia para se propagandear. Da mesma forma, a referida empresa defende que trabalha em parceria com FUNAI, e que juntas promovem projetos de produção de alimentos, geração de emprego e renda, saúde e produção artesã para os indígenas.

No final do ano de 2014, os indígenas entraram na justiça, através do o MPF, com um pedido de proteção da área dos Tembé. Na ocasião as lideranças indígenas da TI, do Alto Rio Guamá, reuniram-se na cidade de Paragominas, Pará, visando privar invasores de suas terras, que a usurpam e extraem suas riquezas, deixando para trás um cenário de descaso, abandono e impactos negativos.

Nesse jogo, apesar da aldeia Pitawã, assim como as aldeias vizinhas, tentarem sanar seus prejuízos se virando como podem para conquistar um direito ou uma compensação aqui ou ali, pois como observamos durante a pesquisa a grande maioria dos integrantes vê o salário que ganha da Empresa como uma pequena colaboração, mas que não é o suficiente para suprir as necessidades que a Biopalma ocasionou não só a eles como outras populações da vizinhança a contaminação ambiental, já á muito relatada pelas populações, se tornou motivo de conflito direto entre índios Tembé da Terra Indígena Turé-Mariquita, aldeias vizinhas, Quilombolas e Ribeirinhos e a Vale, por meio de sua subsidiária Biopalma da Amazônia, que a grande produtora de óleo de palma em Tomé-Açu, do nordeste do Pará.

Em outubro de 2014, os índios, inconformados com os impactos ambientais que vêm sofrendo, apreenderam oito carros e tratores da empresa, atrapalhando a produção. Houve pedido de reintegração de posse junto a Justiça Federal e o Ministério Público Federal (MPF) interveio, pedindo uma audiência entre as duas partes para a solução do conflito Processo (nº 29245-40.2014.4.01.3900). A investigação do MPF sobre o conflito específico da Biopalma com os Tembé acompanha, desde 2012, a luta da comunidade para obter ações de compensação e mitigação do impacto ambiental causado pela empresa em reuniões feitas tanto com a empresa quanto com a comunidade, o MPF registrou várias denúncias de contaminação, com a morte de animais e peixes e a proliferação de doenças. Em comunicado à sociedade, o MPF relata:

“Adultos e crianças sentem muita dor de cabeça, febre, diarreia vômito. Estão dispostos a negociar e a ouvir as propostas da empresa. Os alimentos estão ficando contaminados. Antes caçavam nas áreas

que são hoje da empresa e hoje são proibidos. A comunidade foi procurar a empresa para reivindicar saneamento e a empresa se recusou, disse que não tinha nada a ver com isso. ‘Precisamos trabalhar juntos, precisamos de melhoria de vida, peixes e caças mortas depois da aplicação do veneno, antes nós não víamos isso’, diz um dos relatos. Em uma carta enviada esse ano pela comunidade à Biopalma, a empresa também é acusada de não respeitar a distância do igarapé que corta a terra indígena e de desviar água em excesso para suas plantações. ‘O imenso plantio de dendê está fazendo com que as nascentes e os igarapés sequem num tempo muito rápido’, dizem os índios. ‘Os igarapés estão em processo de desaparecimento, secando. A cultura do índio é também pular na água, não apenas no chuveiro, como vamos fazer?’ perguntam” (MPF, em relato em audiência de 2014).

Em novembro de 2014, o MPF foi à Justiça Federal pedir perícia científica também na região de Tomé-Açu, para verificar as denúncias dos índios Tembê. A perícia, de acordo com o pedido do procurador da República Felício Pontes Jr, que era o encarregado de investigar e diagnosticar os impactos da cultura do dendê no solo, flora, fauna, recursos hídricos e ao ar na região. A verificação, pelo pedido do MPF, incluiu exames clínicos nos moradores da TI Turé-Mariquita. Apesar de não ser conclusivo quanto à relação entre a contaminação e as empresas produtoras de dendê, o relatório do Evandro Chagas confirma os relatos das populações locais, e exige atenção e monitoramento sistemático das autoridades, sobretudo as envolvidas no planejamento e licenciamento ambiental da atividade, mas o laudo não foi suficiente para parar ou sanar os impactos da Empresa, e está para se defender fez seu próprio exame que deu negativo e seu responsável ainda tomou da água do igarapé para comprovar a máxima (Processo nº 0033930-90.2014.4.01.3900).12.

Estes ainda são vítimas dos impactos causados pela monocultura do dendê da empresa Biopalma, e que mesmo a comunidade levantando contra a empresa acusações gravíssimas, indo da privação de alimentos, água, a perda de vidas humanas e quem sabe até extinção de uma etnia, os direitos e a qualidade de vida de quem vive na aldeia Pitawã e nas aldeias e comunidades vizinhas não estão sendo respeitados.

Sendo isso inadmissível e inaceitável, ver que ainda perdura a força daquele que exerce maior poder econômico, ver que um conglomerado empresarial como a Biopalma não tenha suas atividades fiscalizadas nas comunidades onde ela se instala, contando com a cumplicidade de autoridades vigentes, e se há uma fiscalização estas se fazem tão cegas quanto a estátua da Justiça, pois não detectam os crimes sócias e

ambientais causados as aldeias que estão tão visíveis quanto a luz do sol, não providenciando soluções aos problemas que a empresa causou e continua a causar.

Eu não acredito que uma empresa que pega toda essa dinheirama nas nossas costas e não tão dispostos a ajudar ninguém, vem com esses projetozinhos ai que eles nem terminam e deixam a gente aqui com as mãos abanando” (Aoliabe Tembê, em entrevistas de 2013).

Mesmo que sejamos a favor de uma solução amigável para esse conflito, que envolva a empresa e os indígenas Tembê-Tenetehara, que preserve as vidas humanas e das espécies que vivem no território, assim bem como a integridade da Terra Indígena, dos Costumes e Cultura desse grupo. Neste sentido, também nos colocamos como adeptos e militantes da causa desse povo, que luta e resiste como pode para que possam manter como cidadãos brasileiros livres e com direitos que lhes sejam garantidos em pratica. Sendo que até as leis que garantem seus direitos estão previstas para serem alteradas como a PEC215, que teria o objetivo de tomar a demarcação de terras indígenas e quilombolas, um ato exclusivo do congresso nacional, onde a maioria dos deputados são grandes proprietários e pertencentes as bancadas ditas ruralistas, mineradoras e madeireiras , onde o critério científico que determinava de quem eram as terras será substituído pela decisão de deputados que com certeza estariam de acordo com seus interesses e ao daqueles que representam.

A seguir uma carta escrita por Paratê Tembê, esposo de Lídia Tembê e Liderança das reivindicações junto a Empresa, para melhorias da TI Turé-Mariquita por meio de ações de reembolso, contribuindo financeiramente para trazer benefícios para a mesma, que quando a escreve o faz pelos Tembê, os Quilombolas e os Ribeirinhos de Tomé-Açu e Acará, que repudia a Empresa e suas ações, e nos mostra que apesar de o conflito seguir desde 2012, pouca coisa mudou a favor destes, e que o comportamento da empresa só piorou para com os mesmo com passar dos anos.

“Nós Tembê, Quilombolas e Ribeirinhos de Tomé-Açu e Acará\PA, tentamos por diversas vezes entrar em acordo como grande projeto criminoso que se chama Biopalma, que se instalou a quatro anos entorno da nossa área, desmatando as cabeceiras dos nossos rios e igarapés para o cultivo do Dendê, onde na última terça-feira, 08\12\2015, foi encontrado um igarapé secando com muitos peixes morrendo, tudo isso está contribuindo para a perda de tradição cultural e ambiental para a atual e futura geração, as autoridades, Federal, Estadual e Municipal, vejam com mais cuidado e com mais atenção a vida humana que o mais importante, aonde está os direitos humanos? A onde estão os direitos da vida a

flora, fauna e os recursos hídricos? Respeito com as pessoas mais humildes.

Biopalma junto com policiais e funcionários, estão ataques em áreas ribeirinhas e quilombolas, fazendo humilhação, usando torturas, carregando seus materiais de trabalhos, queimando casas, entre outros, revoltados comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas tomaram uma decisão de ir para a luta com essa maldita empresa que trouxe consigo venenos, produtos químicos como agrotóxicos e muitos outros prejuízos as comunidades tradicionais, ameaçando até de morte índios, quilombolas e ribeirinhos.

Queremos dizer que não vamos recuar, quando predem dez dos nossos tem mais 200 pra lutar.

Em torno do nosso território tem grandes plantações de Dendê, onde está o dinheiro para fazer minimizar os impactos que esse maldito projeto está causando para as comunidades que estão a mercê do abandono como na saúde, educação, estrada, transporte e saneamento para as áreas onde os igarapés estão poluídos por agrotóxicos? Se não pagar a Biopalma vai ter que ir embora de perto do nosso povo, para não ficar atentando a nossa vida, como aconteceu na última quarta-feira, que prenderam 12 quilombolas, só vamos parar quando deixarem nosso povo e nossa terra em paz. Vão plantar dendê lá para o exterior que é de onde vem recursos pra financiar esses grandes empreendimentos.

Cartas do povo Tembê, quilombolas e ribeirinhos

Denunciamos pra ONU, aqui no Brasil, os nossos direitos estão sendo violados, estamos morrendo, isso é em todo o território nacional brasileiro, prova disso é a PEC215, que transfere do executivo para o congresso a competência da demarcação de terras indígena, o que já é um direito conquistado.

Terra indígena Turé-Mariquita, quilombolas e ribeirinhos”

(Carta enviada para combate Racismo Ambiental por Israel Carmi Trajber, via Paratê Tembê Paratê).

Percebemos, assim, que a comunidade indígena presente no Município de Tomé-Açu, juntamente com aqueles que os circundam vem sofrendo não só prejuízos e impactos como repressões por parte da Empresa. Se a expansão do dendê gera emprego e renda para muitas famílias, também há casos de superexploração do trabalho, como já denunciado pela Repórter Brasil ao Ministério do Trabalho e Emprego, e de degradação ambiental, pelo intenso e irregular uso de agrotóxicos. Além de afetar grandemente a economia familiar, causando a carestia de produtos internos, por conta da pouca produção. Assim devemos ter em mente que os problemas socioambientais causados pela expansão da dendeicultura desde a implantação do PNPB, há mais de dez anos, ainda tem sido tema de inúmeros problemas que como podemos observar são reportados nos meios de comunicação e apesar disso esse tipo de projeto ainda avança. Pois o capitalismo é ainda o grande veículo das transformações socioculturais, deixando para trás graves consequências que se espalham nos campos social, cultural, político e

psicológico. Onde o indígena morador de uma terra ancestral, passa a ver sua mãe Terra, apenas como a terra.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante muito tempo no Brasil, se falar em povos indígenas era sinônimo de algo homogêneo que é uma consequência de preconceitos construídos ao longo da história que os povos indígenas brasileiros são tidos como um único povo, e que seu desaparecimento ao longo do tempo por meio da aculturação era algo inevitável. Foram pensamentos assim que não só retrocediam com o direito desses povos a diversidade, como também os excluía do papel de sujeitos constituintes da formação da sociedade nacional (ALMEIDA, 2010)

Como coloca Emanuela Carneiro da Cunha, culpa de tais pensamentos é derivado da falta de respeito para com os direitos dessas etnias que deveriam ser garantidos, principalmente o direito a diversidade, e mesmo na atualidade a questão indígena apesar de ser tema de inúmeros trabalhos, está ainda cheia de lacunas a serem preenchidas. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Mesmo que haja um reconhecimento pelas políticas públicas e pelos próprios indígenas, essa luta ainda continua em uma perspectiva árdua, sem precedentes de um fim, pois enquanto não houver uma articulação desses atores sociais, que vivem cotidianamente sujeitos a preconceitos principalmente quanto a caracterização da sua identidade, haverá luta.

Pois o que se percebe ainda é a valorização de uma história eurocêntrica, que ainda deixa muito a quem milhares de anos de História indígena brasileira, que ainda são generalizadas no patamar da História do contato. Uma história que ainda toma os indígenas como passivos, que não lutaram e não lutam pelo reconhecimento de seus direitos e de uma identidade de sujeito constituinte da própria história, capaz de mostrar quem se é e o que se quer.

Assim partimos do pressuposto de que esse trabalho veio estabelecer novos campos conceituais condizentes com a temática, que valorizem a nossa diversidade sociocultural vindo a contribuir para um conhecimento renovável da sociodiversidade dos povos indígenas brasileiros contemporâneos, afim de tornar o conhecimento mais amplo, diversificado e complexo, respeitando a realidade da nossa sociedade, evidenciando a História, as lutas e a Cultura do povo da aldeia Pitawã da etnia Tembé Tenetehara e através do estudo da sua gênese observar os motivos que os levaram a deixar sua aldeia sede, e os pactos estabelecidos com a Empresa Biopalma da Amazônia e que impactos ela os ocasionou.

Portanto, pode se observar que essas questões, foram e são bem relevantes dentro e fora da Aldeia, não se pode concluir tal trabalho, pois ainda haverá sempre questões em aberto, como as mudanças que ocorreram tanto pela troca de aldeia, quanto pelos pactos e impactos, tendo grande relevância sociocultural, pois todo contato gera transformações, como no caso da Aldeia Pitawã e o estabelecimento da Empresa Biopalma ao seu redor, um contato com resultados nocivos a Aldeia, que contudo mesmo ainda mantém sua identidade étnica.

Atualmente vários membros da aldeia fazem parte do corpo de empregados do conglomerado empresarial, mas, a nosso ver, essa seria mais uma estratégia de sobrevivência, pois é importante destacar que apesar disso a resistência a Empresa prevalece e é marcada muitas vezes por sérios conflitos.

Dados da pesquisa verificaram que a fragmentação da primeira aldeia, a do Turé-Mariquita, deu origem as outras, incluindo a Pitawã, oriunda de conflitos familiares e disputas de poder, ocorridos após a morte do “cacique velho”, pai da Dona Deuzalina, resultando na fragmentação da aldeia e o surgimento das demais, incluindo a aldeia sede Tekenay, destacando que as relações de poder estão presentes em qualquer sociedade. Portanto, o fator de dispersão e criação de novas aldeias, evidenciará uma dinâmica de autoafirmação de uma cultura, de uma etnia e de uma história marcada pela disputa de quem se é mais indígena que quem, e pela necessidade de acesso de seus direitos, pela demarcação de uma identidade indígena e pelo direito a diferença.

Evidenciando que a retomada das práticas culturais é vista como uma estratégia de revalorização dessa identidade, que associados as suas lutas por direitos são um instrumento fomentador de uma identidade, de grande valia e bastante favorável a suas causas. Pois no conflito que estabelecem com a Biopalma sabem que ter uma TI homologada não vai significar a garantia de todos os seus direitos. Já que a maneira que se deu a implantação de dendê as suas proximidades, demonstrou que tudo foi em favor da iniciativa privada, onde pouco se discutiu, principalmente em favor dos afetados, muito se prometeu e pouco foi cumprido, acarretando em uma imposição da monocultura, onde antes predominavam as agriculturas familiares causando um desequilíbrio econômico gritante.

Ressaltando, assim, que a identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função de uma auto definição e da identificação da sociedade que o envolve. E se falando em identidade, podemos perceber que estas se modificam de

acordo com a dinâmica cultural e o processo de globalização que é em suma um fator primordial para que as culturas passem por um processo de mudança significativo.

Onde um conglomerado empresário detentor de grande poder econômico passa a tentar esmagar os de menor poder aquisitivo por onde quer que passe, e assim acabam por esmagar culturas, tradições e suas histórias, impondo a sua história de poder econômico absoluto.

Mas por outro lado, dados da pesquisa assinalaram que apesar da população indígena da Pitawã dos Tembê, etnia Tenetehara, no município de Tomé-Açu, Pará, como as demais etnias da região, está submetida a um processo que o força constantemente a transformar radicalmente seu perfil cultural e social, para poder sobreviver como comunidade indígena, adota táticas adaptativas capazes de correlacionar suas vivências e sua identidade, e que mesmo adotando costumes e culturas não indígenas, resiste, luta pela manutenção e valorização da sua cultura, se utilizando de várias estratégias sociais para tanto. Assinalando que o indígena não deixará de ser indígena por se adaptar ao perfil social das comunidades ao seu arredor, podendo ter sim uma dupla nacionalidade, desde que esta esteja de acordo com seus interesses.

## **FONTES UTILIZADAS NA PESQUISA**

### **1. FONTES ORAIS:**

Procuramos fazer relação entre as bibliografias analisadas a respeito de temáticas que envolvem a história, cultura, educação, religiosidade e lutas dessas sociedades. Mas é a partir de fontes orais, mediante entrevista, relatos e conversas informais, que se conhece a história do povo Tembé, que ao falar por si mesmo, nos proporcionam conhecimentos mais complexo, explanando as especificidades da Aldeia Pitawã, no município de Tomé-Açu, onde as entrevistas concedidas são peças fundamentais para se construir um pouco da sua história de constituição, de suas lutas, resistências e modos de vida. Relaciona-se a seguir nomes das pessoas entrevistadas durante a pesquisa:

Cacique Deuzalina Tembé, 57 anos, cacique ou cacica na Aldeia Pitawã.

Aoliabe Tembé, uma das lideranças dos Tembé da Pitawã.

Jolima Martins, 27 anos. Esposa de Aoliabe Tembé e moradora da aldeia.

Lídia Tembé, antiga professora da aldeia Pitawã e atual professora na aldeia sede.

Josiane Mundurucu, professora de línguas e esposa de Ezequias Tembé.

Elias Tembé, professor de artesanato indígena e sobrinho da Cacique

Paratê Tembé (via WhatsApp), esposo de Lídia Tembé e Liderança da Turé-Mariquita.

Ezequias Tembé, filho de Deuzalina Tembé e morador da aldeia.

Raimundo Tembé, sobrinho da Cacica, morador da aldeia.

### **FONTES IMAGÉTICAS:**

Imagens do acervo de pesquisa da Professora Benedita Celeste de Moraes Pinto;

Imagens fotográficas feitas no decorrer das atividades de pesquisa na aldeia Indígena Pitawã;

Mapas e gravuras da Aldeia Indígena Pitawã, que foram capturadas no google maps e eart.

Croquis feitos pela pesquisa com auxílio dos habitantes da aldeia Pitawã;

### 3. FONTES ESCRITAS:

Registros históricos dos indígenas da TI do Turé Mariquita localizados no Acervo da FUNAI;

Documentos Referentes a Denúncias juntamente ao MPF;

Registros de fundação da aldeia;

Cartilha de propaganda da Empresa Biopalma;

### REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na história do Brasil- Rio de Janeiro: Editora- FGV, 2010.

ALONSO, Sara. “Os Tembé do Guamá: Processo de construção da cultura e identidade Tembé”. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1996

BALÉE, William. Footprints of the Forest, Ka'apor Ethnobotany the historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People, New York: Colombia U.P, 1994.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos Indígenas na Amazônia*. Belém-Pará, Estudos Amazônicos, 2008.

BENBASSA, Esther (dir.) “ Ethnocide” e “Génicide” Verbetes In Dictionnaire des racismes, de l'exclusion ET des discriminations. Rodese (Espagne), Larousse à présent, 2010.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Povos indígenas: conhecer para respeitar. In: Povos indígenas e Educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão 1989.

BURKE, Peter (org.): A Escrita da História. São Paulo: Editora UNESP, 1992. 360pp.

BURKE, Peter. A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

COELHO, J. R. L. Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, 2014.

*controle entre 1840-1855*. Dissertação de mestrado, NAEA. Belém, 2002.

- CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania/ Manuela Carneiro da Cunha. -1ª ed.- São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DAVIS, Shelton H. Vítimas do milagres: o desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editores, 1978.
- DODT, Gustavo. *Descrição dos rios Parnayba e Gurupi (1873)*. São Paulo : Companhia Ed. Nacional, 1939. 223 p. (Brasiliana, 88).
- DURKHEIM, Emile. Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo, Paulinas, 1989.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. 39. ed. São Paulo: Paz e Terra, **2009**.
- GALVÃO, Eduardo; WAGLEY, Charles. *Os índios Tenetehara : uma cultura em transição*. Rio de Janeiro : MEC, 1961. 237 p. (Vida Brasileira), 1998).
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOMES, Mércio Pereira. O Índio na História: A Saga do Povo Tenetehara em Busca da Liberdade entre 1977 e 2001. Editoras Vozes: Petrópolis, RJ, 2002.
- GOMES, Mércio Pereira. Bom Selvagem, Mal Selvagem. São Paulo: Ed. Contexto, 2012.
- HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios”, 2004.
- HALL, Stuart: A identidade cultural na pós-modernidade, DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 11ª edição em 2006.
- HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780 - Programa, mito e realidade* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.
- HOFMANN, Ângela Ariadne. O Mundo Além da “Terra à Vista”: O lado de cá do oceano Atlântico é outra História. In: Povos Indígenas e Educação. Porto Alegre. Mediação, 2008, pp. 73 a 83.
- LARRAIA, Roque de Barros. .... São Paulo: E.P.U., 1994. ...isa.pdf. Acesso em: 08 set. 2014.
- LE GOFF. Documento/Monumento. IN: História e Memória. Campinas/ São Paulo: UNICAMP, 1994.
- LOPES, Simeia de Nazaré. *O comércio interno no Pará oitocentista: atos, sujeitos sociais e*
- LUCIANO, G. dos S. 2006. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Vol. 1, Brasília: MEC/SECAD, LACED/ Museu Nacional. Disponível, também, em <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>.

- MAGALHÃES, Arleson Gaia. Relatório Final do Plano de PIBIC-EM Trabalho Hábito Alimentar dos Povos Indígenas: uma Reflexão no Passado e no Presente, UFPA/Cametá, Janeiro de 2013
- NAHUM, J. S. Dendeicultura de energia e agricultura familiar na Amazônia paraense: a microrregião de Tomé-Açu. In: Revista Terceira Margem. <http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index>. Vol. 1 2013.
- OLIVEIRA, Margarida M, D.; STAMATTO, Maria Inês S. (Orgs). *O livro didático de História: políticas educacionais, pesquisa e ensino*. Natal: EDUFRN, 2007.
- PAIXÃO, Antônio Jorge Paraense da. In: *Interculturalidade e política na educação escolar indígena da aldeia Teko Haw Pará*. 2010.
- RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática, 1995
- RANGER, Terence. "A Invenção da Tradição na África Colonial", in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, pp.219-269.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- SAHLINS, Marshal. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 8. Idem, p. 169.
- SALES, Noêmia P. *A Escola entre os Tembé do Alto Rio Guamá: Espaço de resistência* Setembro, 2001.
- SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). *Antropologia, história e Educação – A questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001.
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os Índios Tenetehara*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1996.
- VALADÃO, Virginia, Centro de Trabalho Indigenista - Adaptado pela equipe do ISA, 2001.
- ZANNONI, Claudio, 2000, "Política e Economia na Sociedade Tenetehara: Uma Análise das Relações e Econômicas", XXIV Encontro Anua.

## BIBLIOGRAFIA

1989, 485 págs.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios na história do Brasil- Rio de Janeiro*: Editora- FGV, 2010.

ALONSO, Sara. “Os Tembé do Guamá: Processo de construção da cultura e identidade Tembé”. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 1996

ANDRADE, Lúcia M. M. de. *Asurini do PI Trocará. Recomendações para aplicações da verba do convênio CVRD/FUNAI. Viagem realizada em janeiro/fevereiro de 1985.*

ANDRADE, Lucia M. M. *O Corpo e o Cosmos. Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins*. Dissertação de mestrado. USP, 1992.

ARNAUD, E. *O Direito Indígena e a Ocupação Territorial: o caso dos índios Tembé do Alto Guamá (Pará)*. *Rev. do Museu Paulist.* São Paulo: USP, v. 28, s.n., 1984, p. 221-233.

ARNAUD, Expedito - *O índio e a expansão nacional*, Edições Cejup, Belém,

BALÉE, William. *Footprints of the Forest, Ka'apor Ethnobotany the historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*, New York: Colombia U.P, 1994.

BECKER, Bertha K. *Recuperação de áreas desflorestadas da Amazônia: será pertinente o cultivo da palma de óleo (Dendê)?* *Confins* [Online], 10 | 2010. Disponível em: <<http://confins.revues.org/6609#quotation>> Acessado em 01/03/2014.

BELTRÃO, Jane Felipe. “Patrimônio(s) olvidado(s) ou territórios tradicionais como patrimônio cultural” *In* LIMA FILHO, Manuel Ferreira & BEZERRA, Márcia. *Os caminhos do Patrimônio no Brasil*. Goiânia: Alternativa, 2006: 43-50.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos Indígenas na Amazônia*. Belém-Pará, Estudos Amazônicos, 2008.

BENBASSA, Esther (dir.) “Ethnocide” e “Génicide” *Verbetes In Dictionnaire des racismes, de l'exclusion ET des discriminations*. Rodese (Espagne), Larousse à présent, 2010: 334 e 368-374.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Povos indígenas: conhecer para respeitar. In: Povos indígenas e Educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008, pp, 7 a 15.

BERTONE, Manoel Vicente. A importância do Programa de Produção Sustentável de Palma de Óleo: Produtividade e sustentabilidade. *Agro energia em Revista*. (Palma para o dendê). Ano II, nº 2, maio de 2011. pp. 6-7

BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão 1989.

BURKE, Peter (org.): *A Escrita da História*. São Paulo: Editora UNESP, 1992, 360pp.

COELHO, J. R. L. *Cosmologia Tenetehara Tembê: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, 2014.

*controle entre 1840-1855*. Dissertação de mestrado, NAEA. Belém, 2002.

CUNHA, Carneiro da, Manuela. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. *Revista USP*. São Paulo, n.º 75, p. 76-84. 2 semestres de 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania/Manuela Carneiro da Cunha*. -1ª ed.- São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DA SILVA, Normal. "Language attitude change among the Tembê people of Brazil." *Notes on Sociolinguistics*, 2001. 6: 59-64.

DAVIS, Shelton H. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editores, 1978.

DIAS, Claudionor Lima. *O povo Tembê da Terra Indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local? (Dissertação de mestrado)*. Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

DODT, Gustavo. *Descrição dos rios Parnayba e Gurupi (1873)*. São Paulo : Companhia Ed. Nacional, 1939. 223 p. (Brasiliense, 88).

DURKHEIM, Emile. *Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.

EMBRAPA. *Embrapa Amazônia Oriental e o Agronegócio do Dendê no Pará*. Belém . 2006. Disponível em: <<http://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/394940/1/Doc257.pdf>>. Acesso em: 04 abr.2013. *Étnica*. Belém, 1990.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 39. ed. São Paulo: Paz e Terra, **2009**.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas Culturais Indígenas do Brasil”, in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 8. Belém, 1960. GALVÃO, Eduardo. *Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas no Brasil (1957)*. In: \_\_\_\_\_. *Encontros de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 126-134.

GALVÃO, Eduardo; WAGLEY, Charles. *Os índios Tenetehara : uma cultura em transição*. Rio de Janeiro : MEC, 1961. 237 p. (Vida Brasileira), 1998).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Mércio Pereira. *O Índio na História: A Saga do Povo Tenetehara em Busca da Liberdade entre 1977 e 2001*. Editoras Vozes: Petrópolis, RJ, 2002.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios”, 2004*.

HALL, Stuart: *A identidade cultural na pós-modernidade*, DP&A Editora, 1ª edição em 1992, Rio de Janeiro, 11ª edição em 2006.

HOBBSAWM, Eric J. "A Invenção em Massa de Tradições: Europa, 1879 a 1914", in E. Hobsbawm & T. Ranger, *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, pp.271-316

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780 - Programa, mito e realidade* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

HOFMANN, Ângela Ariadne. *O Mundo Além da “Terra à Vista”*: O lado de cá do oceano Atlântico é outra História. In: *Povos Indígenas e Educação*. Porto Alegre. Mediação, 2008, pp. 73 a 83.

LARRAIA, Roque de Barros. .... São Paulo: E.P.U., 1994. ...isa.pdf. Acesso em: 08 set. 2014.

LARRAIA, Roque de Barros. .... São Paulo: E.P.U., 1994. ...isa.pdf. Acesso em: 08 set. 2014.

LARRAIA, Roque de Barros, 1932- 1.331c *Cultura: uni conceito antropológico ... 2001* (Antropologia social) Anexos Inclui bibliografia ISBN 85-7110-438-7 1.

LE GOFF. *Documento/Monumento*. IN: *História e Memória*. Campinas/ São Paulo: UNICAMP, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*, São Paulo, Companhia Ed. Nacional, 1976.

LOPES, Simeia de Nazaré. *O comércio interno no Pará oitocentista: atos, sujeitos sociais e*

LUCIANO, G. dos S. 2006. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Vol. 1, Brasília: MEC/SECAD, LACED/ Museu Nacional. Disponível, também, em <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>.

MAGALHÃES, Arleson Gaia. *Relatório Final do Plano de PIBIC-EM Trabalho Hábito Alimentar dos Povos Indígenas: uma Reflexão no Passado e no Presente*, UFPA/Cametá, Janeiro de 2013

MATOS, M. H. O. 1997. Execução e gestão de projetos indígenas: criando tradição e/ou reflexão, in Povos indígenas: projetos e desenvolvimento. Organizado por C. N. I. de Souza; A. C. de Souza Lima; F. V. R. de Almeida e S. Wentzel. pp. 21-36. Rio de Janeiro: FAPERJ, 1997.

NAHUM, J. S.; MALCHER, A. T. C. Dinâmicas territoriais do espaço agrário na Amazônia: a dendeicultura na microrregião de Tomé-Açu (PA). Confins [Online], 16 | 2012, posto online em 03 Novembro 2012, Consultado o 13 Dezembro 2012. URL: <http://confins.revues.org/7947> ; NAHUM, J. S. Dendeicultura de energia e agricultura familiar na Amazônia paraense: a microrregião de Tomé-Açu. In: Revista Terceira Margem. <http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index>. Vol. 1 2013.

OLIVEIRA, Margarida M, D.; STAMATTO, Maria Inês S. (Orgs). *O livro didático de História: políticas educacionais, pesquisa e ensino*. Natal: EDUFRN, 2007.

PAIXÃO, Antônio Jorge Paraense da. In: *Interculturalidade e política na educação escolar indígena da aldeia Teko Haw Pará* . 2010.

PINTO. B. Celeste de M; Procópio, M. Gorete Cruz, BRAGA Susana, e tal. “Falaram de Extinção, Mas Nós Resistimos”: história do povo Assurini do Trocará. Editora da UFPA/Campus Universitário do Tocantins-Cametá: BCMP Editora (obra no prelo).

PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. Educação Escolar Indígena na Amazônia: Uma Abordagem Histórica Sobre os Desafios, Avanços e Perspectivas na Escola Wararaawa Assurini Localizada na Transcameta Tucuruí-Pará. Campus Universitário Do Tocantins/UFPA-Cametá, Faculdade de Educação, 2012 (Trabalho de Conclusão de Curso). Educação Escolar Indígena na Amazônia: uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na Escola Wararaawa Assurini Tucuruí/PA. IN: Anais do 10º Encontro Norte e Nordeste de Estudante de Pedagogia: Educação na Cidade e no Campo (ISBN: 9788563287113) UFPA/Editora do Campus Universitário do Tocantins, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática, 1995

RANGER, Terence. "A Invenção da Tradição na África Colonial", in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, pp.219-269.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

SAHLINS, Marshal. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 8. Idem, p. 169.

SALES, Noêmia P. *A Escola entre os Tembê do Alto Rio Guamá: Espaço de resistência* Setembro, 2001.

SILVA, Aracy Lopes D.A. *Antropologia, História, Educação: A pesquisa indígena e a escola*. 2ed São Paulo. Global, 2001.

SILVA. Orlando Sampaio. *Índios do Tocantins*, Ed. Valer, Manaus, 2009.

SOUZA JUNIOR, Manoel Teixeira. PD&I em suporte ao melhoram então genético de Palm a de Óleo na Embrapa. *Agro energia em Revista*. (Palm a para o dendê). Ano II, nº 2, maio de 2011. pp. 10-11 Disponível em: < [http://issuu.com/embrapa/docs/agroenergetico\\_29/4](http://issuu.com/embrapa/docs/agroenergetico_29/4)>. Acessado em 01/03/2012.

VIEIRA FILHO. João Paulo Botelho. *A saúde dos índios Asuríni do Trocará. Diretrizes para a assistência à saúde. Relatório à CIA Vale do Rio Doce*. Janeiro, 1985

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo *Os índios Tenetehara*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura. 1961.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os Índios Tenetehara*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1996.

VALADÃO, Virginia, Centro de Trabalho Indigenista - Adaptado pela equipe do ISA, 2001.

ZANNONI, Claudio, 2000, “Política e Economia na Sociedade Tenetehara: Uma Análise das Relações e Econômicas”, XXIV Encontro Anua