

Mobilidade, lazer, comércio e política nas relações entre indígenas e não-indígenas, em Barra do Corda-MA

Autor: Ismatônio de Castro Sousa Sarmiento¹

Resumo

O ensaio aqui proposto, se reflete em um conjunto de observações e dados arguidos na minha experiência de pesquisa de campo, em Barra do Corda do Maranhão, junto ao povo indígena Tentehar-Guajajara, durante o mestrado. Através de aspectos gerais relacionados às práticas políticas, comerciais, de lazer e os diversos fluxos entrelaçados, será possível perceber a complexa rede de relações, da qual o indígena não apenas integra e participa, mas antes de tudo, são agentes históricos de sua construção e transformações. Momentos vivenciados com diferentes pessoas da etnia Tentehar-Guajajara, como o carnaval, as eleições, o dia do índio, as feiras de artesanato, gêneros agrícolas etc. serão objetos aos quais deterei o meu olhar, neste trabalho.

Palavras-Chave: Cidade; Guajajara; Mobilidade; Memória; Identidade.

Abstract

The essay proposed here is reflected in a set of observations and data raised in my field research experience, in Barra do Corda of Maranhão, with the Tentehar-Guajajara indigenous people, during my master's degree. Through general aspects related to political, commercial, leisure practices and the various intertwined flows, it will be possible to perceive the complex network of relationships, in which the indigenous not only integrate and participate, but above all, are historical agents of their construction and transformations. Moments experienced with different people of the Tentehar-Guajajara ethnic group, such as carnival, elections, Indian Day, handicraft fairs, agricultural products, etc. will be objects to which I will stop my gaze in this work.

Keywords: City; Guajajara; Mobility; Memory; Identity.

1. Os Guajajara e a história de Barra do Corda: passado e presente

A ocupação demográfica da zona urbana de Barra do Corda, pelos indígenas Guajajara, começa a acelerar-se a partir do final dos anos 1960 do século XX, com a ocupação de uma área doada pela Funai para os indígenas, a fim de incentivar a migração daqueles que tivessem o interesse em fixar moradia na cidade, e ainda, disponibilizar um local aos que necessitassem ficar temporariamente. De acordo com Lindonesa Amorim

¹ Doutorando em Antropologia na Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisa no Laboratório de Estudos em Movimento Social, Trabalho e Identidade (LEMSTI). Mestre em Antropologia (UFPI).

Guajajara e Maria de Lourdes Pompeu, esse movimento começou com a família do cacique Galdino Guajajara. Hoje, este local corresponde ao bairro Aldeinha, considerado uma aldeia indígena da área urbana de Barra do Corda. Outros bairros onde se destaca a presença dos indígenas Guajajara são o Incra e o Tamarindo. Nos últimos cinco anos, desde o ano de 2015, uma localidade periférica da cidade de Barra de Corda, – denominada Morada da Universidade –, vem sendo ocupada por famílias indígenas Guajajara e formando um novo bairro indígena na cidade.

A história de contato dos ancestrais Guajajara com os *karaiw* remonta há mais ou menos um século após a invasão territorial europeia no “Novo Mundo”, a qual seguiu-se o posterior empreendimento colonizador, sustentado pela sofisticada máquina capitalista mercantil. As narrativas do século XVI falam em descobrimento, conquista territorial, desbravamento, termos que, até bem recentemente, se faziam presentes de maneira inequívoca e inquestionável na historiografia oficial brasileira. A matriz colonialista do Brasil (patriarcal, racista e classista), quer dizer, a arquitetura do megaprojeto expansionista civilizatório moderno; o modelo racionalista de como se costura o tecido de relações exploratórias entre os indivíduos; permanece enraizada no caráter dominante da consciência nacional, resultando, dentre uma multiplicidade de fatores, na reconstrução das representações² e práticas sociais dos indígenas em relação à sociedade ocidental e ao contato interétnico.

Não obstante, na esteira colonialista, a história de Barra do Corda até os nossos dias tem sido construída mediante uma narrativa oficial positivista e eurocêntrica. Uma história heroica, que enaltece os feitos de “grandes homens”, pertencentes às oligarquias burguesas ou, por outra via, dos aclamados desbravadores sertanejos, bandeirantes ou militares, que, atravessando o Sul e o Sudeste em direção ao sertão do Norte-Nordeste, teriam como bandeira, expandir territorialmente o Brasil Colônia e Império.

² Dezenas de índios Tupinambás devorando cada um o seu quinhão, os membros, órgãos e vísceras do inimigo capturado; a frivolidade do selvagem, estampada na gravura de Theodor de Bry (1528-1598), exaspera no tempo. A cena de canibalismo (1592), publicada no terceiro volume de *As Grandes Viagens*, retrata significações bem mais profundas que a representação limitada de tribais exóticos, guerreiros, comedores de humanos, do Novo Mundo. Difundida, proliferada, replicada no imaginário social contemporâneo (ainda que de modo inconsciente), a antropofagia do primitivo é expressão metafórica da produção simbólica das violências indígenas. Diríamos que a reprodução deste imaginário social emerge enquanto dimensão ideológica do poder simbólico dominante. O processo de construção das imagens de violência indígena, tem como pano de fundo as estratégias de escamoteamento e invisibilização das tecnologias de opressão sobre o índio. Como resposta tática, as versões indígenas apontam para um “novo movimento antropofágico”; uma pretensão utópica de retorno às origens (o “paraíso selvagem” que precedia o invasor europeu), inscrito na reconstrução praxiológica de sua história.

Esta história, que não está somente em livros e documentos, mas, também, nas ruas, casarios coloniais, prédios públicos, monumentos e praças da cidade, cimentados como uma “verdade irrefutável”, invisibiliza o protagonismo dos indígenas, que participaram ativamente da fundação de Barra do Corda e escamoteia para a periferia da história, o genocídio de grande parte das nações indígenas, como o prelúdio e o anátema da existência desta cidade.

Era o projeto científico-moderno de um país, que no século XIX³ almejava construir-se como um Estado-Nação. Diga-se, uma nação de matriz europeia e, portanto, branca, moderna e “civilizada”, em que não cabia a presença dos indígenas, considerados povos sem história. Um Brasil estava surgindo dos movimentos burgueses pró-independência: na província do Maranhão, a eclosão se deu entre os anos de 1831 a 1845. Seria preciso legitimar intelectualmente como seria esse Brasil e quem seriam os brasileiros.

De acordo com Almeida (2010) compete a esta história de ideologia racista e burguesa, reproduzida, amplamente, na sociedade, até os dias de hoje, negar a existência social, cultural e política do indígena. O desaparecimento do índio na história explicar-se-ia pelo fato de que “não há mais índios”, pois foram ou extintos ou foram “aculturados/civilizados”. Em uma vertente historiográfica, o indígena é postulado como um ser passivo, seja como o inimigo selvagem, que precisa ser morto, seja pelo aliado de natureza pura, facilmente domesticável ao bel prazer dos colonizadores. Na outra vertente, de uma antropologia em processo de superação, os índios estão deixando de ser índios (“virando mestiços”), ou seja, perdendo as qualidades naturais e culturais (pré-coloniais), que lhe conferiam a indianidade; essas perdas, por sua vez, os levariam à extinção.

Albert (2002) chama a atenção para o fato de que, nos discursos políticos, científicos e jurídicos formais, as populações indígenas são associadas aos ambientes naturais em que vivem, o que gera como consequência a naturalização dos indígenas na sociedade: as populações indígenas são apreendidas como naturalistas, devendo ser delegada ao Estado a tarefa de adotar um projeto político comum de preservação natural-cultural, dos indígenas e dos territórios ecológicos em que vivem (natureza/ecossistema).

³ O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) foi criado em 1938, balizado pela incumbência de escrever a História oficial do Brasil; subsídio essencial para construção, consolidação e desenvolvimento do Estado/Nação brasileiro. Cumpria ao IHGB, organizar os documentos e fontes, em especial os escritos europeus acumulados desde o “descobrimento” português em 1500, visando a produção da história imperial do Brasil.

Ainda segundo Albert (2002), existem duas categorias vinculadas a essa naturalização indígena: a naturalização positiva que vê o índio como o “bom selvagem”, que vive em plena comunhão com o meio natural e que perpetua uma “essência” cultural própria do seu *ethos* (natural e a-histórico); e a naturalização negativa, que constrói um discurso racista do índio, como um ser natural, pré-histórico, a beira do desaparecimento social.

Mais notadamente, a partir dos anos de 1980, entretanto, tem havido uma virada política da antropologia, ademais, uma virada antropológica da política indígena. Nos termos de Sahlins (1997) estamos passando pela “indigenização da modernidade⁴” e, porque não”, acrescento, a indigenização da antropologia, através da antropologização política dos indígenas. No Brasil, a força dos movimentos político-sociais indígenas culminou com a consagração dos seus direitos constitucionais específicos, no ano de 1988. Para Albert (2002), os indígenas têm transitado dentro e fora do âmbito dos dispositivos institucionais e, assim, tanto se apropriam dos instrumentais políticos indigenistas em seu favor, como constroem o seu próprio arsenal contradiscursivo à economia política da natureza.

Por conseguinte, a maior participação dos indígenas na arena política nacional e as mobilizações em defesa dos seus direitos; as formas de rebeldia, subversão e resistência, bem como a organização coletiva em torno de suas próprias associações, conselhos, federações etc. têm impulsionado a uma mudança gradativa no modo como os indígenas são personificados na história; com o paulatino reconhecimento de que não são meras vítimas contingentes do sistema de poder, são antes de tudo agenciadores de poder nos processos histórico-sociais, que constituem este sistema.

A história de Barra do Corda, em sua conjuntura passada e presente, não é diferente. Barra do Corda é uma cidade feita de indígenas e por indígenas. Quando os sertanistas incursionaram já existia um território dominado por grupos étnico-sociais, cada qual com os seus modelos de organização social, política e econômica. No espaço urbano que hoje se nomeia Barra do Corda, havia e continua havendo vidas indígenas, histórias indígenas que habitam a cidade, na medida mesma em que ela os habita.

⁴ Em primeira instância, eu poderia até mesmo falar em uma “indianização do futuro”, tendo em vista que estou me referindo aos indígenas, não aos indigenistas (não-indígenas); e em segunda instância, substituo o termo modernidade – na medida em que tal categoria se impõe como uma expressão do passado – pela palavra futuro, quer dizer: ao invés de legitimar o discurso colonialista de que os indígenas são a presença viva de um passado morto, passar a reconhecer a sua atualidade, enquanto povos que se pretendem a um mundo novo, ou seja, que projetam suas expectativas e perspectivas em direção ao futuro.

A história de Barra do Corda, certamente, não se inicia com Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, em linhas escritas. É a história (e não uma pré-história) em um (per)curso de linhas de vida (indígenas) – os Guajajara, de ascendência do tupi-guarani e os Kanela Ramkôkamekrá, que são um grupo timbira com origem no tronco Jê –, em que não se pode precisar a arqueologia de um ponto originário (a verdade obtusa da história oficial), senão encontrar as conexões entre os pontos, presumir os deslocamentos e compreender os desenvolvimentos, as múltiplas forças.

A Igreja é uma destas forças, que teve um papel importante desde o século XVIII, mas, principalmente, a partir do século XIX. Uma das finalidades da Igreja Católica no Maranhão, mormente dos padres capuchinhos na região, foi a criação dos centros de educação indígena em Barra do Corda, visando à formação religiosa, o aprendizado da língua portuguesa e, principalmente, a civilização dos índios, que seria alcançada pelo abandono/dissolução gradual dos seus costumes tradicionais, ditos selvagens, e reciprocamente, disciplinar os novos comportamentos através do aprendizado formalizado pelas instituições educativas. Olímpio Cruz (1982) afirma que logo no ano de sua chegada à Barra do Corda, em 1895, os capuchinhos fundaram uma escola para crianças indígenas, onde lhes eram ensinados, além das instruções primárias, como a leitura e a escrita em português, as técnicas musicais e os ofícios manuais de carpintaria, sapataria e olaria. Situações socio-históricas semelhantes e análogas, foram verificadas por Andrello (2006), no Alto Rio Negro; e Peres (2021), no Médio Rio Negro. Nestes contextos específicos, tratava-se da influência legada pelas Missões Salesianas, iniciada na primeira metade do século XX. A história das missões capuchinhas na Ilha do Maranhão, no entanto, é bem mais antiga, tendo iniciado com os colonizadores franceses já no final do século XVI e início do século XVII. Claude d'Abbeville (1975), em sua obra *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, descreve detalhadamente como os franceses chegaram aos indígenas Tupinambá, segundo ele, para lhes tornarem cristãos, aliados políticos e “libertos” do seu “barbarismo cultural”.

Outro fator histórico importante a ser ressaltado, são os “heróis” da cidade. Oligarcas locais alçados a esta posição através de mitos fundadores. Como o fidalgo Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, elevado pela história oficial de Barra do Corda como o seu herói fundador. Nascido no sertão do Ceará, em Nossa Senhora de Assunção, Melo Uchôa, que era um militar reformado e já havia participado da batalha da independência no Piauí – a Batalha do Jenipapo –, fora convocado no ano de 1835, pelo então presidente

da província do Maranhão – Joaquim Vieira S. e Sousa –, para receber as ordens de “descobrir e povoar” a região central da província maranhense (BRANDES, 1994).

Era sabido pelas autoridades da província que o território pretendido era densamente povoado pelos indígenas Guajajara e Kanela, então conhecidos apenas pela designação de Tupis e Tapuias. Houveram outras tentativas anteriores de penetrar o centro do Maranhão, frustradas por dois fatores cruciais: o primeiro era geográfico, pois se tratava de território acidentado, cercado de morros, chapadas, mata fechada e grandes rios; o segundo fator se deve à presença dos indígenas na região. Os conquistadores tinham a noção das dificuldades do empreendimento. Encontrariam a resistência e as táticas de guerra indígenas de um lado, bem como a vantagem que estes possuíam de conhecer empiricamente um território de difícil acesso (BORGES, 2010).

A construção de Barra do Corda não seria possível sem o ativismo dos indígenas. Seus conhecimentos biogeográficos seriam indispensáveis aos interesses dos governantes e conquistadores. Por seu turno, os indígenas não seriam meramente submetidos à revelia das vontades dos invasores, domesticados pelo escambo, que perdurava desde os primeiros anos da colonização. Foi imprescindível o aval dos povos indígenas e as negociações políticas com as suas lideranças (caciques), para que estes, convencidos de que as suas exigências seriam acatadas, pudessem não apenas permitir ou cooperar, mas envolverem-se, ativamente, no planejamento e execução do projeto.

Em um tom romancista dedicado a Melo Uchôa, e um tanto quanto pejorativo com relação aos indígenas, Santos (1985) narrou em detalhes os acontecimentos do dia 03 de maio de 1835, considerada a data de edificação da cidade de Barra do Corda. Na história, um índio, categorizado como “mateiro”, teria chegado eufórico à casa de dona Hermínia, esposa de Melo Uchôa, e de sua abastada família. Vinha trazer uma notícia, que não lhes era agradável. Melo Uchôa havia falecido. Em desespero, dona Hermínia fora consolada por seu compadre Sebastião, que afirmou-lhe ser costumeiro aos indígenas mentirem. Ordenaram, então, a um de seus escravos, Antônio Mulato, que acompanhasse ao índio mata adentro e seguindo suas pistas o encontrasse imediatamente. No caso de vê-lo vivo deveria detonar sua arma como aviso. Não demorou muito para que Melo Uchôa fosse encontrado. Reunido novamente ao seio dos familiares e amigos, Melo Uchôa teria relatado o “descobrimento” de um lugar ideal para formar a povoação: Uma planície contornada por acidentes geográficos e cortada por dois rios. Curiosas, as pessoas tê-lo iam acompanhado em seu retorno ao local, ficando encantadas com o que viram. Como era o dia 03 de maio, dia de Santa Cruz, foi-lhe dado o nome de Santa Cruz da Barra do

Corda. Posteriormente, Barra do Rio das Cordas e, por final, Barra do Corda, possivelmente, e em alusão aos muitos cipós, que se enrolavam em formas de corda, nas matas selvagens às margens do rio. Noutra construção historiográfica:

O descobridor teria que escolher um local adequado para a instalação do futuro povoado, que tivesse água perene, fosse plano e outras coisas. Prosseguindo viagem rumo ao Norte, o que significava sempre viajar para o centro do Estado, tiveram duas grandes surpresas: a primeira foi o encontro com centenas de índios remanescentes do grupo Jê, chamados Canelas [...]. Um século depois, Newton Figueira falava do apoio que os índios teriam oferecido a Melo Uchôa, a partir do encontro e da troca de cumprimentos entre os descobridores e os silvícolas [...]. Contam os antigos que Melo Uchôa e seus companheiros desceram para reconhecimento do lugar. Uns falam que foram atraídos por uma grande árvore, vislumbrada ainda do alto e de longe. Outros dizem que, margeando o rio, sem dúvidas chegaram a sua confluência com outro rio [...]. Por fim, começava ali a história de Barra do Corda. Sob a gigantesca “sapucaeira”, Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, José Lázaro Teixeira e Félix Ribeiro, dois escravos, alguns arrieiros e pequeno grupo de índios, elegeram aquele local como melhor para fundar o povoado (BRANDES, 1994, 59-62).

A história heroica legitimou a lenda de Manoel Rodrigues de Melo Uchôa. De tão corrente ao longo de mais de um século, esta narrativa tornou-se um dos mantras simbólicos mais expressivos da cidade de Barra do Corda. O indígena, como visto, figura como um selvagem, fiel serviçal dos imperativos de Melo Uchôa e de seus familiares. Índio mateiro e matreiro, pois suas palavras não são dignas de confiança. No epílogo de Barra do Corda, os indígenas aparecem apenas como elementos figurativos ou até decorativos, como se apenas fulgidamente, de modo fugaz, efêmero, transitório, tivessem povoado a história.

O local proclamado por Melo Uchôa como ideal para a instalação de uma cidade – no encontro dos rios Mearim e Corda –, configurava-se como um dos principais redutos dos indígenas Guajajara. Os cipós das margens do rio e que, supostamente, deram o nome à Barra do Corda, eram utilizados pelos próprios indígenas a fim de transitar de lado a lado entre as margens dos rios. De uma forma ou de outra, no acordo tácito ou em confrontos, a construção da cidade de Barra do Corda não poderia ser pensada sem os indígenas. A história de Barra do Corda no estado do Maranhão, passa pela história dos indígenas Guajajara.

A rígida oposição dominadores/dominados é incapaz de alcançar a dimensão dos confrontos, acordos e negociações nos quais estiveram implicados os indígenas. As legislações criadas, muitas vezes vistas pela historiografia como mecanismos de opressão, eram mediadas pelos indígenas a fim de fundamentarem suas ações e objetivos. Mesmo

legitimando relações desiguais, em suas brechas, as leis forjavam os signos da luta indígena (ALEMEIDA, 2010). No Maranhão, o avanço das frentes de expansão do Brasil Império, abriu caminho para as disputas pela terra entre índios e brancos, que se encenariam, décadas depois, no início do período republicano. Conflitos como os do povoado Alto Alegre (1901 e final dos anos 1970) e conflitos entre a T.I Canabrava e o povoado São Pedro dos Cacetes (do final dos anos de 1970 ao início dos anos 1990). Arena de disputa, que incluía o repertório de valores, significados e recursos dos grupos envolvidos, assim como a redefinição do campo político nas relações de contato entre indígenas e não-indígenas no Maranhão (COELHO, 2002).

De acordo com Almeida (2010), diante de distintas realidades históricas, que envolvem uma complexa variedade de povos, culturas e organizações sociopolíticas, torna-se impossível falar em uma história geral dos índios no Brasil. No entanto, nos últimos anos, a amplitude das trajetórias históricas, da ação política e das estruturas culturais de diversos grupos étnicos indígenas, em diferentes lugares e temporalidades, tem possibilitado algumas generalizações no sentido de pensar o lugar dos indígenas na história do Brasil. A experiência histórica dos indígenas Guajajara na cidade Barra do Corda, abre caminhos para esta perspectiva.

2. Uma cidade indígena: O lazer, o comércio e a política nas relações entre indígenas e barra-cordenses

Dados do censo do IBGE (2010), mostram que 3.432 indígenas⁵ estão localizados em áreas do município de Barra do Corda, dos quais, um total de 428 indivíduos declararam-se como moradores da zona urbana, o que corresponde a 0,8% da população absoluta da cidade. Ainda, são necessárias pesquisas para confirmar se, de fato, a maioria desses indígenas são Guajajara, tendo em vista ser esse o grupo étnico demograficamente majoritário no Maranhão. Barra do Corda é uma cidade de pequeno porte, com 87 mil moradores, de acordo com o censo do IBGE em 2017. A produção econômica está assentada no comércio de varejo e na agropecuária. A cidade é cortada pela BR-226, uma das principais rotas para o transporte de grãos e carne no Norte-Nordeste.

Os arranjos do sistema espacial urbano de Barra do Corda lhe imprimem uma paisagem singular: suas linhas geométricas onduladas, suas matas devoradas pelas

⁵ Os demais indígenas Guajajara estão distribuídos nos territórios demarcados contíguos ao município de Barra do Corda.

construções, seus rios de águas calmas e turvas, suas pontes, suas ruas largas, seus morros, suas curvas, seus altos e baixos e, enfim, seu contraste social, seu trânsito de corpos, seu fluxo molecular, seus encontros, suas relações, suas habitações, seus habitantes, seus povos, seus sujeitos, suas vidas; que lhe constroem, materialmente, no curso infinito do tempo. Nas praças, nas casas, nas igrejas, nas ruas e avenidas, nos bares ou no comércio, as vidas indígenas, não somente pela presença materializada ou simbolizada do índio, mas sobretudo pelas relações estabelecidas entre os sujeitos, – indígenas ou não –, vão costurando, incessantemente, a tecitura da cidade indígena ou, como gostam de chamar os regionais, a Barra do Corda dos índios.

Por meio dos discursos políticos, de cosmologias, relatos históricos e dos arranjos simbólicos, que lhes são próprios, os indígenas Guajajara constroem o seu modelo de existência na cidade de Barra do Corda. Este, não é um modelo fixo-fechado, um sistema de diferenças separado da estrutura; em verdade, sua dinâmica é interior e exterior à estrutura, interage com outros modelos sistemáticos, estabelece sínteses, combina variabilidades, produz multiplicidades. Nesta malha fluida de vida (social-urbana), os indígenas Guajajara impulsionam os seus desejos, – políticos, coletivos, de memória, de ser, de agir –, compartilhando, consumindo, fabricando, transformando a cidade, agenciando a identidade como uma linguagem simbólico-referencial e vetor político-processual.

No espaço vivido de Barra do Corda, os indígenas Guajajara edificam os seus símbolos. O encontro dos rios, lugar que fora elevado pelos historiadores do século XX, como o marco, a partir do qual Manoel Rodrigues de Melo Uchôa teria consumado a construção da cidade, é assimilado de maneira diferente pelos Guajajara que, para tal, produzem um contradiscurso histórico-político, segundo o qual a confluência dos rios Corda e Mearim, até então habitada pelos seus ancestrais, é o monumento incontestado de que Barra do Corda começou com os indígenas e de que a sua história sem eles, não seria possível. Atualmente, a região citada é um dos atrativos turísticos de Barra do Corda. Um balneário formado por uma rede de bares e restaurantes a beira-rio, que recebeu o nome de Guajajara. Uma forma da cidade prestar homenagem à história, à memória e à vida dos seus precursores, os indígenas Guajajara.

Outros importantes símbolos da história indígena na cidade de Barra do Corda, são a Igreja do Carmo e a praça Manoel Rodrigues de Melo Uchôa, localizada em frente a mesma, no centro da cidade. A paróquia de Nossa Senhora do Carmo, fundada no ano de 1894 pela Missão Capuchinha, quando ainda era o Convento das Carmelitas, foi

legitimada pela elite branca de Barra do Corda como um memorial do que denominaram de: “massacre do Alto Alegre pelos índios Guajajara”. Na fachada do templo, em sua parte superior, estão as efígies dos religiosos mortos em 1901, proclamados pelo então papa Leão XIII, como as primícias do século XX.

Essas são memórias reprimidas e clandestinizadas (POLLAK, 1989), que por muito tempo foram silenciadas pelos Guajajara, bem como são memórias de um acontecimento vivenciado por tabela (POLLAK, 1992). Nas últimas décadas tem havido uma mudança significativa, no que tange ao papel dos indígenas na produção das narrativas sobre a história do povoado Alto Alegre. Documentários cinematográficos, contendo os depoimentos de indígenas Guajajara; manifestos de rua organizados por indígenas e não-indígenas, na busca pela reconstrução dos discursos sobre este evento, ou mesmo a possibilidade de entronizar novas versões (revistas e revisitadas) para forjar os questionamentos e desconstruir os discursos historicamente hegemônicos. De acordo com Albert (2002), diante de conjunturas desfavoráveis, os indígenas, como estratégia de ação, mobilizam-se em torno de alianças e movimentos sociais de opinião favoráveis no âmbito da própria sociedade dominante. Sobre as narrativas do Alto Alegre em Barra do Corda, Alderico Pompeu, ponderou com desalento: “Ah! O massacre do Alto Alegre? Ah, porque os índios Guajajara mataram os padres! Só faz o nome dos índios de ruim, mas nunca dizem como foi que aconteceu. Não dizem como foi que realmente aconteceu”.

Na produção de novas versões discursivas sobre o acontecimento, os Guajajara, sujeitos/narradores deste trabalho, ressignificam os espaços da cidade, imprimindo a eles as próprias simbologias dos índios. A paróquia deixa de representar apenas a memória dos assassinatos cometidos pelos indígenas; e passa a lembrar, também, das centenas ou até milhares de indígenas mortos antes e depois da insurreição de março de 1901. Na praça Melo Uchôa, os indígenas Guajajara afirmam que deveria estar o nome daquele que consideram o verdadeiro herói da história de Alto Alegre: *Kayuré Imana*, o João Caboré, morto quando prisioneiro em Barra do Corda. Segundo Cruz (1985), o local onde hoje encontra-se a praça é simbólico para os Guajajara, pois nele estão enterrados os restos mortais do líder da rebelião no Alto Alegre: *Kayuré Imana*.

Os sujeitos Guajajara de Barra do Corda se referem ao passado histórico e memorial, através da categoria. “tempo da aldeia”. Este seria o tempo da caça, da pesca, das aldeias grandes e cheias de gente, das reuniões em volta da fogueira, para ouvir as histórias dos mais velhos e das festas, que seguiam o fluxo das colheitas e das estações, não correspondem exata e concretamente às aldeias tal como eram no passado.

Correspondem sobretudo aos discursos políticos de memória produzidos pelos Guajajara sobre o passado por eles representado, nas suas vidas presentes, fora da aldeia, no “chão da cidade” de Barra do Corda. Em resumo, não é somente o passado da aldeia em si que interessa, mas, fundamentalmente, os ditos Guajajara sobre este passado, assim como as múltiplas interpretações que ele suscita ao antropólogo, confrontado ao seu objeto de pesquisa. Esse tempo agora é o tempo da memória, ou melhor, o tempo do além-memória, pois nem ela mesma, a memória, consegue capturá-lo (o tempo) em sua plenitude infinita. O tempo da memória é outro; é o tempo das temporalidades imperfeitas; das veredas e dos desvios; dos lugares inexplorados, nem sempre vazios, da experiência individual, e coletiva em uma sociedade; ele é o tempo que constrói relações, fatos e fabrica as identidades. O tempo da aldeia, enquanto “tempo de vidas”, presentes, passadas e futuras, produz afetos, sensações, alteridades e diferenças; em suma, trata-se de um tempo, que se revive na e através da memória. Tempo que é ressignificado em seus sentidos, na emergência das práticas socioculturais e políticas.

Falar sobre as mudanças advindas da experiência vivida em Barra do Corda, para os Guajajara, não é um desafio cujas páginas começam a ser escritas na saída da aldeia e posterior chegada à cidade. Afinal, nos discursos de memória destes sujeitos, a cidade de Barra do Corda é tomada como continuidade histórica e espacial da terra indígena. Essa terra foi de seus ancestrais, como eles afirmam; e não há porquê pôr em dúvida a legitimidade de sua propriedade territorial originária, daquilo que hoje compreende o espaço urbano barracordense. Ligada a esta ideia de posse, existe a percepção de continuidade de uma matriz indígena geradora de sentimentos, significados e sentidos (históricos, memoriais, culturais, políticos etc.) que convergem ao pertencimento identitário. Os sujeitos Guajajara, os quais tive a oportunidade relacionar-me e entrevistá-los, refletem que Barra do Corda não só não existiria (condição de processo histórico), como não seria o que é (condição de acontecimento do tempo presente), não fossem eles, os indígenas.

Com isso, constroem uma noção própria de cidade, na qual os indígenas são alçados como os seus sujeitos protagonistas, agenciadores principais de suas formas, fluxos, atividades e relações. Trata-se, como define Gallois (2002), de um discurso político indígena como modalidade do discurso histórico. Há um claro alargamento da noção de direito, de política e de território para os indígenas Guajajara na cidade Barra do Corda. Sujeitos na produção da cidade, eles internalizaram uma mentalidade social, externalizada como discurso político que defende, para além do direito ao território, à

educação, à saúde e à cultura diferenciados, o direito à cidade. O que significa de modo mais abrangente, o direito à igualdade na vida social da cidade: direito ao emprego, ao acesso às tecnologias, aos meios de transporte, às universidades etc. Declarar-se Guajajara⁶ é uma das ferramentas através das quais se constroem as relações sociais entre indígenas e não-indígenas na cidade. Se eu sou indígena e isso me garante direitos e se esses direitos são o meio mais vantajoso de me permitir existir como indígena na cidade de Barra do Corda, então, terei que me declarar como tal: um Guajajara.

Por sua vez, o modo como essas relações hierárquicas entre índios e brancos no Maranhão são desveladas, vem sendo fabricados desde a empresa colonial no século XVII. A agência política dos Guajajara, não obstante, tem sido fundamental na sua história de luta e resistência étnica. Participando da arena de disputas na política municipal, cobrando ou aliando-se às autoridades públicas, engajando-se nos movimentos sociais, reivindicando melhorias para a cidade, buscando nos quadros jurídicos da lei: a valorização, reconhecimento e afirmação étnica, cultural e de identidade, os indígenas Guajajara tem assumido ao longo das últimas décadas, principalmente, o protagonismo no exercício do poder e da cidadania em Barra do Corda. Desta maneira, aos poucos, em suas práticas político-sociais e discursos histórico-políticos, estes sujeitos têm reconstruído a sua imagem diante da sociedade não-indígena e mesmo ressignificando, potencializando em seu benefício, as representações genéricas veiculadas pelos brancos (como o fazem no dia do índio e outras datas comemorativas na cidade).

No quadro político do município de Barra do Corda, o eleitorado indígena é considerado decisivo para as pretensões daqueles que se candidatam a uma vaga na prefeitura, seja como vereador ou prefeito. Isso acontece porque a área do município de Barra do Corda abrange os territórios indígenas ao seu entorno, como o Rodeador, Lagoa Comprida e parte de Canabrava. As populações de cada uma destas áreas somam 5.317, 805 e 4.510 habitantes, respectivamente, segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA) de 2017. Além do mais, a maioria dos indígenas Guajajara com residência em Barra do Corda, votam nas aldeias, onde permanecem por vínculos⁷ de parentesco, origem cultural e direito social. No dia das eleições municipais de outubro do ano de 2016, Barra

⁶ A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – ligada à Organização das Nações Unidas (ONU) – estipulou como parâmetro para a determinação jurídica da identidade indígena, o princípio da autodeterminação e do autorreconhecimento dos povos indígenas. É indígena quem se declara, ou seja, se autorreconhece como e, em paralelo, é reconhecido pelo grupo étnico específico ao qual julga pertencer.

⁷ Essa questão dos vínculos com as aldeias será abordada com mais ênfase e propriedade subcapítulo 2.3.

do Corda estava dividida entre os dois candidatos com maior favoritismo: Eric Costa do Partido Comunista do Brasil (PC do B) e Júnior do Nenzim, do Partido Verde (PV). Entre os indígenas Guajajara com os quais trabalhei nesta pesquisa, não havia unanimidade sobre quem seria o prefeito da cidade. O grupo de eleitores indígenas que pretendiam votar em Júnior do Nenzim, baseavam a sua escolha no que consideram o legado político de seu pai. Afirmam que Manoel Mariano de Sousa, o Nenzim, mudou o patamar de Barra do Corda, de uma cidade humilde e sem o mínimo de infraestrutura, para uma cidade que hoje é um dos principais polos comerciais e da indústria do agronegócio no centro-sul do estado do Maranhão. Por sua vez, associam o candidato Eric Costa ao governador do estado, Flávio Dino, do mesmo partido do candidato, a quem consideram estar fazendo um trabalho ínfimo pela saúde e a educação indígena. Já os indígenas que pretendiam votar em Eric Costa tinham como argumento o fato de que queriam mudanças em Barra do Corda a partir de um novo modelo de gestão. Ao contrário dos demais, viam como positiva a relação entre o prefeito e o governador, uma vez que mais recursos poderiam chegar a ser destinados ao município.

Durante a manhã, no dia do pleito eleitoral, acompanhei um grupo de indígenas Guajajara em direção à aldeia *Mainumy*. Lá encontrei dona Maria de Lourdes, senhor Zequinha Pompeu e Lindonesa Amorim. Conheci, também, Madson Pompeu, que é enfermeiro e já trabalhou na saúde indígena, e André Guajajara, que estava como um dos fiscais e trabalha na Funai. Mesmo com a idade muito avançada, senhor Zequinha Pompeu compareceu para votar, disse estar cumprindo o seu papel como um indígena brasileiro e manifestou preocupação com o futuro de seu povo. Todos os dias, impreterivelmente, Zequinha Pompeu caminha de sua casa na Aldeinha, até a sede da CTL da Funai no centro da cidade, local onde trabalhava desde os tempos de SPI. Grupos de índios Guajajara já se movimentavam, montando paredões de som, preparando-se para comemorar uma possível vitória dos seus candidatos. A partir da tarde retornei à Barra do Corda. No transcorrer da noite o resultado já mostrava a vitória de Eric Costa, por uma pequena margem de votos. Caminhonetes estampando a foto e ao som da música do candidato vitorioso, chegavam lotadas de indígenas Guajajara, vestidos de vermelho e erguendo bandeirolas do PCdoB. Eles iriam se juntar à multidão na festa patrocinada pelo novo prefeito de Barra do Corda.

Alguns indígenas aproveitam estes momentos festivos para montarem barracas e incrementarem a renda familiar. No período do carnaval, estive com dona Maria de Lourdes no local organizado por ela e pelos seus familiares, – uma ornamentada palhoça

–, no qual eram vendidos diversos tipos de artes guajajara. Dona de Lourdes, como é mais conhecida entre os cordinos, tem como um de seus principais ofícios a produção artística de colares, braceletes, brincos, cocares, maracás e outros artefatos da cultura material guajajara. Muitos foliões paravam para comprar as peças e usá-las como suas fantasias. Próximo à barraca de Maria de Lourdes, havia outros indígenas vendendo bebidas (água, cerveja, caipirinhas, energéticos, isotônicos etc.) para os carnavalescos. Os Guajajara mais jovens preferem consumir o entretenimento proporcionado pelo evento. O dia de carnaval inicia-se logo às 10h, com a concentração dos barracordenses na região da beira-rio, em especial no balneário Guajajara. Ao final do dia, indígenas e não-indígenas, deslocam-se para as ruas da cidade, a fim de acompanhar os blocos e trio elétricos.

Para Amalho Pompeu, Lindonesa Amorim e Edijar Guajajara, estreitar as relações com os brancos, é uma atitude política dos Guajajara na atualidade; engajamento que nas suas visões ajuda a ultrapassar as barreiras da discriminação social que, acrescentam, era mais intensa no passado. Assim, pôr a identidade Guajajara em evidência nos espaços de lazer e maior socialização de Barra do Corda, é reforçar o pertencimento do indígena Guajajara na produção dos fazeres da cidade, afirmando os sujeitos etnicamente e, enquanto, atores sociais no interior de contextos historicamente construídos como de exclusividade não-indígena. A identidade fluidifica e penetra o invólucro de relações sociais, supostamente preestabelecidas, por meio de um duplo inventário dos sujeitos: desejos de diferença e de igualdade. De modo que, ao mesmo tempo em que os sujeitos realçam a diferença, a saber, as representações simbólicas do ser para si e para o outro; legitimam a igualdade na autorrepresentação espelhada do outro em si, – o ser no outro – , compartilhando repertórios de mundos que, fundidos, tornam a discernibilidade social do ser, temporariamente, desnecessária.

Apesar de toda a reinvenção do real social, propiciada pela agência política do indígena em Barra do Corda, os Guajajara ainda se sentem muito longe de terem sido contemplados plenamente nos seus direitos por parte do Estado, e ainda, alimentam a esperança de conquistar de forma definitiva a valorização cultural e o reconhecimento histórico, social e político na cidade. Desejam difundir e capilarizar cada vez mais a cultura indígena, mas se ressentem das dificuldades encontradas para angariar incentivos junto à prefeitura de Barra do Corda. Lindalva Amorim e Regiane Amorim consideram que a vida era mais fácil para os indígenas Guajajara na época dos dois últimos mandatos do prefeito Nenzim (2004-2012) e da administração da então secretária de cultura,

Tâmara Pinto. Duas grandes festas da menina-moça foram organizadas pelos Guajajara durante esses anos, com uma presença significativa dos não-indígenas de Barra do Corda.

O ápice das manifestações culturais indígenas na cidade, no entanto, dá-se, em abril, na semana do índio. Edijar Guajajara se orgulha de já ter sido convidado por diversas vezes, através da Secretaria de Educação de Barra do Corda e mesmo do estado do Maranhão, para fazer apresentações de cantos, danças e artesanatos guajajara nas escolas e ainda, o que ele reverbera ter sido o seu maior desafio: desenvolver, em parceria com os professores e outros indígenas de diferentes etnias do Maranhão (Kanela, Krikati, Ka'apor), projetos de ensino com o foco voltado para a história e a cultura indígena em Barra do Corda. Em junho de 2017, Edijar Guajajara, Maria de Lourdes Pompeu Guajajara e outros indígenas de Barra do Corda, também se fizeram presentes na 11ª Feira da Agricultura Familiar e Agrotecnologia do Maranhão (AGRITEC). Edijar Guajajara, professor de escola indígena na aldeia *Mainumy*, ao lado de outros indígenas da aldeia, como a cacique Libiana Guajajara, fizeram uma exposição de gêneros tradicionais, *opo' o* (os produtos cultivados: feijão, mandioca, milho, melancia, abóbora etc.) da agricultura indígena. Quando teve a palavra, Edijar Guajajara salientou a importância da luta de seu povo pela preservação da língua nativa e de seus costumes. No final, cantou os hinos nacional do Brasil, do estado do Maranhão e do município de Barra do Corda em tupi-guarani.

Em 2017, depois de alguns anos sendo celebrado em Barra do Corda, o simbólico dia do índio no Maranhão teve como sede a cidade de Jenipapo dos Vieiras. Nestas datas, os indígenas Guajajara nutrem uma vasta dimensão de expectativas de renovação política, social e cultural. Desenvolvem e veiculam em larga escala simbolizações políticas articuladas aos emblemas discursivos do Estado Indigenista (apropriação e ressignificação da indianidade genérica) e para além da esfera pragmática da política formal, constroem sua estrutura referencial de expressão da identidade étnica autoafirmada (ALBERT, 2002).

Fig.01 Pai e filho no dia do índio



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig. 02 Família Guajajara no dia do índio



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

A identidade do indígena genérico/exótico é forjada pela auto-caracterização dos indígenas. Funciona como um tipo de “segunda pele”, um canal simbólico-político aberto ao estabelecimento da comunicação com o não-indígena. No dia do índio, a performance estética do corpo pintado e revestido por adornos plumários, expressada pela imagem ficcional do indígena, de forma implícita, reivindica um discurso político do corpo; o processo de comunicar uma identidade étnica que se propõe legítima/autêntica.

Em Jenipapo dos Vieiras o prisma estava direcionado ao palanque, onde discursavam tanto os gestores municipais, como estaduais, aos olhares e ouvidos atentos das centenas de índios Guajajara. A festa seguiu com as apresentações de *upynyk zegar haw* (dança e cânticos) e *àkà'e* (equivalente ao canto dos pássaros; usado para se referir aos cantos do *wira'ohaw*, ritual dos pássaros) do ritual de passagem da menina-moça. Havia uma tocaia improvisada, feita com palha de juçara, para representar o ritual da menina-moça aos visitantes. Cinco moças saíram da tocaia, deram suas mãos cada uma a um cacique e se juntaram à apresentação. No rito do moqueado, há padrões de vestimenta, pintura corpórea, dança, sequência de cantos etc. a serem seguidos por todos (as meninas têm de estar com a saia da mesma cor, por exemplo). Dessa vez não era o caso: a regra seria a variação artística, ao invés dos padrões rituais, objetivando capturar os olhares para cada um dos sujeitos e, a partir deles, enxergar o grupo social; não o contrário. Nesta que foi uma representação atualizada das tradições Guajajara, pois como afirma Almeida (2010), as tradições culturais não sublimam às mudanças sociais, pelo contrário, se mantêm através de sua constante atualização: na apropriação ressignificada dos receptores e não pela transmissão cultural de uma herança refratária.

Não surpreende que o momento mais aguardado da festa, principalmente, para os não-indígenas, era o concurso de beleza entre as meninas-moças. Depois de um desfile individual das mulheres Guajajara, houveram votações por um grupo de jurados a fim de decidirem sob o critério da produção estética, em quatro quesitos (pintura, ornamentos plumários, saia e cocar), quem seria a garota vencedora. Ao final da celebração, uma parte dos presentes se dirigiram ao fundo do palco, onde serviam a carne moqueada. Os demais, sobretudo não-indígenas, aproveitaram para comprar nas barracas e fazerem suas fotografias com os indígenas. Edijar Guajajara encontrava-se na maior tenda do local, fazendo a venda de suas artes (de palha, penas, miçangas, sementes etc.), livros ilustrados (sobre a história, a cultura e língua Guajajara, produzidos por ele) e comidas típicas. Nêem Guajajara, que divide a sua vida entre Barra do Corda e a aldeia Juriti, filho de Maria de Lourdes e irmão do “Portuga”, estava logo à frente, fazendo pinturas com o jenipapo e

fotografando os brancos interessados. Aos poucos, os transportes apareciam para levar os Guajajara de volta às suas aldeias.

Fig.03 Meninas-moças Guajajara em apresentação cultural no dia do índio



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Fig.04 Lideranças Guajajara ao lado do prefeito de Jenipapo dos Vieiras



Fonte: Arquivo do Autor (2017)

Os meus interlocutores Guajajara em Barra do Corda, dizem “ganhar a vida vendendo coisas”, o que na língua *ze’egete* se traduz por *uma’ereko ume’eg ma’e*. O comércio indígena é uma das atividades socioeconômicas mais comuns em Barra do Corda. Há indígenas nas feiras, no comércio central, nas praças e nas ruas da cidade, não apenas como vendedores, mas também como consumidores. De acordo com o secretário de assuntos indígenas da prefeitura de Barra do Corda, o Kalwiro Guajajara, os indígenas correspondem a uma fatia significativa da economia de Barra do Corda. *Peahapaw ma’e me’egar*, traduzido por “lugar em que se comercializam coisas”, é a denominação Guajajara para centro comercial. *Ma’e*, a mercadoria, é a mesma expressão usada para classificar os objetos maléficis, que causam doenças ou, *karowara ma’e*, os objetos que os xamãs retiram dos corpos doentes. As mercadorias, especialmente, as industrializadas são definidas pelos indígenas como *karaiw ma’e*, ou seja, as coisas do branco. São as coisas que se compra com o dinheiro deles, *ume’eg kar hemetarer ma’e*. Por outra ótica, dinheiro e bens materiais são objetos de desejos, aspirados pelos Guajajara não apenas como fontes utilitárias, mas sobremaneira pela investidura de respeito e prestígio, que conferem aos seus proprietários (ANDRELLO, 2006). O intercâmbio de mercadorias, além de promover as relações de trocas entre os indígenas e os brancos, também inferem em formas simbólicas que favorecem a circulação dos significados nativos para os objetos trocados e para o próprio sistema de reciprocidade no âmbito do contato interétnico (HOWARD, 2002).

Da cidade os indígenas Guajajara adquirem os utensílios domésticos, os objetos tecnológicos, as roupas e os calçados. Os alimentos são, em parte comprados nos supermercados, em parte trazidos das aldeias. Por recomendação dos próprios assistentes sociais e agentes de saúde indígenas, os mais velhos, como é o caso do *tamu’y* Zequinha Pompeu, procuram manter uma dieta quase, predominantemente, orgânica. Quando necessário, os indígenas mais adoentados, impossibilitados de ir até a aldeia, em apenas algumas situações específicas, tem disponibilizados o atendimento básico em Barra do Corda. Por diversas motivações, mais ou menos tangíveis, a relação com a aldeia, ainda, é preponderante para a vida e na organização social dos indígenas Guajajara na cidade.

No interior da constelação situacional, que me foi possível e visível no dia-dia do trabalho de campo, a minha hipótese é a de que estes sujeitos residem na cidade (espaço socioeconômico), porém constroem a sua noção de identidade a partir dos territórios indígenas (espaço político-cultural). Dito de outro modo, a cidade é tomada como um fio condutor de oportunidades, de crescimento social e abertura de mercado (visto pelos

indígenas através dos símbolos do trabalho, do comércio, do dinheiro e da mercadoria), já a aldeia é significada como *lócus* da política e da produção social da identidade: ter ou não um território indígena, implica ter ou não acesso à direitos. O pertencimento originário à terra, bem como a sua manutenção, está ligado à política do “ser índio”, e de ter o direito de continuar sendo considerado como tal, sobretudo, quando a vida social está implicada no contexto urbano. Portanto, é nesta relação flutuante e complexa do ser/estar/pertencer à cidade e/ou à aldeia que subjazem a construção das memórias e a dinâmica política das identidades para os Guajajara em Barra do Corda. Em realidade, Barra do Corda é uma cidade indígena, não apenas formada por indígenas, habitada por indígenas. O que conta aqui não é, simplesmente, a presença do índio, como um corpo estranho ao espaço, longe disso, a cidade indígena é o corolário de relações produzidas com e pelos índios Guajajara em Barra do Corda: da agência indígena nos fazeres da cidade; nos modos particulares de como fazem a cidade. Assim, concluí não ser possível falar em sociedade englobante, na medida em que os Guajajara estão muito longe de serem sujeitos englobados (“intrusos, forasteiros ou invasores de um espaço que não é seu”). Se são sujeitos da cidade, significa que a englobam segundo os seus interesses políticos e necessidades sociais. Os indígenas não simples corpos integrados, exteriores à totalidade – são parte integrante e agenciadores da sociedade urbana barracordense.

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

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

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

BRANDES, Galeno Edgar. **Barra do Corda na história do Maranhão**. São Luís: SIOGE, 1994.

BORGES, Jóina Freitas. **Os senhores das dunas e os adventícios d'além-mar**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2010.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

COELHO, Elizabeth, Maria Beserra Coelho. **Territórios em confronto: a dinâmica pela terra entre os índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.

CRUZ, Olímpio Martins da. **Caiuré Imana: o cacique rebelde**. Brasília: Thesaurus, 1992.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão**. São Paulo: Ed. USP, 1975.

GALLOIS, Dominique Tilkin. "Nossas falas duras": discurso político e auto-representação Wajãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GALVÃO; WAGLEY, Charles. **Os índios Tenetehara**. Brasília, DF: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura, 1961.

PERES, Sidnei Clemente. Sítios, comunidades, associações: Antropologia, história e agência na margem esquerda do Médio Rio Negro. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, pp. 1-15.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, n.10, p.200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

ZANNONI, Cláudio. **Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília, DF: Cimi, 1999.