

MULHERES TENTECHAR TRANSGRIDEM, INOVAM, LIDERAM

EMERSON RUBENS MESQUITA ALMEIDA¹

UFMA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-1047-7577>

ALCIDA RITA RAMOS²

UNB, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-1107-9688>

RESUMO: *Este trabalho dedica-se ao protagonismo das mulheres tentechar a nível local e mais além. Para demonstrá-lo, esta análise focaliza um conjunto de relações sociais construídas a partir da criação da Aldeia Lagoa Quieta, em Amarante do Maranhão. No centro desse processo está uma família em que as mulheres desempenham papéis decisivos. Partindo de uma abordagem histórica, porque entendemos que toda estrutura sócio-política é indissociável dos processos históricos que a formam, adotamos a categoria sagacidade, formulada a partir de teorias nativas, para investigar os processos que fizeram com que as mulheres dessa família assumissem papéis socialmente destacados, contrariando trabalhos etnográficos anteriores em que elas são ignoradas ou relegadas ao segundo plano da cultura tentechar.*

PALAVRAS-CHAVE: *Protagonismo feminino tentechar, Tentechar, sagacidade, transgressão e inovação.*

ABSTRACT: *This work is devoted to the role of women tentechar to try locally and beyond. To demonstrate this, this analysis focuses on a set of social relations built from the creation of Lagoa Quieta Village, in Amarante do Maranhão. At the center of this process is a family in which women play key roles. Starting from a historical approach, because we understand that all socio-political structure is inseparable from the historical processes that form it, we adopted the category sagacity, formulated from native theories to investigate the processes that made women in this family assume socially prominent roles, contrary to previous ethnographic works in which they are ignored or relegated to the background of tentechar culture.*

KEYWORDS: *Female protagonism tentechar, tentechar, sagacity, transgression and innovation.*

¹ Professor Doutor do Departamento de Sociologia e Antropologia - DESOC da Universidade Federal do Maranhão. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas Indígenas e Indigenistas no Maranhão - GEIIMA. E-mail: emerson.rubens@ufma.br

² Professora Emérita da Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia - DAN. E-mail: alcidaritamos@gmail.com

Introdução

Este trabalho trata do protagonismo das mulheres do povo Tentehar, da aldeia Lagoa Quieta, da Terra Indígena Araribóia, no estado do Maranhão. O texto está organizado em duas partes. Na primeira – e mais longa – primamos pela descrição etnográfica das relações sociais vividas pelas mulheres tentehar. Apresentamos o contexto em que essas relações dão sentido ao que chamamos de sagacidade tentehar, da qual falaremos mais à frente. Na segunda parte, quebrando alguns protocolos da escrita acadêmica, o texto recebe uma espécie de contraponto, uma ruptura na forma, mas não no conteúdo. Trata-se da rica contribuição de uma *antropóloga indignada* que, a partir da sua própria experiência etnográfica, tece considerações finais ao nosso texto.

Os Tentehar são o povo mais numeroso do Maranhão. A literatura antropológica já os descreveu como Tenetehara/Guajajara (WAGLEY & GALVÃO, 1955; DINIZ, 1994; ZANNONI, 1999; COELHO, 2002; e GOMES, 2002). Wagley e Galvão (1955) foram pioneiros na pesquisa etnográfica entre os Tentehar. Seu trabalho intitulado “Os Tenetehara: uma cultura em transição” foi publicado, primeiramente, em inglês em 1949, e teve sua versão em português em 1955. Segundo Viveiros de Castro (1986, p. 89) o livro é um estudo clássico sobre “aculturação”, uma etnografia minuciosa que influenciou toda uma geração de estudiosos.

Apesar da importância da obra, nela o papel da mulher tentehar foi vinculado apenas à divisão sexual do trabalho e, portanto, subordinado às atividades masculinas que, visivelmente, foram consideradas mais importantes para a descrição das estruturas organizacionais do povo. Talvez por isso, Wagley e Galvão (1955) definiram o espaço público na aldeia tentehar como um lugar masculino, fato não refutado por etnografias posteriores.

A noção de espaço público, típica da modernidade, é, frequentemente, utilizada para deixar clara uma oposição entre o espaço da rua e o da casa. Não entraremos nessa seara. No entanto, fizemos menção a ela apenas para enfatizar que em oposição à ideia de que o espaço público é um lugar masculino, nossos estudos tem demonstrado que ele tem sido ocupado por mulheres nas mais diversas frentes de atuação, como no campo das políticas públicas, dos movimentos indígenas, da saúde, da educação, da academia, da política partidária, entre outras. Nossa proposta é demonstrar que para além da evidência numérica da presença feminina em lugares que, supostamente, não ocupavam antes, há na organização social tentehar fortes evidências socio-cosmológicas de que o papel das mulheres na vida do povo foi subestimado. Atestamos isso analisando o caso etnográfico na Aldeia Ypaw My'ym (Lagoa Quieta), onde mulheres apresentam elementos representativos do papel feminino no seio da cultura tentehar.

Segato (2012, p.111) afirma que na noção de pluralismo histórico “cada povo é percebido não a partir da diferença de um patrimônio substantivo, estável, permanente e fixo de cultura, ou uma episteme cristalizada, mas sim como um vetor histórico”. Esta perspectiva é importante para o nosso trabalho, pois permite verificar as relações

sociais do povo enquanto processo de desdobramentos históricos que se desprendem da noção cristalizada de “cultura” como um conjunto de características fixas. Concordando com Segato (2012), acreditamos que essa perspectiva nos permite, como fez a autora, substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um povo”, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e intercâmbios que, mais que uma interculturalidade, desenham uma *inter-historicidade* (SEGATO, 2012, p. 111). A identificação desse sujeito coletivo, desse povo, não ocorreria por meio de um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas pela autopercepção por parte de seus membros em compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, embora através de situações de dissenso interno e conflituosidade (SEGATO, 2012, p.111-112).

Segato (2012) nos ajuda a pensar os acontecimentos contemporâneos tentehar numa rede de relações históricas em que o protagonismo feminino faz parte da formação do povo e, portanto, não surge como uma mera excepcionalidade provocada pelo contato com o exterior, embora não se possa desprezar seus efeitos sobre as relações sociais tentehar. Tais elementos, que também foram percebidos por Cintia Maria Santana da Silva (2018) e Larissa Martins (2019)³, são pensados neste texto a partir da noção de *sagacidade* (ALMEIDA, 2019), que pode ser entendida como uma amálgama de experiências resultantes de um complexo sistema de relações advindo do prolongado contato interétnico. Essas relações associam-se a características identitárias profundas e fortemente ancoradas nas tradições ancestrais do povo.

Segundo Almeida (2019), o termo sagacidade define bem o que os Tentehar pensam sobre sua condição humana, de estar no mundo, por ser a palavra em português que mais se aproxima dos termos nativos *irairakatu* (habilidoso, esperto) e *ukwaw katu* (sábio, aquele que sabe). Sagacidade vem do latim, *sagatitae*, que alude a alguém dotado de perspicácia ou finura, habilidade para depreender, aprender ou interpretar algo através de indicações simples ou rudimentares. Uma pessoa sagaz tem alguma agilidade de espírito e facilidade de compreensão. A sagacidade, portanto, revela-se tanto em pequenos gestos do cotidiano, como em movimentos táticos dos tentehar em contextos interétnicos. Expressa-se como uma “arte de fazer”, como sugere Certeau (2002), mas não para aí: avança em movimentos maiores e articulados que exigem conhecimento e planejamento estratégico. É um *jeito de ser e fazer* (ALMEIDA, 2012) que, se não é exclusivo dos Tentehar, pois certamente ocorre entre outros povos indígenas, não havia sido registrado nos termos analisados por Almeida (2019).

Ao analisar como as mulheres tentehar operam a sagacidade é que compreendemos as estratégias que os Tentehar acionam em suas interações face a face, quando manipulam as impressões que causam nos interlocutores, à maneira analisada por Erving Goffman (2011). Segundo ele, a técnica de controlar e manipular as impressões que causamos nos

³ Tanto Cintia Maria Santana da Silva (2018) quanto Larissa Martins (2019) compartilharam conosco o campo de pesquisa. No primeiro caso, trata-se de uma autora indígena que assume papéis múltiplos nesse trabalho, ora como interlocutora de nossa pesquisa, ora como autora citada.

outros é uma arte. Com ela procura-se evitar o que ele chamou de ruptura da representação dos outros sobre si, gerenciando aspectos internos e externos à interação, como, por exemplo, o contexto, o cenário, a reação do interlocutor e até mesmo o público (GOFFMAN, 2011, p.191).

Ao manipular impressões na interação com outros atores sociais, as Tentehar lançam mão de ações estratégicas do cotidiano. Neste sentido, recorremos ao estudo minucioso de James Scott sobre as práticas dos camponeses na Malásia, no qual o autor indica o *conteúdo da resistência cotidiana* que representa “as armas dos fracos”, ou seja: procrastinação, dissimulação, deserção, falsas conformidades, ignorância, calúnia, sabotagem, etc. (SCOTT, 1985, p.3). Essas estratégias não seriam exatamente intencionais, mas, quando examinadas a longo prazo, denunciam resistência. Scott considera equivocada a ênfase posta na rebelião camponesa por vários historiadores. Para ele, é muito mais importante focalizar nas formas cotidianas de resistência camponesa, luta prosaica mas constante dos camponeses contra aqueles que lhes extraem trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros (SCOTT, 1985, p. 218). Seu estudo é uma fonte de inspiração, pois ajuda a pensar alternativas aos trabalhos que, como no caso dos Tentehar, privilegiam seus conflitos com o Estado brasileiro – exemplificados em Zannoni (1999), Coelho (2002) e Cruz (2008). Mais do que isso, ajuda a refletir sobre as relações menos aparentes que preenchem os interstícios deixados por grandes movimentos: o movimento indígena, as lutas por terra, etc. De acordo com Martins (2019), embora a formação de uma aldeia seja parte do cotidiano, também está envolta em um complexo quadro de interações sociais cuja dinâmica requer habilidade para viver. Para compreender esse quadro, a sagacidade feminina é fundamental.

Lagoa Quieta (Ypaw my’ym): construindo laços, fincando raízes

A aldeia Lagoa Quieta foi fundada em 1992 por Kariamora, conhecida por todos como Dona Maria Santana. Tem oito filhos adultos e chefia⁴ a aldeia, que também abriga sua irmã, Maria do Socorro, e várias famílias nucleares que, juntas, somam 86 pessoas. Maria Santana explica que foram ela e seus familiares que “amansaram” e “rebatizaram” o lugar e o transformaram em aldeia. Localidades como Alto Alegre, Campo Formoso e Lagoa Quieta são referências que marcam tempos distintos da ocupação. Em 1901, houve “a guerra de Alto Alegre”⁵ que provocou a dispersão de várias famílias tentehar, vítimas da longa represália dos brancos. Diversas famílias da região se refugiaram nas matas de transição para o cerrado, onde os Tentehar encontraram os Pukobjê (Gavião). Já em meados dos anos 1960, a família de Maria Santana residia no Posto Indígena Araribóia, criado pelo SPI na aldeia Funil.

⁴ O Projeto Grande Carajás (PGC) provocou consideráveis alterações na chefia tentehar. Sobre isso, ver Almeida, 2019.

⁵ Após o ataque dos Tentehar à missão religiosa de Alto Alegre, houve intensa represália militar por parte dos brancos, que durou três anos, conforme consta em periódicos da época. As consequências disso para brancos e índios são sentidas até hoje.

Nos anos 1970, a Funai tentou reunir várias aldeias pequenas em torno do Posto Araribóia, com o objetivo de facilitar a distribuição de benefícios do Programa Grande Carajás (PGC) da Companhia Vale do Rio Doce, hoje apenas Vale (Almeida, 2019). Segundo Maria Santana, essa iniciativa desencadeou uma série de conflitos e processos de desunião. A aldeia Lagoa Quieta, fundada no início da década de 1990⁶, resultou do desentendimento entre várias famílias que, sentindo-se excluídas das políticas implantadas pelo PGC, retornaram às localidades de onde vieram ou fundaram aldeias novas.

Até aqui, o conceito de aldeia tem sido usado indiscriminadamente. Porém, para maior compreensão dos processos de formação e destruição das “aldeias” tentehar, é preciso retroceder um pouco. Alguns dicionários de língua portuguesa definem “aldeia” como “uma povoação pequena”, um povoado rural, ou, simplesmente, um povoado menor que uma “vila”. Há aí resquícios da administração colonial. A “vila”, segundo critérios coloniais, seria uma etapa posterior à aldeia. Segundo Carvalho (2018, p. 20), as povoações indígenas eram elementos importantes e presentes nos mapeamentos e registros cartográficos elaborados pela Coroa Portuguesa, pois eram possíveis alvos para a criação de vilas. Importantes povoações indígenas no Maranhão, diz esse autor, foram tomadas ainda nos primeiros anos da colônia, por estarem localizadas em lugares estratégicos à navegação, à defesa do território e à economia da Metrópole. Por exemplo, a Cidade de Alcântara nasceu de uma povoação Tupinambá e é na Ilha de Upaon Açú que hoje fica a cidade de São Luís, capital do Estado. A noção de aldeia, portanto, está diretamente ligada à administração colonial e se caracteriza como um lugar “povoado por índios”. Assim, no Maranhão, aldeia e “índios” estão associados e, por vezes, são representados como se fizessem parte do mesmo conceito. A intenção aqui não é desfazer essa categorização, mas tornar clara a relação de poder que lhe é subjacente. Aldeia, portanto, está ligada ao controle do Estado sobre os indígenas. Entende-se a formação e destruição dos povoados tentehar como parte de dois movimentos complementares, cujo resultado chamamos hoje de aldeia. De um lado, está a constante pressão do Estado para juntar os indígenas num único lugar e, dessa forma, melhor controlá-los. Os aldeamentos religiosos e os postos indígenas implantados pelo SPI e mantidos pela Funai são dois exemplos dessa política. De outro lado, está o espraiamento tentehar⁷, registrado por Wagley e Galvão (1955), Ubbiali (1998), Zannoni (1999) e Gomes (2002). Todos esses autores concordam que, com o fim da política de aldeamentos no Maranhão, sobretudo, por influência do Diretório dos Índios, os Tentehar

⁶ Maria Santana explica que Lagoa Quieta, antes de ser aldeia, era um “centro” de trabalho e, portanto, já pertencia à sua família desde 1987.

⁷ Larissa Martins (2019) investigou esses movimentos, partindo das pressuposições de servidores de órgãos de Estado, como Funai e Seduc. Tais representações foram cotejadas com o que a autora entende como territorialidade tentehar que fundamenta os movimentos de formação, expansão, abandono, construção e reativação de aldeias. Martins (2019) afirma que há complementaridade entre o centro (a roça, lugar de produção) e a aldeia (onde fica morada principal). O primeiro, embora não seja uma aldeia, tem sempre o potencial de vir a ser. Para isso, no entanto, depende de vários fatores como, por exemplo, uma chefia estabelecida.

desaparecem dos registros da Coroa, voltando a aparecer somente no final do século XVIII, já com seu território bastante modificado. Ainda como parte do processo de espraiamento, há a recente multiplicação das aldeias tentehar registradas a partir da década de 1980, coincidindo com a implantação do Projeto Grande Carajás. Desde o início dos anos 2000, há um novo movimento impulsionado pelas políticas de Estado para a educação e saúde indígenas.

Em suma, as atuais aldeias tentehar são resultado desses dois movimentos que aumentam ou diminuem o número e o tamanho das povoações, conforme demandas específicas que respondem a estímulos internos e/ou externos. Isso é possível, porque a flexível organização social tentehar está centrada na família extensa. Uma aldeia pode muito bem ser composta por uma única família, mas a associação com outras famílias é imprescindível para a construção das redes que sustentam todas elas.

Os lugares descritos por Maria Santana, portanto, marcam a sedimentação de um longo período. A formação da aldeia Lagoa Quieta resulta de uma dinâmica que exprime o espaço como marcador de tempo. Maria Santana resgata o que Basso (2000, p. 90) chamou “força emotiva do lugar”, tanto para comunicar a importância de onde vivem, ressaltada pela história de luta embutida nesses lugares, quanto para dar sentido à sua própria trajetória enquanto líder. Isto é importante para demonstrar como uma família que vivia na periferia do Posto Indígena, na grande aldeia Araribóia, passou a ocupar um lugar de destaque na T.I. Araribóia inteira, além de ressaltar o papel de uma mulher nesse processo.

Isto nos leva a uma segunda questão: como Maria Santana se tornou líder de Lagoa Quieta? A sua condição de chefe dessa aldeia, além de estar diretamente ligada ao fato de que foi ela quem a fundou, diz respeito, sobretudo, à posição de chefe de sua família extensa. No entanto, esses dois elementos serão suficientes? Se forem, por que não há registro de um número maior de mulheres chefiando aldeias tentehar no passado? Em sua dissertação de Mestrado, Cíntia Silva (2018) apresenta elementos que podem esclarecer a trajetória de Maria Santana. Segundo Silva, o protagonismo feminino está ligado à subjetividade da mulher tentehar, que contém uma profunda ligação com a ancestralidade grupal e uma sagacidade especial para enfrentar as exigências do contato. Silva afirma que as relações de força no interior do grupo familiar determinam a posição da mulher tentehar no mundo. Portanto, a atuação de Maria Santana vincula-se a processos de mudança em um período mais recente da história tentehar em que foi preciso agir frente a acontecimentos externos. Segundo Silva (2018, p.80) os Tentehar convivem bem com a “mulher tentehar tradicional” e com a “mulher tentehar não tradicional” e o trânsito entre posições masculinas e femininas não só é tolerado, como desejado, o que seria consequência do baixo antagonismo entre os gêneros, contrastando claramente com o nível elevado de conflito entre homens e mulheres na sociedade não indígena. Para a autora, esse trânsito garante a força da coletividade e não ameaça as posições tradicionalmente ocupadas por homens e mulheres. Ao contrário, potencializa-as. Maria Santana, portanto, foi

especialmente sagaz na escolha de estratégias para enfrentar desafios internos e externos. Sua trajetória representa exemplarmente a mudança no jogo de forças no seio da cultura tentehar.

Maria Santana explica como enfrentou esses desafios.

Eu nasci na Araribóia, me criei, criei minhas filhas, tive meus filhos, mas eu nunca tinha direito, mais as minhas filhas, de participar de nada dentro do projeto, de qualquer coisa que a gente fazia em Araribóia. A decisão foi vir morar aqui. Eu saí de lá em 87, em julho de 87. Vim morar aí no Juçaral. Não pedi opinião de ninguém, a decisão foi minha. Eu vim embora. Ali eu comecei a minha vida, trabalhando, conquistando meus parentes, conseguindo fazer alguma coisa, artesanato. Aí eu queria trabalhar com um povo assim bem nativo, bem primitivo, não sabe? Eu ia caçar, nós íamos pescar, mulher, maridos, irmãos... enquanto lá no Araribóia, eu não tive essa possibilidade, não tive esse privilégio, não tive essa oportunidade de trabalhar na forma que eu ganhei aqui (lá) no Juçaral. Eu fiquei nove anos trabalhando no Juçaral. Aqui na Lagoa Quieta já era o nosso centro. [...] aí em 91 eu mudei... Essa aldeia aqui, ela é nova. Ela parece velha assim, porque aqui já era um centro. Ela foi reconhecida em 1992 e é cadastrada (pela Funai). Por sinal, batizada. Já teve várias festas (entrevista, 17 de maio de 2018).

A mudança para a aldeia Juçaral é um marco na sua trajetória rumo à autonomia. Explica que quando moravam em Araribóia, sua família era menos favorecida que outras, pois seus laços parentais ou não lhes permitiam enfrentar os chefes locais ou eram pouco valorizados. Maria Santana é filha de Agenor Bone, irmão de Antenor Bone que, durante alguns anos, foi chefe em Araribóia. Como Maria não é filha do casamento principal de Agenor, não teve os mesmos privilégios de seus irmãos. Foi criada pela mãe, Hami'ete, e pelo padrasto, Sabino, à sombra da família extensa mais importante da aldeia. "Eles eram os ricos de lá, nós não tínhamos direito", afirma resignada quando se lembra do tempo em que morava em Araribóia. Na vida adulta, teve alguns relacionamentos com homens não indígenas, pais da maioria de seus filhos. Isto também é importante, pois não há notícias de que algum branco tenha encabeçado uma família extensa, prerrogativa exclusiva dos Tentehar. Depreende-se disso que seus parentes em Araribóia lhe impunham uma condição ambígua: de um lado, estava ligada por laços consanguíneos à mais importante família da época; de outro, como ela mesma diz, não podia "participar de nenhum projeto", pois não era membro do núcleo central da família paterna. Alguns argumentarão: mas não era comum entre os Tentehar um chefe ter várias esposas? Sim, em tempos remotos, mas

estamos falando dos anos 1950 e 1960. É preciso lembrar que, nesse período, os Tentehar já sofriam muita pressão para abandonar a poliginia. Desde os aldeamentos jesuítas, às colônias capuchinhas, até às políticas de integração do SPI, todos – alguns violentamente⁸ – reprimiam o casamento com mais de uma mulher. Atualmente, os poucos casos registrados⁹, são escamoteados por medo de repressão. Por outro lado, os homens sempre se referem com saudosismo àquele tempo, embora apenas poucos desfrutassem do privilégio. Frequentemente, em tom de galhofa, alguém diz: “deveríamos recuperar a Cultura”. Hami’ete, mãe de Maria Santana, não se enquadrava nesse modelo. Seu relacionamento com Agenor foi pontual e, em seguida, casou-se com outro homem. Certamente, é essa a razão pela qual nem ela nem a filha eram consideradas membros da família extensa principal.

Suluene Santana, ao falar da mãe, ajuda a elucidar aspectos que podem ter fortalecido as mulheres da sua família. Conta-nos que vem de uma família de mulheres, com poucos homens. É uma família extensa com muitas mães solteiras. Por isso, elas têm ocupado um espaço equivalente ao dos homens, de igual para igual, seja no trabalho, nas pescarias ou nas roças. Já aos 15 anos, a mãe, Maria, se destacava como parteira. Sua habilidade, que já vinha da avó, serviu de modelo às filhas. Respeitando os anciãos, essas jovens desenvolveram grande respeito pelos cantores, pelos pajés, fontes de grandes ensinamentos. Suluene afirma que hoje traz consigo essa raiz revitalizada, essa força da tradição tentehar comprometendo-se a mantê-la forte na família pelas gerações vindouras. (SILVA, 2018, p. 71).

Dois elementos se destacam no depoimento de Suluene Santana: 1) a escassez de homens na família e 2) a tomada precoce de posições de liderança pelas mulheres. A primeira afirmação deve ser contextualizada para não gerar contradições. Maria Santana tem oito filhos dos quais apenas três são mulheres. O que então quer dizer Suluene com “somos uma família de mulheres que tem poucos homens”? A resposta pode estar na segunda questão: “ocupamos muito cedo os espaços”. Embora Maria Santana já tivesse a maioria dos filhos em Araribóia, as mulheres eram as mais velhas e foram elas que seguiram o exemplo da mãe, pois as meninas tiveram que provar seu valor muito cedo. Outra consideração importante é que os homens tendem a sair do grupo quando se tornam adultos, enquanto as mulheres permanecem na família. A residência é, normalmente, uxorilocal.

A estratégia de Maria Santana foi instalar-se em um lugar onde pudesse “implantar seu próprio sistema” e “conquistar parentes”. As atividades cotidianas de caça e pesca, por exemplo, juntamente com irmãos e maridos, criaram os vínculos necessários para desenvolver relações fortes, o que não acontecia na aldeia anterior.

⁸ Diz-se que Caboré, um dos líderes da revolta de Alto Alegre, foi duramente castigado por desrespeitar a ordem dos frades capuchinhos de ter apenas uma esposa.

⁹ Para ficar com apenas dois exemplos, o falecido Francisco Polino chegou a ter três esposas vivendo consensualmente com sua família extensa. José Rosa, da aldeia Mucura, manteve duas esposas durante alguns anos, mas sua experiência não foi bem-sucedida. Pressões da igreja evangélica de que participava e desentendimentos contínuos entre os cônjuges puseram fim ao seu experimento com a poliginia.

Assim, Juçaral atendeu aos propósitos de Maria Santana, até que, em 1991, ela se sentiu novamente relegada a segundo plano, quando o cacique de lá destituiu sua filha mais velha do posto de professora. Mudaram-se então para seu centro de trabalho¹⁰, fundando a aldeia Lagoa Quieta.

Uma vez estabelecida ali, Maria Santana precisou reconstruir suas redes, cortando laços que travavam o crescimento do grupo e substituindo-os por outros. Ao mesmo tempo, essa reconstrução realinou sua relação com os ancestrais (*maíras*, *ànàm*, parentes encantados, etc.) e criou novas alianças. A fala a seguir contém dois elementos que são desconexos apenas na aparência. Maria Santana respondia a uma pergunta sobre parentesco, quando evocou ancestrais e seres sobrenaturais.

Nós acreditamos na mãe d'água. Nós temos permissão para viver aqui [na Lagoa Quieta], temos muito a ver com a água, os *maíra* se comunicam conosco [...]. Quando a gente se encontra com pessoa que já se foi [morreu], vemos que ela não toca o chão, fica acima da água ou acima do chão, a gente sente frio, mas também segurança. A Celestina me curou de uma macumba. Ela apareceu num sonho para o velho Chicão. (Maria Santana, 11 de novembro, 2006).

Tanto os *maíra*¹¹ quanto pessoas mortas podem manter relações de parentesco com os vivos. Ambos reforçam o pertencimento a uma linhagem de encantados. O encontro com uma pessoa que “se foi”, que não causa mal aos vivos, só é possível se o morto for encantado, como Celestina. Caso contrário, esse morto se manifestaria como um *azang*, espírito maléfico, alma errante que não conseguiu ascender ao *karwape*¹². O encontro com um *azang* pode provocar doenças e até a morte. A ocupação do lugar onde está hoje a aldeia Lagoa Quieta, portanto, deve-se a uma concessão sagrada cedida pelos espíritos, que agora pertencem à tradição da família.

Maria Santana convoca celestina, filha, e Chicão, pai¹³, para testemunhar sobre o seu próprio valor, já que o prestígio de ambos confirma o seu. Essa legitimação também se manifesta na aldeia pela comunicação frequente entre vivos e mortos e na relação destes com os *maíra*, legitimando, assim, a presença dos moradores no lugar. De acordo

¹⁰ Entende-se por centro de trabalho os lugares onde são feitas roças. A ocupação constante desses lugares, quase sempre resulta na fundação de uma nova aldeia. Para saber mais ver Martins (2019).

¹¹ O termo *Maíra* quando utilizado com letra maiúscula refere-se ao demiurgo mais importante do povo Tentehar. Quando em minúscula *maíra* – e às vezes no plural *maíras* – refere-se aos bons espíritos de maneira genérica em oposição aos *azang*, que são espíritos ruins.

¹² O *karwape* corresponde à Terra sem Mal guarani. Segundo Zannoni (1999), o *karwape* é o paraíso tentehar acessível após uma boa morte. Mortes violentas e incesto vedam a entrada no *karwape* (Almeida, 2019, p. 30).

¹³ Celestina e Chicão gozavam de grande prestígio na T.I. Araribóia. Moravam na aldeia Lagoa Comprida, no coração da mata. Chicão era um cantor requisitado em todos os rituais e, como a filha, tinha fama de curador associado aos espíritos das águas e à pajelança.

com Silva (2018), a identidade da mulher tentehar tem estreita ligação com a ancestralidade, sobretudo, no que tange à mobilização dos poderes de *pirà kuzá* (mulher peixe), relacionada ao imaginário de *Kuzà Hametara*¹⁴. Exploramos essa relação a seguir.

Kuzà Hametara transgressora e inovadora

Maria Santana construiu em Lagoa Quieta uma rede de relações que lhe deu um status equiparado ao dos demais chefes locais. Um aspecto importante dessa equiparação reside no fato de sua família não corresponder ao modelo clássico de família extensa, segundo o qual um grupo de mulheres é chefiado por um homem (Galvão, 1996; Ubbiali, 1998; Zannoni, 1999; Gomes, 2002). Em Lagoa Quieta, chefia e liderança são claramente coordenadas pelo próprio grupo de mulheres. A afirmação de Suluene – “somos uma família de mulheres que tem poucos homens” – realça a preponderância da chefia feminina, pois, como já dito, apenas três dos oito filhos de Maria Santana são mulheres.

Conclui-se, pois, que o papel destacado das mulheres parece ter sido desprezado pela maioria dos antropólogos, aparecendo apenas como notas, personagens complementares na divisão sexual do trabalho (Zannoni, 1999), ou, quando interpretam narrativas tentehar (Wagley e Galvão, 1955; Gomes, 2002), como figuras transgressoras e desobedientes. Cíntia Santana pondera que essas interpretações etnográficas revelam descuido a respeito da mulher tentehar ou reforçam a ideia de que são pouco importantes como agentes sociais e políticos. Afirma que, embora algumas versões das narrativas encontradas nos livros estejam “corretas” na descrição, ao interpretá-las não apresentam o ponto de vista feminino. Para exemplificar a importância das mulheres, Cíntia comenta a narrativa publicada por ela mesma na Coletânea de Narrativas Guajajara (Duarte et al., 2018)¹⁵:

Há muito tempo, uma moça Tenetehára estava na roça plantando abóbora. Depois de muitos dias, ela foi à sua roça para olhar as abóboras. Então, ela mesma avistou a abóbora roída pela anta. Então ela falou: se você fosse gente, você não teria comido a minha abóbora. Quando a anta escutou a moça de longe, ela se transformou em um homem bem bonito na vista dela. A moça gostou muito dele e então eles namoraram. A mulher sempre levava comida para ele. Um dia, os irmãos e os tios da moça olharam escondidos. Eles foram atrás deles dois. Então, eles escutaram quando ela chamou pela anta. A mulher disse chamando a anta:
Waxure, está aqui a sua comida (3x)
Eu não estou aqui, Pygwari (3x).

¹⁴ *Kuzà hametara* na língua tentehar significa mulher de verdade.

¹⁵ Nesse livro constam várias narrativas coletadas ao longo dos dois últimos anos de um trabalho colaborativo com o professor Fábio Bonfim Duarte, da UFMG.

A anta veio e comeu o mingau de abóbora. Quando os irmãos avistaram a anta, ela se transformou em um homem bem bonito. Então, eles voltaram para casa. Um dia, eles disseram para a irmã deles: fique aqui em casa hoje e arrume o forno de barro. Nós vamos para a mata hoje ainda. Então eles mentiram para a irmã deles. Na verdade, eles levaram comida para que pudessem ver a anta. Eles chegaram lá e então chamaram a anta:

Waxure, está aqui a sua comida (3x)

Eu não estou aqui, Pygwari (3x).

A anta veio correndo de lá. Quando chegou, os irmãos e os tios dela flecharam a anta. Depois, eles arrancaram o pênis da anta. Eles moquearam e torraram (fizeram paçoca) com o pênis da anta. Então eles levaram a paçoca para sua irmã comer. No entanto, ela não queria comer. A mulher ficou muito triste depois disso. Ela disse: um dia, o espírito da anta se vingará de vocês. Depois disso, ela (a mulher) chamou as cunhadas dela: vamos banhar na água, cunhadas, ela disse para as cunhadas. Ela levou todas as cunhadas para a água e ficaram só os homens em casa. Quando elas chegaram na água elas todas caíram dentro da água. Elas, as cunhadas, todas cantaram juntas e então mergulharam no fundo do rio. Assim, elas se tornaram peixes. Os cachorros latiram para elas na água. Os irmãos da mulher ficaram sozinhos e sofreram sem ter suas mulheres em casa (SILVA, 2018, p.60).

Esta mesma narrativa foi registrada por Wagley e Galvão (1955, p. 153) em uma versão pobre de detalhes sobre a relação da anta com a mulher. Porém, a maior diferença está na parte final da narrativa. Na versão de Wagley e Galvão, a mulher, ao tomar conhecimento da morte da anta, vai ao igarapé acompanhada de seus irmãos e tios, atira-se na água e é seguida por todos os parentes, que também se transformam em peixes. Já na versão citada por Cíntia, as mulheres se revoltaram contra os homens e os castigaram, saindo definitivamente da aldeia. O sofrimento que isso causou levou os homens à beira da loucura. Segundo Cíntia, os homens passaram então a se relacionar com as árvores e com os bichos, sempre à procura de pistas das mulheres, pois, sem elas, os homens estariam perdidos, guiados apenas por ciúmes, como seus irmãos e tios tiveram com relação à anta. Esta é, portanto, uma demonstração cabal da suprema importância das mulheres no mundo tentehar.

Em outra narrativa, uma mulher se relaciona com *Ywàn*, espírito da água¹⁶:

¹⁶ *Ywàn* é o espírito da água ou o dono das águas. Temperamental, costuma castigar aqueles que não respeitam as águas ou os seres que vivem nelas. Na versão coletada por Wagley e Galvão (1955, p. 135), a mulher atraía *Ywàn* batendo numa cuia emborcada sobre a água. A versão de Francisco Polino não explica

Contam os mais antigos que Maíra criou os Tentehar misturando terra e casca de árvore. No início, foi criado apenas um casal que vivia só. Eles não precisavam trabalhar, pois os alimentos vinham aos seus pés. Também não conheciam o sexo. O homem vivia com o pênis ereto sem saber o motivo. Um dia, a mulher foi até o igarapé lavar roupas e *Ywàn* falou com ela. Ela o achou bonito e fez (sexo) com ele. A mulher gostou da novidade. Então, voltava todo dia lá, batia na cuia emborcada na água e ia (fazer sexo) com ele. O homem continuou sem saber sobre sexo. Então, Maira, que já sabia o que tinha acontecido, contou ao homem como chamar o *Ywàn* e disse: "vai ver o que está acontecendo com tua mulher." Avisado por Maira, o homem foi ao igarapé e chamou *Ywàn* para fora d'água e o matou. A mulher voltou ao igarapé para procurar *Ywàn*, mas não o encontrou, então voltou para casa com muita vontade de fazer (sexo). Quando chegou em casa, viu o homem pondo mingau de tapioca no pênis para tentar acalmar a ereção, mas não conseguiu. Então a mulher disse ao homem: "eu vou ajudar você" e fez (sexo) com ele, como *Ywàn* lhe ensinara. Maíra foi falar com o homem e percebeu que ele estava de pênis murcho, então lhe disse: "de agora em diante vocês terão um filho e morrerão, o seu filho terá um filho e morrerá também!" (Francisco Polino Guajajara, entrevista, 23 de setembro, 2003).

Na narrativa de *Ywàn*, a mulher descobre o intercuro sexual e ensina ao homem. Nas duas narrativas, as mulheres mantêm relações sexuais com pessoas/seres externos ao grupo e em ambas são descritas como suscetíveis à sedução de estranhos. Da perspectiva masculina, essa relação com forasteiros pode representar um rompimento com as regras impostas por Maíra, mas pode também significar a passagem de um estado de coisas a outro. Na narrativa de *Ywàn*, por exemplo, as mulheres inauguram o sexo na vida dos Tentehar, além de definir a mudança do estado perpétuo comandado por Maíra, em que a morte não existia, para o estado cíclico em que os vivos morrem. No primeiro caso, sem a morte, tudo era determinado pelos humores de Maíra. No segundo caso, a mulher instaura a capacidade criadora e reprodutiva dos Tentehar, pois, no estado cíclico que inclui a morte, a vida não desaparece, sempre se renova. Maria Santana refere-se a esse ciclo da seguinte forma:

Tradição, cultura, origem? Tudo gira! Tem saúde enquanto se tem alegria (*hurywete haw*), alegria

como era feita a atração do espírito. Para atraí-lo, o homem usa a mesma técnica da cuia. Quando *Ywàn* põe o pênis para fora d'água, o homem o agarra habilmente, corta-o e depois mata o espírito.

e se alegrar, vêm todo mês. Se a menina moça menstrua todo mês, ela tem saúde. Tudo gira em torno da alegria, tudo gira. Hurywete ahy é que tem muita alegria (entrevista, 11 de novembro, 2006).

O giro e o ciclo trazem renovação, graças à intervenção feminina. Nas duas narrativas, a postura feminina, ao desafiar a exclusividade criadora de Maíra, cria o novo. A mulher, portanto, representa o movimento, a mudança. Sua curiosidade leva ao aprendizado. A sagacidade, portanto, parece estar diretamente ligada à habilidade feminina de aprender, apreender e inovar. Uma das fontes desse aprendizado é a alteridade, como na narrativa de Maira'yr e Mucura'yr, na qual a mulher de Maíra se deita com Mucura e gera o segundo filho no ventre já ocupado por outra criança.

Zannoni (1999) tece alguns comentários sobre a narrativa mítica dos gêmeos e afirma que os Tentehar podem errar, como errou Mucura'yr muitas vezes, pois o erro faz parte da aprendizagem, e completa: “assim, quem erra pode até ser punido, mas a punição é para que ele se regenere” (p.151). A implicação disso é que a mulher, excluída da regeneração, não pode errar. Zannoni afirma que

Maíra-ira representa o pai, nunca a mulher, a mãe dele, a qual representa o povo Tenetehara guiado por ele. A partir da morte da mãe, Mucura-ira passa a representar o povo, isto é, ele assume o papel da mãe. É ele que precisa agora ser guiado. Relacionando a mucura com a mãe, pode-se dizer que, como a mãe carrega os filhos na barriga onde há lugar para os dois e, após o nascimento, ela os carregaria na sua tipóia, também a mucura carrega seus filhotes na bolsa marsupial até crescer e poder andar sozinhos (ZANNONI, 1999, p.151).

Nessa interpretação, a mulher, sempre guiada, tem papel apenas secundário na estrutura da narrativa. Assim, diz ele, a mãe dos gêmeos foi morta por ter sido abandonada por Maíra e depois pelos filhos. Como precisava ser guiada, sem os guias ficou desorientada. Morta, não ressuscitou como Mucura'yr, embora tenha sido vingada por seus filhos. Zannoni associa a mãe dos gêmeos à “cultura” tentehar, mas num papel meramente reprodutivo, que ele qualificou como a ligação entre o “mundo humano e o mundo da natureza” (1999, p. 151). Retira da mulher a capacidade de regeneração e aprendizado, deixando essa característica apenas para Mucura'yr. Este, continua Zannoni, tomou o lugar da mãe como representante do povo que, por isso, também deve ser guiado. A diferença entre ambos seria que Mucura'yr pode errar. Zannoni não se debruçou exaustivamente sobre o “corpo mitológico tentehara” (1999, p. 137), mas, até onde foi, relegou as mulheres a papéis secundários e/ou

complementares na vida tentehar. Define assim os papéis masculinos e femininos:

Embora não tendo realizado plenamente o ser tenetehara, que só pode completar-se com a velhice, eles [os homens] devem assumir seu espaço e seus deveres frente à sociedade. De suas ações dependem as relações sociais entre famílias extensas. Se, de fato, o poder se baseia na representação, esta depende, pela linha masculina, dos chefes dessas famílias nucleares. Por outro lado, se o econômico depende em grande parte do trabalho feminino, este depende da posição de cada mulher e de seu lugar social dentro de cada família como filha ou como nora. (ZANNONI, 1999, p. 80)

Portanto, aos homens a chefia, às mulheres a casa e a economia doméstica. É uma classificação claramente assimétrica, suspeitamente semelhante à não indígena, e não corresponde à situação contemporânea. É provável que Zannoni tenha sido por demais influenciado pelas narrativas que ouviu dos homens. Das doze pessoas entrevistadas¹⁷ por ele, apenas duas eram mulheres (ZANNONI, 1999, p. 12-13).

Mas há outra interpretação das duas narrativas apresentadas acima, segundo a qual as mulheres, além de não assumirem apenas papéis secundários, são criativas e criadoras ao se relacionar com as mais diversas forças da natureza¹⁸. Quem as descreve usa termos como “teimosia”, “desobediência” e “transgressões” das regras estabelecidas por Maíra (Wagley e Galvão, 1955, Zannoni, 1999). Por sua vez, Gomes (2002) nem sequer trata das mulheres na história. São reduzidas a números no capítulo sobre demografia Tenetehara (Gomes, 1999, p. 515) e a fotos que as exotizam. Uma dessas fotos tem por legenda “beldade tenetehara” (Gomes, 1999, p.418). No mais, refere-se sempre a elas no contexto da divisão sexual do trabalho. No capítulo intitulado *Os Tenetehara falam*, somente homens falam. Dos sete depoimentos apresentados no livro, nenhum pertence a mulheres. Na interpretação de Cíntia, esses autores interagiram quase sempre com homens, que expuseram narrativas fortemente masculinizadas. Para eles, as mulheres tentehar não passavam de peças subalternas da sociedade.

Aos olhos dos homens, a mulher é impulsiva e perigosa, não tem paciência e cede facilmente aos próprios desejos. Em outro contexto indígena, o Alto Rio Negro, Lúcia Sá (2004) acrescenta que elas são

Descritas repetidamente como libertinas, impacientes e indiscretas. Essa visão corresponde àquelas que aparecem na “Lenda de Stradelli”, e esse comportamento parece estar relacionado, de

¹⁷ Refiro-me àquelas listadas pelo próprio autor na introdução de seu livro.

¹⁸ Poderíamos citar uma série de narrativas que apresentam as mulheres como protagonistas, inovadoras ou solucionadoras de problemas (Almeida e Panet, 2010; Duarte, 2018).

maneira geral, ao fenômeno do Jurupari. Em Stradelli, acompanhamos os esforços de Jurupari para encontrar a “mulher perfeita” [...] Perfeição aqui é definida em termos específicos: uma mulher deve ser paciente, sabe manter segredos, e não é curiosa. (SÁ, 2004, p. 191-192).

Os homens do Alto Rio Negro, diz Sá, lançam mão de instrumentos e da habilidade de interpretar o fenômeno do Jurupari para demonstrar o poder que roubaram das mulheres. Esse poder não emana de si mesmos, mas das normas impostas por Jurupari. Se os homens não forem fortes o suficiente para resistir às tentações das mulheres, o poder voltará para elas (SÁ, 2004, p. 192)¹⁹.

Assim como nas histórias de Jurupari, nas narrativas tentehar, as mulheres representam um risco constante às regras impostas por Maíra. Pelo menos é assim que a maioria dos intérpretes lê esses textos. No entanto, não há dúvida de que a quebra dessas regras funda novas relações, quando, por exemplo, a mulher de Maíra desconfia dele:

Quando Maíra estava na terra, ninguém precisava ir à roça. O facão, a enxada e o machado andavam sozinhos. As manivas andavam sozinhas até a roça. Elas se plantavam num dia e já podia colher no outro. Maíra dizia para a mulher ir buscar a mandioca na roça. Ela trouxe muita mandioca para casa e fez farinha. A mulher de Maíra um dia adoeceu e ele encontrou outra mais nova. Então Maíra mandou a mulher ir buscar a mandioca na roça, como fazia com a anterior. A mulher mais nova duvidou que a planta daria raiz tão rápido. Maíra ficou zangado com ela e disse: agora você vai esperar todo o inverno para tirar raiz de mandioca. Daí por diante a gente tem que esperar todo o inverno para tirar a mandioca para fazer farinha. Foi por isso que Maíra foi embora. (Salomé, entrevista, 13 de novembro, 2006).

Aqui há duas mulheres. A mais nova põe em dúvida o que diz Maíra, provoca sua fúria e, como consequência, todos os Tentehar são castigados. Enquanto a mulher mais velha se enquadra no ideário masculino sobre a mulher obediente, a mais nova, ao duvidar, traz o risco. É ela que, ao desafiar o demiurgo, inaugura o tempo próprio dos Tentehar, instaurando o trabalho e a sazonalidade. Poderíamos relacionar as duas mulheres ao que Silva (2018) chamou de “mulher tentehar tradicional” e “mulher tentehar não tradicional”. Como outras mulheres que aparecem nas narrativas tentehar, essas também não têm nome, são modelos do que as mulheres tentehar devem ou não devem ser. Como parece ocorrer no Alto Rio Negro, os homens assumem o poder que lhes

¹⁹ Sobre o fenômeno do Jurupari e sua complexidade, ver Cayón, 2013, p. 183-222.

é outorgado por Maíra, uma entidade sobrenatural. As mulheres passam então a transgredir tais regras e, com a transgressão, põem em movimento a sociedade.

As narrativas da mulher que se casou com a anta, da mulher que namorou *Ywàn*, da mulher que duvidou de Maíra e a dos gêmeos sugerem que Maíra não é apenas o criador dos Tentehar, mas também o tirano que os aprisiona com seu temperamento irascível, pois qualquer ação que o contraria é prontamente punida com trabalho (como a mulher que o desafiou), com a invenção da morte (como a que se envolveu com *Ywàn*) ou simplesmente com o abandono (como os gêmeos). Em todas essas narrativas, a mulher é acusada de perturbar a ordem de Maíra e provocar mudanças. Na narrativa dos gêmeos, por exemplo, é a mulher que, ao se relacionar com Mucura, abre o parentesco tentehar para fora de grupo. Na narrativa da anta, é a mulher que, mesmo punida por ser curiosa, introduz uma “novidade” perturbadora da ordem vigente. Enfim, a mulher, rebelde às tiranias de Maíra, é a força motriz que impulsiona os Tentehar para o devir, para o aprendizado, para a relação com a alteridade, para a mistura, enfim, para a sagacidade do jeito de ser e fazer tentehar (ALMEIDA, 2012; SILVA, 2018).

Se, por um lado, as mulheres lutam contra a tirania de Maíra, por outro, elas se inspiram na sua conduta e emulam a sua sagacidade que lhe permite manipular forças da natureza para enganar vários adversários e instalar constantes novidades na vida dos Tentehar. Como veículos dessas novidades, as mulheres são os artífices do processo histórico. Assim como Maíra'yr e Mucura'yr só são aceitos como filhos de Maíra após provar seu valor, superando o pai na esperteza e na magia, as mulheres também se provam constantemente. Portanto, parece precipitado associar as mulheres à ruptura de normas, em vez de à mudança. A rigor, tal interpretação diz mais sobre o olhar dos intérpretes não indígenas masculinos do que sobre a auto percepção tentehar.

Antes de voltar à família Santana e ao papel de suas mulheres, vale a pena apresentar mais uma narrativa: a “origem do milho e da fava”.

Quando a menina chegou à idade de menstruar, ela foi pintada com jenipapo e a prenderam na “tocaia”. Os mais velhos e seus pais disseram para ela não sair dali de jeito nenhum. A menina acatou, mas, sentindo muita fome, saiu escondida e correu até uma roça próxima. Lá ela desenterrou uma batata e, quando a estava assando, ouviu o canto de um gavião. Ela gritou: “se for um tentear, vem aqui comer comigo”. O gavião se transformou num rapaz bonito e foi se sentar ao lado dela. No dia seguinte, a mãe da menina convidou-a para ir à roça, mas ela não quis, pois estava esperando o Gavião, que vinha escondido vê-la todos os dias. Um dia, eles se descuidaram e a mãe flagrou-os na mesma rede. A menina pediu à mãe para casar com o rapaz e a mãe consentiu. O rapaz (que era um Gavião) foi morar

com a moça na casa dos pais dela. Ele ajudava na roça. Um dia, quando voltavam da roça, o rapaz pediu à moça que tirasse dois espinhos encravados no seu pé. Depois que ela tirou, ele lhe disse para plantá-los na roça. Ela assim fez e então ali nasceu um pé de milho e outro de fava. Foi assim que os Tentehar conheceram o milho e a fava. (Cíntia Santana, entrevista, setembro, 2018).

A protagonista, como outras, relaciona-se com a alteridade. Como elas, desobedece a uma regra e provoca uma mudança. Através dela, seu grupo familiar ganhou um importante aliado que lhes trouxe novos cultivos – milho e fava – antes desconhecidos do Tentehar. A história mostra que, apesar do apreço que os Tentehar têm pelos ensinamentos de Maíra, estes não são os únicos.

As narrativas aqui apresentadas ainda podem revelar muito sobre o papel das mulheres tentehar. É provável que elas nos deem apenas a ponta do fio de um novelo a ser ainda desenrolado, mas, o que já vimos basta para mostrar que é a mulher que traz o novo por meio de suas experiências com a alteridade. É também ela que traz o aprendizado, fruto da curiosidade propalada como característica feminina, mas que também está em Maira'yr e Mucura'yr. A mulher não detém a exclusividade da relação com o exterior, mas seu papel foi desprezado pelos etnólogos. O que é isso, senão mais uma demonstração da abertura para o outro, tal como famosamente vislumbrada por Lévi-Strauss ([1991] 1993) há quase quatro décadas? As mulheres, portanto, são tão criadoras quanto os heróis culturais. A diferença é que estes já não estão entre os Tentehar, pelo menos, em carne e osso. Restam as mulheres para fazer o mundo girar.

“Os Tentehar têm muito parente”. Mulheres criativas e redes de relações

Contrariando as expectativas sobre os papéis femininos serem secundários na organização social tentehar, Maria Santana, como ela mesma diz, sempre foi referência em Araribóia. Passou uma parte da vida entre os brancos e outra aprendendo o ofício de parteira e curas tradicionais. Seus filhos nasceram em meio a uma diversidade de relações, ora entre os brancos, ora entre os índios, todos parentes. Suas filhas e alguns de seus filhos seguiram estratégias semelhantes.

A linguagem do parentesco, portanto, assume um papel central nas suas decisões. Como afirma, “a ligação entre parentes tanto pode favorecer quanto gerar desconfiança, pois os Tentehar têm muito parente” (entrevista, 13 de junho, 2018). A saída de Araribóia, por exemplo, foi motivada pela fragilidade de suas relações de parentesco com os chefes do lugar. Fundou Lagoa Quieta, justamente, para fortalecer esses tipos de relações em outro contexto.

De um lado, o parentesco pode ser (re)construído com elementos ancestrais narrativos que aproximam parentes a determinados grupos e legitimam a pertença a determinados lugares. De outro lado, levam-se em conta as oportunidades que surgem cotidianamente, pois, como já mencionado, o ponto de partida para quaisquer alianças ou negociações seria a família e seu sistema de afinidade que, ao invés de limitar, amplia ao máximo as oportunidades de quem pode ou não fazer parte dela. E, como vimos, é a atuação feminina que determina tais oportunidades.

Foi assim que Maria Santana construiu sua rede parental, manejando tempo (ancestralidade e descendência) e espaço (saída para Lagoa Quieta) para ampliar a rede de parentes, de modo a afirmar sua liderança. Quando remonta à ascendência, por exemplo, retrocede ao tempo de Alto Alegre, passa pelas correrias impostas aos ancestrais e chega aos dias atuais. Também descreve como os parentes contemporâneos vivem no mundo de acordo com as ramificações do que chama de “minhas raízes”: “eu sou o tronco, essas meninas devem entender que eu sou o tronco, eu sou a raiz delas”. Note-se que, apesar de ter tido cinco filhos homens, ela destaca apenas as três filhas mulheres.

No início de abril de 2018, durante o lançamento da pré-candidatura de Guilherme Boulos à Presidência da República, tendo Sônia Guajajara²⁰ como vice, realizado no Campus da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) em Imperatriz, Maria Santana, acompanhada das filhas e noras, chegou quase uma hora depois do início do evento. A abertura incluiu um momento para cantorias e orações dos Tentehar ali presentes. Maria Santana pediu a palavra e disse: “você não podem esquecer das suas origens, eu estou falando agora porque eu sou o tronco, eu sou a raiz de vocês. É de mim que vocês vieram. Soninha, minha sobrinha, você sabe que eu sou o tronco”. Com esse tom de repreensão, convocou todos os Tentehar presentes a fazer uma nova cantoria, que daria legitimidade ao ato, desconsiderando a abertura anterior.

Esta ação, que pouco sentido fez para os brancos presentes, demonstra a sagacidade na relação de parentesco operada tanto por Maria Santana quanto por Sônia Guajajara. A primeira maneja a pertença ao grupo, imputando à segunda a proximidade de seu núcleo familiar imediato. Isso deu-lhe um *status* privilegiado perante os presentes, pois trouxe à tona sua condição autointitulada de “fonte inspiradora/geradora” das habilidades da sobrinha. Ao não contestar, Sônia reforçou a relação, legitimando sua posição diante das “bases”²¹ e melhorando ainda mais sua imagem com o público presente. Em suma, evocar esse parentesco próximo foi ali vantajoso para ambas.

Cada parente é uma peça-chave nas estratégias desenvolvidas pelo grupo e a posição de cada um no quadro de relações pode determinar as

²⁰ Sônia Bone Guajajara foi a primeira indígena candidata à vice-presidência da República na história do Brasil. Nascida na T.I. Araribóia, foi Secretária Executiva da Coapima, Vice-Coordenadora da COIAB e Coordenadora da APIB.

²¹ O termo “base” é muito utilizado pelos movimentos sociais, incluindo o movimento indígena, para reforçar a ideia de ligação com as origens da militância. Ter base significa ter vínculos fortes com o grupo que representa.

próximas alianças. A habilidade de participar do jogo de alianças e rupturas pode dar destaque a uma pessoa no seio do grupo ou alijá-la das principais decisões.

“Posição” é um conjunto de características e habilidades que cada pessoa traz para o grupo familiar. Neste sentido, a educação formal tornou-se uma importante estratégia para aquisição de habilidades. Quem tem nível mais alto de escolarização ocupa posição mais destacada e tem mais poder de decisão. É notável o nível superior de escolaridade das mulheres na família de Maria Santana comparado ao dos homens, o que lhes rende, portanto, melhores posições. Cíntia e Suluene completaram o curso superior, Surama e Silvio têm nível médio e os demais, apenas as séries iniciais da educação básica. Assim, quatro dos oito filhos de Maria Santana tiveram acesso a níveis mais altos de escolarização; são precisamente esses filhos que ocupam as melhores posições e exercem maior influência nas decisões políticas. Dos quatro com nível superior, três são mulheres.

Essa situação reflete a estratégia adotada por Maria Santana ao longo da vida. Por força da formação auto imposta e do intenso engajamento, trabalhou na Funai como técnica de enfermagem e, mais tarde, foi transferida para a Funasa. Maria Santana não frequentou a escola regularmente, mas aprendeu a ler e se destacou como aluna. Muito cedo, percebeu as vantagens da escolarização e adotou, definitivamente, a estratégia de dar oportunidade de estudos a todos os filhos.

Alguns de seus parentes com alto nível de escolaridade vincularam-se a órgãos de Estado em que ocupam posições políticas e econômicas estratégicas, com a evidente preponderância das mulheres. Com exceção de Sílvia Santana, os homens nunca ocuparam a chefia do grupo familiar, assumindo, ocasionalmente, o posto de cacique da aldeia, posição que Maria Santana, de tempos em tempos, elege para ter um auxiliar. O posto de cacique atende às exigências históricas da relação com interlocutores externos – notadamente órgãos de Estado, Igreja e ONGs. Sílvia Santana ocupou essa posição por dezenove anos²². As decisões mais importantes, no entanto, passam pelo crivo de Maria Santana.

Tais posições ganham dimensões regionais apoiadas pelo grupo de aliados que formam a rede de famílias e agregados externos. Dessa forma, alguns membros da família extensa também ocupam lugar de destaque em outras instâncias cruciais para ampliar e manter as redes mais abrangentes, como o Conselho Distrital de Saúde Indígena, o Conselho de Educação Escolar Indígena do Maranhão, a Coordenação das Organizações e Articulação dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), as Associações de Pais e Mestres e Associações de Saúde.

Poderíamos dizer que uma família tentehar é tão extensa quanto a capacidade de manejo de seus líderes, o que transparece na disposição estratégica dos parentes de Maria Santana no quadro de inter-relações

²² Durante a pesquisa de campo, Sílvia deixou a aldeia Lagoa Quieta para fundar a sua própria aldeia, ainda em processo em agosto de 2019. A iniciativa de deixar Lagoa Quieta coincidiu com o momento em que ele tinha relativo poder externo, enquanto perdia influência interna, ou seja, ocupou o cargo de Coordenador Técnico Local da Funai e, mais tarde, de Coordenador Regional da Funai no Maranhão.

sociais. Estão dispostos do centro para as extremidades, com destaque para os descendentes diretos da fundadora. A partir daí a rede se amplia, agregando relações com outros núcleos familiares. Estes envolvem relações para dentro e para fora, movimentando um ciclo de alianças e rupturas que seguem a dinâmica política dos diversos grupos familiares. É nesta dinâmica que se enquadram os brancos agregados e é também aí que as relações de troca se tornam mais complexas e a economia simbólica de bens e pessoas ganha densidade. Nela, as relações estabelecidas pelas redes familiares impõem um complexo jogo de poder. Nesse jogo, são foco de disputas atuais as posições desejadas por todos que prestigiam seus ocupantes, como, por exemplo, cargos públicos (professor, Agentes Indígenas de Saúde - AIS, Agentes Indígenas de Saneamento - AISAN, Coordenador Técnico/Funai, etc.) e benefícios gerados pelas políticas públicas de escolarização (transporte escolar, merenda escolar, construção de escolas, etc.) e saúde (construção de postos de saúde, contratação de AIS e AISAN). Estes mecanismos são pleiteados e/ou administrados pelos chefes de família em prol de suas redes. Nos embates que aí se geram, cada rede familiar, a exemplo da família Santana, seleciona seus membros mais sagazes, mais habilidosos, os *irairakatu*, chamados genericamente de *lideranças*, estabelecidas e reconhecidas pelos pares. São esses pares que os redistribuem conforme seus interesses políticos e econômicos coletivos.

A sagacidade de Maria Santana, apoiada por sua rede de parentes, deu-lhe o ímpeto para reverter a exclusão política, social e econômica em que vivia na aldeia de Araribóia. Para tanto, manipulou sua ancestralidade e relações contemporâneas para formar novas redes, o que projetou seu grupo familiar para fora da T.I. Araribóia, alcançando as esferas estadual, nacional e até internacional, como foi a candidatura de Sônia Guajajara à vice-presidência do Brasil.

Podemos entender a bem-sucedida reversão na vida de Maria Santana como resultado da sua habilidade para interpretar corretamente os acontecimentos. O período de ascensão da rede familiar dos Santana começa com os processos de implantação de grandes projetos econômicos que afetaram os povos indígenas no Maranhão. Sua sagacidade foi, então, fundamental para perceber as oportunidades que surgiram com a mudança constante dos cenários político, social e econômico. As estratégias utilizadas por ela fazem parte de uma dinâmica bem maior acionada por diversas redes familiares concorrentes. Algumas famílias ascendem, como a sua, e outras, não. Portanto, frisemos, é a agência criativa feminina que faz a diferença nas relações de poder. Elas consolidam um processo de mudança social que inclui a construção da identidade da mulher tentehar contemporânea, como diz Silva (2018). Acrescente-se que não se trata de um caminho previamente delineado, mas de um processo em constante devir, em que a sagacidade é condição fundamental para se construir estratégias eficazes. Nesse campo, as mulheres assumem um papel cada vez mais central.

Considerações finais de uma antropóloga indignada

Até aqui, teve a palavra Emerson Almeida, etnógrafo de longa data dedicado a compreender o povo tentehar. Sobre Emerson, há que lembrar o que disse Virginia Woolf sobre Shakespeare a propósito de seu talento de escritor: para ele ter aquela sensibilidade tão especial, era preciso que metade da sua mente fosse feminina. De modo algo semelhante e estimulado pelas mulheres tentehar, Emerson fechou seu olho masculino, abriu seu olho feminino e viu o que outros etnólogos, portadores de um lamentável ponto cego, ignoraram.

À guisa de conclusão, Alcida Rita Ramos, a felizarda orientadora de sua tese de doutorado, toma a palavra para brevemente discorrer sobre o tratamento que as mulheres indígenas têm suportado em mãos de antropólogos do gênero masculino. Recorro à comparação, afiado instrumento da antropologia, para expor sérios abusos interpretativos, trazendo o caso Yanomami.

Há mais de trinta anos atrás, não resisti à tentação de cotejar as imagens dos Yanomami construídas por três antropólogos: Napoleon Chagnon, Jacques Lizot e Bruce Albert (Ramos, 1987). Com a louvável exceção de Albert, os outros dois se esmeraram em infamar as mulheres indígenas. Nas mãos brutas de um Chagnon (1968) ou nas “delicadas” de um Lizot (1976), as mulheres yanomami, longe de serem confortavelmente relegadas à invisibilidade, eram gritantemente inferiores. O primeiro, cópia tosca de um Nelson Rodrigues da selva, não só afirmava que as mulheres eram corriqueiramente surradas pelos maridos, mas que, no estilo “me bate que eu gosto”, elas se orgulhavam disso, pois era mostra da atenção que mereciam deles (Chagnon 1968, p.83). Já Lizot insistia na dominação masculina e emancipou apenas as mulheres velhas (Lizot, 1976, p. 84-92, 97).

Nos meus primeiros 27 meses de residência em aldeias sanumá (subgrupo yanomami setentrional), de março de 1968 a setembro de 1970, convivi intensamente com homens e mulheres, adultos e crianças, e nunca me ocorreu chamar as mulheres de submissas, passivas e “de índole desagradável” (Chagnon, 1968, p. 83). Pelo contrário, sendo as donas da casa, pois gozam do privilégio de viver numa sociedade que pratica a uxorilocalidade, as mulheres sanumá não se deixam submeter e, longe de serem desagradáveis, têm um invejável senso de humor e uma paciência infinita para com crianças birrentas e etnógrafas abelhudas.

Como essa experiência vivida não combinava em nada com a descrição feita por colegas masculinos, decidi protestar por meio de um curto comentário num periódico de grande circulação internacional (Ramos, 1979). Como se pregasse no deserto, aparentemente, meu texto passou em brancas nuvens. Depois, em 1990, no livro *Memórias Sanumá* (Ramos, 1990) e, cinco anos depois, na sua versão em inglês (Ramos, 1995), continuei insistindo no reconhecimento e valor das mulheres na sociedade sanumá que chegam à velhice como baluartes da sabedoria grupal. Novamente, foram palavras jogadas ao vento. Com razão, indignei-me e duplamente: pelo insulto às mulheres sanumá e pelo descaso ao meu trabalho. A força da persuasão masculina na academia

agia como um solvente que derretia minha matéria etnográfica. Essa persuasão é, simplesmente, fruto da socialização ocidental que cultiva a figura da mulher, qualquer mulher, como uma excrecência do homem, à moda de Adão e Eva. É um hábito criado à sombra da família ocidental, que inclui, naturalmente, uma mãe que também foi moldada para ser invisível. Com essa bagagem encrustada em seu ser, resta ao homem comum, antropólogo ou não, aplicar um *default* automático, e todas as mulheres se transformam em coisas inertes.

Por fortuna, há uma nítida e benfazeja mudança de ares. Vejo um etnógrafo enaltecer mulheres indígenas, como faz Emerson Almeida neste texto, vejo os meios de comunicação louvando iniciativas femininas (ISA, 2019) e vejo mulheres yanomami, finalmente, mostrando ao mundo do que são capazes (Morais 2019a, 2019b, 2019c). Mas, atenção! Nada disso resulta da benevolência dos homens que teriam aprendido uma ou duas lições e domesticado sua tradicional “índole” masculina, o que, certamente, ocorre, mas, sim, da iniciativas de mulheres que, conhecendo seu próprio valor, decidiram projetar-se no mundo.

Este texto abre ao leitor uma paisagem enriquecida pela forte presença de mulheres tentehar e yanomami. Que venham a público muitos outros textos, já feitos e por fazer, para mostrar que o mundo fica mais rico e justo ao dar crédito àquelas que sempre mereceram e que, por um viés perverso de sociedades masculinamente dominantes, foram relegadas à obscuridade. Precisamos de mais Emersons na antropologia, na academia e na vida.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, E.R.M. “A Política vai à Festa”. Sagacidade e estratégias tentehar nas relações interétnicas. 2019. **Tese (Doutorado em Antropologia Social)** – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, UnB, Brasília 2019.

ALMEIDA, E. R. M. "Ser como o branco, não é ser o branco": dinâmica de controle e transgressão nas relações interétnicas. 2012. **Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)** – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCSoc – UFMA, São Luís, 2012.

BASSO, K. H. **Wisdom sits in Places. Landscape and language among the Western Apache**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

CARVALHO, D. C. de. Povos indígenas, resistência, existência e território: análise da atuação política do Estado e da trajetória de vida dos povos indígenas do Maranhão (**Monografia de Graduação**) **Curso de Ciências Sociais** – Universidade Federal do Maranhão – UFMA, São Luís, 2018.

CAYÓN, L. **Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

CERTEAU, M. D. **A invenção do cotidiano**. 22ª. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

CHAGNON, N. **Yanomamo. The fierce people**. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1968.

CLASTRES, H. **A terra sem Mal**. Brasília: Brasiliense, 1978.

COELHO, E. M. B. **Territórios em Confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.

CRUZ, K. R. D. Os desafios da particip(ação) indígena na saúde indigenista. São Luís: Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas/UFMA (**Tese de Doutorado**), 2008.

DUARTE, F. B. et al. **Coletânea de Narrativas Guajajara**. 1. ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2018.

DINIZ, E. S. **Os Tenetehara - Guajajara e a Sociedade Nacional**. Flexibilidade Cultural e Persistência Étnica. Ed. UFPA - BELÉM-1994

GALVÃO, E. **Diários de campo de Eduardo Galvão**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu do Índio - FUNAI, 1996

GOFFMAN, E. **A representação do Eu na vida cotidiana**. 18ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOMES, M. P. **O índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

ISA (Instituto Socioambiental). Mulheres yanomami lançam livro que apresenta nova espécie de fungo. São Paulo: **Notícias socioambientais**, 2019. Publicado em <https://socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/mulheres-yanomami-lancam-livro-que-apresenta-nova-especie-de-fungo> (acesso 7/9/2019)

LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIZOT, J. **Le cercle des feux**. Paris: Seuil, 1976.

MARTINS, L. D. S. Os filhos de Maíra: territorialidade e alteridade entre os Tentehar "da Araribóia". **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, Universidade de Brasília, Brasília 2019.

MORAIS, M. Políticas da resistência: uma análise da Associação de mulheres Yanomami Kumirãyôma. **Manuscrito inédito**, 2019a.

MORAIS, M. Do cotidiano à política: Notas etnográficas sobre experiências associativas de mulheres yanomami. **Manuscrito inédito**, 2019b.

MORAIS, M. Notas etnográficas sobre a participação política de mulheres yanomami: Uma análise da criação da associação AMY Kumirãyôma. **Trabalho apresentado na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul**, Porto Alegre, 2019c.

RAMOS, A. R. On women's status in Yanoama societies. **Current Anthropology** 20(1): 185-187, 1979.

RAMOS, A. R. Reflecting on the Yanomami: Ethnographic images and the pursuit of the exotic. **Cultural Anthropology** 2(3): 284-304, 1987.

RAMOS, A. R. **Memórias Sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade yanomami**. São Paulo: Marco Zero/ Brasília: Editora UnB, 1990.

RAMOS, A. R. **Sanumá memories. Yanomami ethnography in times of crisis**. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.

SÁ, L. Rains Forest Literature. Amazonian Texts and Latin American Culture. **Cultural Studies of the Americas**. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, v. 16, 2004.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial », **e-cadernos CES** [Online], 18, 2012.

SCOTT, J. C. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985.

SILVA, C.M.S. da, Linguagem e Identidade: a mulher tentehára contemporânea e suas relações com os movimentos sociais. **Dissertação (Mestrado Profissional em Língua e Linguas Indígenas)** – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro 2018.

UBBIALI, C. **O Filho de Ma'ira. Quito: Abya Yala.** Universidad Politécnica Salesiana - UPS, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. **Os Arawaté: os deuses canibais.** 1ª Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1986.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

ZANNONI, C. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara.** Brasília: CIMI, 1999.

Recebido em: 26/08/2020 * Aprovado em: 19/09/2020 * Publicado em: 16/12/2020
