

# POLÍTICAS INDIGENISTAS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA E A RESISTÊNCIA ÉTNICA DOS TEMBÉ/TENETEHARA DE SANTA MARIA DO PARÁ

RHUAN CARLOS DOS SANTOS LOPES<sup>1</sup>  
UFPA

---

**RESUMO:** *O artigo analisa a história de migrações dos Tembé/Tenetehara, um povo indígena da Amazônia brasileira, e suas interações com o Estado ao longo de mais de um século. A política indigenista brasileira do começo do século XX estava voltada à integração e assimilação cultural dos povos indígenas na sociedade nacional, visando, com o tempo, o seu desaparecimento enquanto grupo étnico e a consequente apropriação de suas terras. Na cidade de Santa Maria do Pará, no estado do Pará, isso se efetivou com a implantação de instituições como escola, prisão, hospital, que são aqui examinadas em sua capacidade de controle e exclusão social. Ao final se analisa a resistência política dos Tembé e seu processo atual de etnogênese.*

**PALAVRAS-CHAVE:** povos indígenas; indigenismo; Amazônia.

**ABSTRACT:** *The present paper presents an analysis of the history of migrations of the Tembé/Tenetehara, an indigenous people of the Brazilian Amazon area, and their interaction with the state for over a century. Brazil's policies for indigenous peoples in the beginning of the twentieth century focused on integration and cultural assimilation of indigenous peoples in the national society, aiming to, over time, see them disappear as an ethnic group, and to, consequently, allow the appropriation of their land. In Santa Maria, a city in the Pará State, this was accomplished through the establishment of institutions such as schools, prisons, and hospitals, which are examined here according to their ability to control and socially exclude. Finally, the political resistance of the Tembé is analyzed, as well as their current process of ethnogenesis.*

**KEYWORDS:** indigenous peoples; indigenism; Amazon.

---

## Introdução

---

<sup>1</sup> Arqueólogo e antropólogo. Mestre em Antropologia/Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Discente de doutorado do PPGA/UFPA. Bolsista CAPES. E-mail: [rhuancarloslopes@gmail.com](mailto:rhuancarloslopes@gmail.com).

A complexa rede de relações estabelecida entre o Estado e os povos indígenas no último século mostra que se, por um lado, diferentes governos agiram com vistas à incorporação das etnias indígenas à sociedade nacional, por outro, os indígenas, enquanto sujeitos políticos, construíram seus próprios projetos perante as políticas indigenistas no Brasil. Se durante o período colonial o Estado visava à mão de obra indígena, no século XX o foco se deslocou para as terras ocupadas pelos nativos (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). A partir de 1889, com a República, o objetivo principal foi abrir frentes territoriais para exploração agrícola e controle dos povos indígenas (LIMA, 1995).

No estado do Pará, esse contexto político ensejou as ações que são foco deste artigo. Em particular, a proposta deste trabalho é reconstruir a trajetória de um grupo indígena de língua tupi-guarani, os Tembé/Tenetehara de Santa Maria do Pará, na Amazônia brasileira. Em contexto recente de etnogênese, esse grupo étnico tem articulado ações de reivindicação de direitos, recorrendo também às pesquisas acadêmicas como instrumento de afirmação. A perspectiva tembé acerca do que deve ser a história de seu povo é pensada a partir das narrativas históricas dos velhos, que empoderam os indígenas nas lutas contemporâneas por reivindicações de direitos etnicamente diferenciados. Assim, sua consciência histórica se constrói pela organização de fatos no tempo, inteligível na lógica do grupo, com categorias imbuídas de sentidos ordenados culturalmente (SAHLINS, 1990).

A proposta é, a partir da etnohistória, traçar o percurso tembé quanto às suas opções e estratégias em reação às ações do Estado brasileiro, em diferentes momentos. O esforço conjuga diferentes fontes de informação, tendo em vista tanto o método etno-histórico (CAVALCANTE, 2011) quanto o imperativo tembé acerca do modo como deva ser escrita sua história (LOPES, 2015). As fontes são documentos oficiais da administração pública, escritos de memorialistas, jornais e material etnográfico, tanto o produzido por etnólogos sobre os Tenetehara quanto minhas pesquisas de campo na cidade de Santa Maria do Pará desde 2012.

Inicialmente examino o contexto migratório tembé entre os estados do Maranhão e do Pará. Após isso, descrevo a formação do

conjunto de aldeias do Rio Maracanã, local onde está localizado o grupo. Em seguida, analiso os contextos e desdobramentos da criação, por parte do Estado, de um núcleo colonial, que concebo enquanto instituição total (GOFFMAN, 1974) atuante na política de homogeneização desses indígenas. Por fim, ressalto a movimentação política também contemporânea.

Como pretendo evidenciar, os Tembé/Tentehara foram submetidos a políticas de Estado, consubstanciadas na criação do Núcleo Colonial Santo Antônio do Prata. Ao centralizar a análise neste local, sustento que a sua infraestrutura material foi constituída enquanto tecnologia de poder sobre os corpos das pessoas a ela submetidas, pautadas em pressupostos de exclusão e reclusão.

### **Migrações e território**

Os Tembé, juntamente com os Guajajara, são falantes do idioma tenetehara, da família linguística Tupi-Guarani. A língua e as práticas culturais são os pontos de convergência desses dois grandes grupos, que se dispersaram entre os vales dos rios Pindaré, Gurupi, Guamá e Maracanã, nos estados do Pará e Maranhão (Figura 1). Desde 1613 há menção da presença tenetehara no alto Rio Pindaré, onde, a partir de 1653, foram catequizados por padres jesuítas. Somente no século seguinte a ação colonial portuguesa incidiu fortemente sobre essa etnia. A região leste do Maranhão era vista como fronteira a ser ocupada, e os aldeamentos foram sistematicamente utilizados, em acordo com a legislação indigenista, que classificava os índios aldeados como aliados (PERRONE-MOISÉS, 1992). Após a implementação do *Diretório dos Índios*<sup>2</sup>, em 1758, a presença de fazendeiros na região aumentou, juntamente com os aldeamentos (HEMMING, 2009).

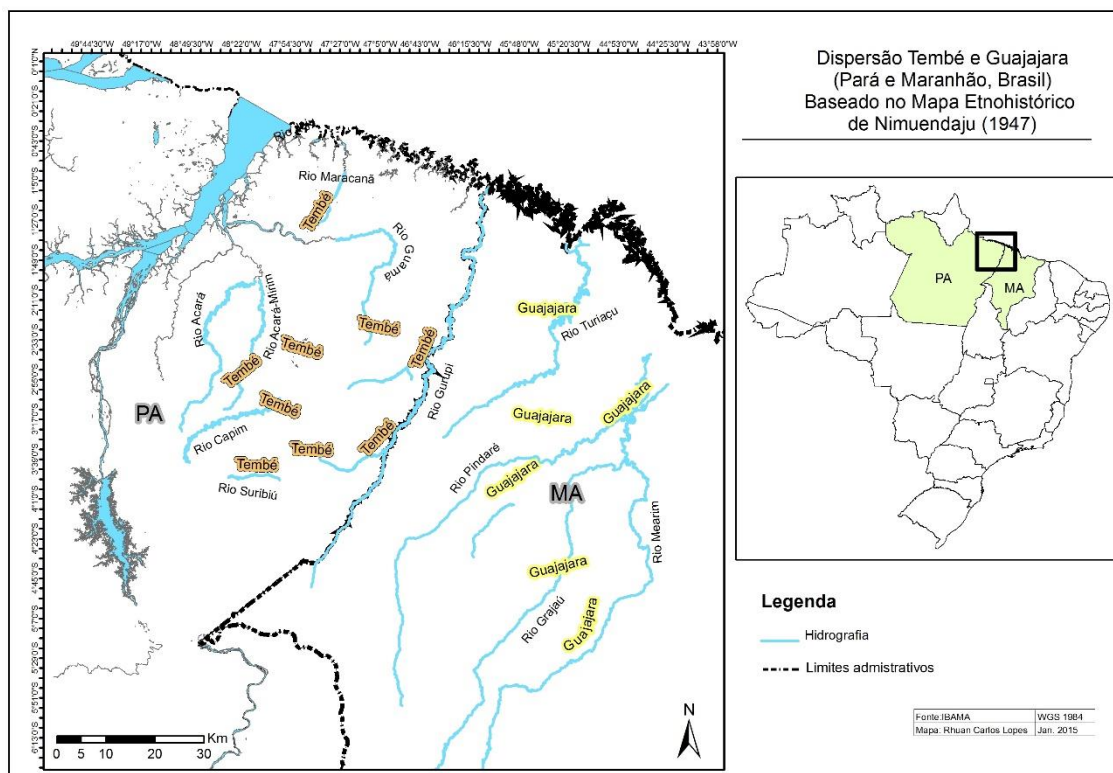
No século XVIII, nas proximidades do território guajajara no sul e leste da província do Maranhão, colonos estabeleceram fazendas de gado. Foram eles os responsáveis pelos numerosos ataques aos grupos

---

<sup>2</sup> Conjunto de medida legais que visava organizar a mão de obra indígena na América portuguesa. Também chamava-se “diretório” uma unidade administrativa, coordenada por um diretor, responsável por diferentes aldeamentos (PERRONE-MOISÉS, 1992; HEMMING, 2009).

indígenas, principalmente a partir da organização de bandeiras de fazendeiros em busca de retaliação a supostos assaltos às suas propriedades. Quando não conseguiam vitória bélica sobre alguma etnia, os colonos atacavam as aldeias “pacificadas”. Assim, a região sudoeste do Maranhão tornou-se uma área de fronteira com inúmeros conflitos durante o século XIX, com incentivos governamentais à “pacificação”, traduzida em ofensivas militarizadas visando o controle das etnias locais (HEMMING, 2009).

Figura 1: Dispersão *Tenetehara* entre o Maranhão e Pará, segundo mapa etnohistórico de Nimuendaju (1987[1944]).



Fonte: Elaborado pelo autor.

Após 1845, na confluência dos rios da Corda e do Mearim, foi criado um diretório indígena para controlar sete aldeias guajajara e duas timbira, com total de 2.270 indígenas. Durante todo o século XIX foram criados outros seis desses aldeamentos no Maranhão, com 25 mil índios, a maior parte timbira e tenetehara. A situação de conflitos entre as diferentes etnias indígenas era constante, principalmente com grupos

de família Jê que habitavam o Maranhão e eram resistentes à colonização, o que fez o governo provincial acentuar suas ações sobre os Tenetehara, também os mais numerosos da província maranhense até o fim deste século (HEMMING, 2009).

Desde 1850, todavia, grupos Tembê haviam iniciado migração para o oeste, seguindo para o alto Rio Gurupi. Relatos de funcionários do governo brasileiro e de comerciantes informam a presença em diferentes rios da região: em 1862 foram localizados no Rio Capim, no Pará; na década de 1870 havia cerca de nove mil tembê no Pará, sendo seis mil no Rio Gurupi (BARBOSA RODRIGUES, 1875; MOURA, 1936; HEMMING, 2009). No mapa etnohistórico de Nimuendaju (1987[1944]), é possível verificar os Tembê nos rios Uraim, Gurupi, Gurupi Mirim, Gurupi (1872), Itinga; no Pará, essa etnia é assinalada no alto Maracanã, alto Guamá, Acará, Acará Mirim (1861), Capim (1862) e Surubiú (1914).

No Maranhão, os Guajajara do Rio Pindaré foram atraídos para a missão do Alto Alegre, dirigida pelos padres capuchinhos lombardos. Com isso, esses missionários objetivavam submeter a educação das crianças indígenas a um regime de internato. Em 1900, trinta internos morreram em decorrência do sarampo, o que foi o estopim para a revolta indígena de 1901. Com o espraçamento do conflito na região, o governo associou-se aos Canela, inimigos tradicionais dos Tenetehara. A administração maranhense aproveitou-se da animosidade existente entre essas etnias e subsidiou materialmente um conflito étnico, com fins de minar os atos de resistência bélica dos Tenetehara (HEMMING, 2009).

### **“Tempo de união”: complexo de aldeias no Rio Maracanã**

Maria Cassiano, capitoeira da aldeia Jeju<sup>3</sup>, relembra com saudades o “tempo de união” e da abundância: a agricultura era desenvolvida em conjunto, com as famílias fazendo as “tarefas” coletivamente e, no tempo da colheita, partilhando a safra. Com a caça era a mesma coisa: para caçar, não era necessária arma de fogo, bastava “pegar de pau”. Também não era necessário grande esforço para pescar. Tudo era mata.

---

<sup>3</sup> Entrevista realizada em julho de 2014, na aldeia Jeju (Pará).

Seus avós e pais “falavam na língua”, mas sua geração não entendia: “brigavam e conversavam entre eles, mas ninguém entendia... só na língua braba”. A capitoa, já idosa, fala de sua infância, antes da construção das rodovias federais e da formação das grandes fazendas que cortam o território tembé. Para Maria, porém, “antigamente deveria ser melhor ainda”.

O “antigamente” ao qual refere-se a capitoa, diz respeito ao tempo da chegada dos Tembé à área do Rio Maracanã, no Pará. Essa lembrança de uma época melhor, mais abundante e harmônica, confunde-se com o tempo mítico. Sua fala se assemelha às narrativas sobre o tempo em que Maíra, heroína criadora dos Tenetehara, andava pela terra e não era necessário plantar. Utensílios de trabalho se moviam sozinhos e “as varas de mandioca caminhavam para os roçados”, que estavam prontos para colheita no dia seguinte. Quando Maíra deixou os Tenetehara, eles tiveram que dominar as técnicas de plantio e esperar pelo fim do inverno para poder colher (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 136). A chegada dos Tembé ao Vale do Maracanã, a partir de 1860, integra o longo processo de dispersão e contato interétnico. A movimentação dos grupos que se estabeleceram às margens dos rios Guamá e Capim era reconhecida pelos moradores não indígenas, pelo Estado e, principalmente, pelos comerciantes itinerantes, chamados de “regatões”. Relatos de viajantes apontam o estabelecimento de grupos Tembé na fronteira do Maranhão com o Pará, no Rio Gurupi. Descritos como “não civilizados”, por não manterem relações comerciais com os regatões, possuíam constante contato com a rede étnica tembé da área Gurupi-Guamá (BARBOSA RODRIGUES, 1875; MOURA, 1936).

Por outro lado, desde o século XIX o governo imperial retornou com a prática de criação de missões religiosas destinadas aos indígenas da grande região do Gurupi, Guamá e Capim (HENRIQUE, 2013). O missionamento reuniu diferentes grupos na mesma aldeia, atuando na reconfiguração dos povos indígenas na região (MARIN, FERREIRA e MARQUES, 2014). No Capim, um dos rios com grande presença tembé, essas missões abrigaram entre 300 e 600 indígenas desta etnia, além de Turinará, Amanayé, Timbira e Guajará, entre os anos de 1871 e 1874. É possível que nessa região tenha havido convivência próxima entre indígenas escravos fugidos. No Rio Maracanã, em 1873, os Tembé e os

Tiruára encontravam-se aldeados em missão dirigida por padres capuchinhos, criada em uma área onde havia um quilombo (RIZZINI e SCHUELER, 2011). Segundo Palma Muniz (1913, p. 16), alto funcionário da administração paraense, os indígenas lhe falaram sobre a existência do quilombo Santa Maria de Belém, que teria abrigado escravos fugitivos do Guamá, da zona atlântica e das proximidades de Belém. De fato, entre os rios Guamá, Acará e Capim a presença de populações de origem afro-brasileira foi constante, ao menos no século XIX, e gerou contatos perenes com os indígenas (MARIN, FERREIRA e MARQUES, 2014).

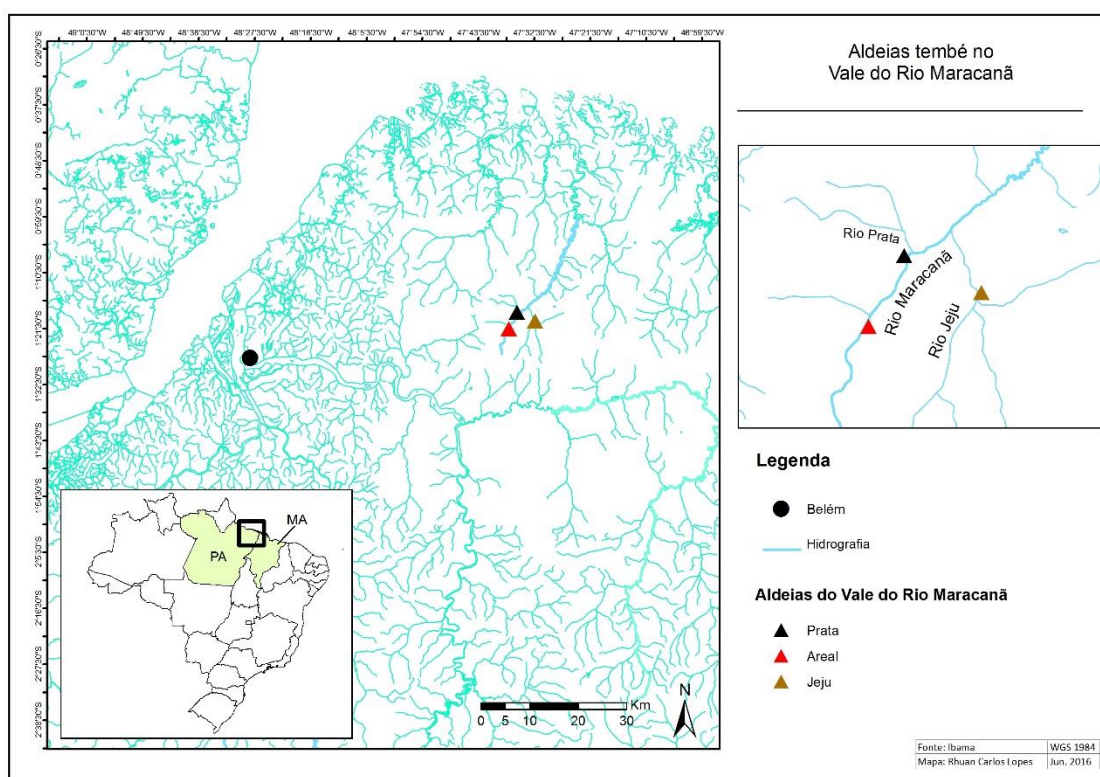
Assim, a presença tembé no Maracanã, à época, deixa-os em proximidade imediata com povos de origem africana, como ocorreu em outras partes da Amazônia, indicando a configuração de comunidade multiétnica. Marginalizados, ambos os grupos acabaram contribuindo para que a região recebesse o estigma de “incivilizada”, justificativa ideológica maior para inserção do poder estatal nas aldeias tembé (BELTRÃO e LOPES, 2014). No entanto, o distanciamento do braço do Estado nunca significou isolamento, posto que estes indígenas possuíam redes de contato com aldeias do Rio Capim (MUNIZ, 1913), fosse por via fluvial ou pelo “caminho de índios”, que os ligava ao Maranhão e cortava as aldeias do Maracanã (BRAGA, 2011).

O complexo de aldeias do Rio Maracanã hoje compreende assentamentos às margens deste rio e de seus afluentes, rios Prata e Jeju (Figura 2). No local do antigo quilombo Santa Maria de Belém, os Tembé firmaram a Aldeia Velha, provável ponto de dispersão tembé na região (MUNIZ, 1913). Ao fim do século XIX, há registro dos seguintes núcleos de famílias tembé: no Maracanã, estavam os Tupanas, congregados na aldeia Anselmo, e Leopoldinos na aldeia Areal; no Prata, moravam os Miranha; a margem direita do Rio Jeju cabia aos Braz (MUNIZ, 1913, p. 17). Grupos menores residiam nos locais denominados Santa Maria e Jambú (PARÁ, 1899). Além de manterem intensas relações entre si, articulavam contatos com não indígenas “por intermédio dos respectivos chefes” (MUNIZ, 1913, p. 16).

Apesar das descrições desses lugares serem lacônicas nos registros históricos, é possível confrontá-las com fontes etnográficas sobre os Tenetehara. Indica-se a existência de 600 tembé vivendo no

conjunto de aldeias do Maracanã (PARÁ, 1899), vivendo da agricultura, da pesca e da caça (FOLHA DO NORTE, 1896b). Destes, 150 moravam na aldeia Jejú e 100 na Arraial (PARÁ, 1899). Porém, a família que manteve diálogo contínuo com os representantes do governo foi os Miranha, do Prata, considerados como “mais confiados” (MUNIZ, 1913, p. 19) ou “mansos e civilizados” (FOLHA DO NORTE, 1896b, p. 3); sua aldeia era considerada a “principal” entre as identificadas como tembé (FOLHA DO NORTE, 1896b; PARÁ, 1899).

Figura 2: Aldeias *Tembé* no Vale do rio Maracanã.



Fonte: Elaborado pelo autor.

O fato dos Miranha serem uma família extensa fez com que eles fossem identificados por viajantes como uma etnia, que vivia na aldeia de Mariquita, na margem esquerda do Rio Capim (NIMUENDAJU, 1948). Nimuendaju (1948), porém, argumenta que os habitantes de Mariquita são um dos ramos dos Miranha, que este etnólogo conheceu no Núcleo Indígena Santo Antônio do Prata, em 1916. Foram os Miranha os principais interlocutores entre as outras famílias tembé e o governo do

Pará durante a instalação do núcleo indígena implementado com auxílio dos padres capuchinhos. Seu assentamento original era formado por cinco ou seis casas, “construídas levemente, segundo o hábito dos índios” (MUNIZ, 1913, p. 19). Um dos seus líderes foi o capitão Tomaz, “velho índio da colônia e chefe de numerosa prole” (O CORREIO DO PRATA, 1908, p. 2). No Jeju, a liderança de destaque era a “rainha Catharina”, que continuou tendo proeminência mesmo após a morte do cacique, substituído pelo filho, capitão Braz (MUNIZ, 1913). Considerando as informações etnográficas de Wagley e Galvão (1955) sobre os Tenetehara do Vale do Pindaré, esses são indícios do tipo de organização social tenetehara: grandes famílias, localizadas ao longo dos rios, com lideranças mediadoras com o mundo exterior.

Segundo o modelo etnográfico apresentado por Wagley e Galvão (1955), as aldeias mudavam de lugar a cada cinco ou seis anos, em função da abertura de novas roças, geralmente dentro de áreas de mata, no espaço reconhecido como território. As aldeias também deveriam ficar em terreno alto, próximo ao rio. Espaços disponíveis para roça eram explorados no entorno das aldeias e poderiam ficar gradativamente mais distantes, na medida em que em que o solo tornava-se menos propício ao cultivo. Por conta disso, pequenos locais de pouso eram construídos próximos às plantações, para o auxílio na produção agrícola coletiva.

Quanto à organização social, a base era a família extensa, sem sentimento de pertença à determinada aldeia. De maneira geral, cada casa era habitada por família nuclear, mas poderia ocorrer coabitação de familiares, formando grandes grupos de parentes. Antes das proibições dos religiosos jesuítas e, no século XX, da intervenção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), era comum que homens com destaque político casassem com várias mulheres aparentadas entre si (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

Alguns desses líderes eram reconhecidos com patentes militares, prática difundida a partir do processo de contato com os primeiros colonizadores. Esses “capitães”, jovens falantes do português e tenetehara, tinham a função de mediadores com o mundo externo, devendo discutir todas as demandas e decisões com os membros de sua aldeia. Pajés e chefes de famílias extensas constituíam lideranças. Os

primeiros, porém, tinham maior influência e prestígio sobre os demais, legitimados na associação de religião, parentesco e controle econômico. Por outro lado, as divergências entre líderes poderiam desencadear cisões nas aldeias (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

Depois de casado, porém, o homem deveria residir com a família da sua esposa, ao menos por um ano. A residência era matrilocal, embora devesse ser construída pelos homens e fosse reconhecida pelo nome do marido. Diante da separação do casal, era o homem quem deveria sair da casa, e a mulher deveria permanecer com a família. Os produtos gerados na roça, caça e pesca eram administrados pelas mulheres (WAGLEY e GALVÃO, 1955). Não por acaso, no mundo doméstico, a liderança era feminina e constantemente as decisões tomadas frente às demandas coletivas tinham instância decisória nas casas. Ter filhas era valorizado em qualquer família, posto que elas poderiam agregar produção à casa, tanto por seu trabalho quanto pela possibilidade de casar-se e trazer para si as funções produtivas do cônjuge. Assim, meninas órfãs tinham grande chance de serem adotadas pelos parentes, ao contrário dos meninos. Estes últimos, aliás, apenas entravam na fase produtiva após os quinze anos (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

A posição da mulher na sociedade tenetehara lhe garantia poder na escolha do marido, selecionado em função de sua capacidade produtiva. Assim, poderiam ser comuns relacionamentos com vários homens, até se estabelecer a monogamia com um deles. A gravidez definia a continuidade do relacionamento e decorria de contínuas relações sexuais. Quando o sexo era praticado com diferentes homens, o parceiro do último intercuro era considerado pai. De fato, a gestação e o pós-parto eram períodos de intensa interação entre o casal, que deveriam seguir limitações sexuais e alimentares, a fim de preservarem seus corpos e os de seus filhos. Viúvas, inclusive, poderiam copular com vários homens, no intuito de escolher outro esposo, mas o casamento só poderia ser realizado após um ano da morte do antigo cônjuge. A vida sexual nos casamentos era, em geral, iniciada pela mulher, fato legitimado na cosmologia tenetehara (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

Esse modo de organização social também provavelmente era conhecido pelo Estado, e a aproximação com “chefes de família” tinha o

intuito de convencê-los a entregar seus filhos nas mãos da administração republicana, além de buscar a aproximação com os outros grupos familiares. Como demonstrarei na seção seguinte, a ação dos padres missionários foi direcionada às crianças tembé, sob o argumento de que somente nesse segmento etário seria possível a regeneração “dos costumes e moral” oriundos “da vida livre e desregrada dos mais velhos” (MUNIZ, 1913, p. 22).

### **Conversão da aldeia em “colônia agrícola com fins civilizatórios”**

A doação de terras na Amazônia foi a solução encontrada desde o Império como estímulo à imigração. A atração de colonos, nacionais ou estrangeiros, para os núcleos no interior do estado foi estratégia política para dominar grandes áreas de floresta (NUNES, 2012). Esses lugares eram constituídos por áreas rurais e urbanas, nas quais foram demarcados lotes que serviriam à produção e residência dos colonos, além da administração. Cabia também ao governo construir enfermarias, depósitos e alojamentos para os novos moradores (NUNES, 2012). Com o início da República brasileira, a criação desses núcleos se manteve com a mesma lógica. Tais frentes agrícolas eram vistas sob a ótica da implantação da civilização (LACERDA, 2010a).

A fixação de migrantes nacionais e estrangeiros em áreas consideradas de vazio demográfico estava associada ao incentivo às práticas de agricultura e ao ensino agrícola, com unidades educacionais estabelecidas nos núcleos coloniais (LACERDA, 2010b). Junto a isso, pretendia-se congregar jovens e crianças, a rigor sem família, em locais onde estariam sujeitos ao controle de meios educacionais que garantissem a assimilação de ideais republicanos de ordem e progresso (LACERDA, 2010b). O propalado vazio demográfico, as limitações agrícolas do Pará, e a atenção – entenda-se controle – a pessoas jovens sem ocupação, todos esses são problemas enfrentados pelo governo republicano, que via as colônias agrícolas como possibilidade de solução (LACERDA, 2010b). Como esses objetivos, pelo menos 23 núcleos de colonização foram criados em fins do século XIX e início do XX (CRUZ, 1955; LACERDA, 2010b).

A construção da Estrada de Ferro de Bragança (EFB), iniciada em 1884 e concluída em 1908, foi o eixo do projeto de colonização agrícola da área nordeste do Pará, localizada entre o Atlântico e o Rio Guamá, zona pouco explorada economicamente (CRUZ, 1955). O contrato que regia a construção da EFB previa a inserção de colonos ao longo da ferrovia, como uma das obrigações da empresa concessionária, mas sob custos do governo provincial (CRUZ, 1955). Em meio aos baixos rendimentos, a EFB foi assumida pelo governo. Recuperadas as obras, em 1898 a EFB chegou a Jambú-Assu, núcleo colonial próximo ao Rio Maracanã, criado em 1895 (CRUZ, 1955). Antes disso, desde 1885 a linha telegráfica nacional cortava a região.

Nesse contexto, em 1898, Paes de Carvalho, governador do estado, estabeleceu o projeto de criação do Núcleo Indígena do Maracanã. Uma subprefeitura foi criada para o Prata, abrangendo os núcleos coloniais da região e as aldeias do complexo Maracanã (FOLHA DO NORTE, 1896a). A colonização e catequese dos grupos indígenas eram programas associados no governo de Paes de Carvalho (MUNIZ, 1913). A síntese da política indigenista do governador pode ser verificada na mensagem dirigida ao Congresso Legislativo, em 1898: para ele, a “cultura metódica do espírito”, o “cruzamento com as raças superiores” e a “seleção lenta e indefectível” permitiria o “aperfeiçoamento” de qualquer “raça humana” (PARÁ, 1898, p. 28). Assim, a união da administração pública com religiosos, organizando os indígenas em centros agrícolas e pastoris, permitiria a criação de serviço útil às povoações do interior do Pará. Segundo Paes de Carvalho, essas atividades poderiam também ser desenvolvidas em colônias de órfãos, nas quais as crianças poderiam “receber rudimentos de ensino elementar e das artes mecânicas para os que revelarem maiores aptidões” (PARÁ, 1898, p. 28).

Quando o governo paraense se voltou aos indígenas da região do Rio Maracanã, suas políticas foram executadas a partir de instituições de controle desses povos, em particular os Tembé. A criação de um núcleo colonial, em associação a institutos educacionais direcionados aos indígenas, é a incorporação singular das ações da administração do Pará. Mesmo que a presença de colonos e alunos não indígenas fosse pretensão do governo, o foco era a civilização dos nativos. Para isso, as

escolas tiveram a preponderância maior, na medida em que nelas era viável a execução do controle cotidiano sobre os corpos das crianças ali matriculadas. De maneira geral, no ambiente escolar, seja na modalidade de internato ou externato, era possível a reunião por longos períodos de significativo número de indivíduos de mesma situação social, formalmente administrados na totalidade de suas vidas. Como local que conjuga residência e trabalho, definido pelo controle de espaço e cotidiano, as escolas do Prata encarnam a noção de instituição total, do modo como é conceituado por Goffman (1974). Para o autor, as instituições desse tipo possuem atributos gerais, mas nem todas compartilham de todos eles: aspectos cotidianos da vida das pessoas, como dormir, brincar e trabalhar, são reunidos em um só lugar e sob a figura de uma autoridade; as atividades diárias são feitas em conjunto; do mesmo modo, essas atividades são regidas por horários fixos; por fim, tais atividades obrigatórias são racionalizadas de maneira a atender o objetivo da instituição.

Nesses lugares era exercitado o poder ensejado no “investimento político no corpo”, que imbrica violência e ideologia, como propõe Foucault (1977). Tal investimento é executado na disciplinarização que atua sobre o corpo dos sujeitos, com o principal fito de torná-lo submisso e dócil à ordem estabelecida ideologicamente. A disciplina é incorporada, então, na organização do espaço, pensado e gerido com fins de racionalizar o cotidiano e facilitar a vigilância (FOUCAULT, 1977). Isso implica, também, no espraio do exercício do poder, proporcionando a sua reprodução e mantendo o mecanismo de controle (FOUCAULT, 1977).

Com essa perspectiva, foi celebrado o contrato do governo estadual com os capuchinhos lombardos da Missão do Norte para direção do Núcleo Indígena (MUNIZ, 1913). Cabia aos padres, representados pelo frei Carlos de São Martinho, procurar local entre os rios Guamá e Capim para que se erigisse o núcleo colonial: das três áreas visitadas pelo frei, a escolhida foi a das margens do Rio Prata, tendo em vista as condições de salubridade e acessibilidade, além da presença indígena (MUNIZ, 1913). Segundo relata Muniz, os Tembés requisitaram a presença dos missionários, via procurador-geral do Estado (MUNIZ, 1913). De acordo com Rizzini e Schueler (2011), o fato

dos indígenas conhecerem a atuação dos padres capuchos desde outros aldeamentos no século XIX pode ter influenciado a requisição. Todavia, essa suposta aceitação esteve restrita inicialmente aos Miranha, moradores das margens do Rio Prata. Possivelmente, a noção de prestígio dado aos chefes de grandes famílias que mediavam os interesses da aldeia com o mundo exterior pode ser outro condicionante razoável.

Os relatos contemporâneos também dão o tom vivo dos pormenores dessa negociação: presentes, tais como utensílios domésticos, tecidos e cachaça, eram usados como meio de atração aos grupos distantes do Prata, técnica consagrada pelo Estado republicano brasileiro mesmo no século XX, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) (LIMA, 1995). Por outro lado, Maria Cassiano e Judite Vital da Silva, moradoras do Jeju, aludem à prática da “caça” aos “índios bravos” no “dente de cachorro”, expressão alusiva à violência física a qual os agentes do Estado recorriam quando o “convencimento” não ocorria segundo as expectativas iniciais. Sendo assim, a “atração” dos índios ao Núcleo Colonial apresentou variações no método, com técnicas que oscilavam desde o suposto convencimento até a violência física.

O contrato firmado entre os padres e o governo paraense obrigava os primeiros a pôr em funcionamento três institutos, sendo dois deles destinados à educação de filhos de colonos, indígenas ou não, e outro com fins de correção de “meninos desviados”. Cabia aos capuchinhos, além disso, administrar o Núcleo. Por sua parte, o governo deveria pagar os salários dos religiosos, demarcar lotes agrícolas e urbanos, além de construir casas para colonos e religiosos (FREI CARLOS, 1899). Assim, estaria estabelecida a estrutura para os trabalhos de catequese, instrução elementar e formação de mão de obra.

Começou, então, a transformação da aldeia da família Miranha, às margens do Rio Prata, a 31 quilômetros da Estrada de Ferro de Bragança, via Jambú-Açu. Os padres instalaram-se na casa de João Thomaz Miranha, líder também, supostamente interessado na presença dos capuchinhos entre seu povo (MUNIZ, 1913). Logo no segundo dia após a chegada dos padres à aldeia também, frei Carlos de São Martinho, primeiro diretor do Núcleo, mandou erguer uma cruz e celebrou missa

(MUNIZ, 1913). Assim, abriram “vasta clareira na mata, construções novas surgiram e a escola contava com 27 meninos índios, entregues pelos pais” (MUNIZ, 1913, p. 19).

No ano seguinte à fundação do Núcleo, a população do Prata era de aproximadamente quinhentas pessoas, incluindo os indígenas que moravam no Jeju, Areal, Anselmo, além de Santa Maria e Jambú (PARÁ, 1899). Todas essas aldeias mantinham contato permanente entre si e com o novo Núcleo. Já em 1899, havia 50 casas de chão batido e cobertura de cavaco, para colonos e diretoria, oficinas de ferreiros e carpinteiros, enfermaria e armazéns, todos alinhados em ruas e travessas com 12 metros de largura (PARÁ, 1899), nas quais passaram a residir também famílias de colonos não indígenas (MUNIZ, 1913).

Considerando a produção agrícola em quase um ano de funcionamento do Núcleo, o diretor frei Carlos de São Martinho requisitou ao governador que a administração pública repassasse valores em dinheiro aos colonos, em vez dos gêneros alimentícios comumente fornecidos aos outros núcleos. Fazendo desse modo, os colonos poderiam comprar os produtos gerados no próprio lugar e reverter o dinheiro ao serviço público (FREI CARLOS, 1899). Nos outros núcleos coloniais, a administração estadual fornecia, nos primeiros seis meses de instalação, ferramentas para o trabalho agrícola, utensílios domésticos e alimentos (LACERDA, 2010a). No entanto, para o frei Carlos, a nascente Colônia do Maracanã possuía especificidades em relação às outras, já que nela desenvolvia-se práticas educacionais e agrícolas; além disso, a produção interna tornava gradativamente desnecessária a importação de algumas mercadorias, o que dava autonomia ao lugar (FREI CARLOS, 1899).

Em 1901, as colônias agrícolas paraenses foram emancipadas da tutela do governo do estado e somente a do Prata permaneceu sob essa condição, o que foi seguido pela mudança em sua denominação: em 1902, passou a ser chamada de Colônia Santo Antônio do Prata (MUNIZ, 1913). Mesmo com a criação do órgão federal SPILTN, em 1910, responsável pela atração dos indígenas à sociedade nacional (LIMA, 1995), a Colônia não foi extinta nem teve seu status modificado pelo governo estadual.

Em 1910, houve a finalização da demarcação dos 449 lotes de

terra que integravam a Colônia, divididos em 25 hectares, sendo que parte deles estava ocupada por egressos do Instituto, onde desenvolviam atividades agrícolas destinadas ao sustento de suas famílias, ainda com o auxílio da instituição (PARÁ 1911; MUNIZ, 1913). Ao longo dos 20.777 metros de extensão do ramal ferroviário que ligava o Prata à Estrada de Ferro de Bragança, o governo dividiu lotes de terras, distribuídos para desenvolvimento da agricultura (PARÁ, 1908).

Frei Daniel Samarate, também diretor da Colônia, definia sua área central, onde havia as construções administrativas e educacionais, como “perímetro urbano” (FREI DANIEL, 1905, p. 601). Segundo o frei, a partir de 1904 a organização espacial do lugar ocorreu em função da “planta organizada e estabelecida” (FREI DANIEL, 1905, p. 601). Nesse mesmo ano, as construções efetuadas no início da colônia foram destruídas para dar lugar às praças, ruas e travessas novas: à frente dos institutos foi definida a praça principal, de onde partia o arruamento; outra praça foi localizada no que viria a ser a estação da Estrada de Ferro do Prata. Para o frei, esse novo desenho da Colônia deu ao lugar “outro aspecto”, com “condições higiênicas, promovendo a salubridade” (FREI DANIEL, 1905, p. 603). Para manter o traçado urbano, em 1910, uma norma determinou que entre as casas devesse haver 11 metros de distância em relação às ruas (O CORREIO DO PRATA, 1910, p. 4). Disciplinando o espaço, com arruamentos e normatização da arquitetura das casas, as “malocas” e a dinâmica de construção do espaço indígena, apropriadas em 1898, já estariam superadas: a aldeia tornou-se vila, ou “colônia agrícola com fins civilizatórios”, como queria frei Carlos no início dos trabalhos catequéticos (FREI CARLOS, 1899, p. 1).

A planta a qual faz referência frei Daniel não é conhecida atualmente, mas sua constituição dizia respeito ao alinhamento em 23 quadras, dentre as quais 20 com 180 metros de frente por 100 de comprimento, com subdivisões em 16 lotes urbanos (SOUZA ARAUJO, 1924). As edificações previstas para o perímetro urbano foram erguidas gradativamente, em meio a cobranças dos padres frente à administração estadual. Em 1913, Muniz (1913) descrevia o Prata a partir das construções, com a intenção de evidenciar o quanto o Núcleo Colonial fez-se “centro importante” no que antes foi mata:

A sede do Prata [...] possui bela igreja de estilo Renascença, com torre provida de relógio, com três belíssimos altares de estilo compósito, e com decoração interna no estilo jônico simples; o edifício do Instituto Feminino constituído por corpo único, e provido por todos os requisitos exigidos pela moderna higiene escolar; o edifício do Instituto Masculino, formado por três corpos, ligados entre si por dois passadiços cobertos e abertos, de 20 metros de extensão; a estação central da Ferro Carril do Prata, à qual está anexo o galpão de depósito da mesma; barracão de instalação do engenho de cana, destilação de garapa, serraria e oficina mecânica, além de uma seção de máquinas de beneficiamento de cereais, casas comerciais e grande numero de casas particulares (MUNIZ, 1913, p. 14).

Na área marginal à sede do Núcleo, havia o Retiro de Santo Isidoro, com capela em estilo gótico, casas, armazéns e os campos de plantio destinados ao patrimônio dos institutos; em outra zona, havia espaço para criação de gado e cavalos. Por fim, o Prata fazia comunicação com Igarapé-Açu via linha telefônica (MUNIZ, 1913). A organização espacial geométrica na qual foram dispostas as edificações passaram a ser referência nas descrições, e, provavelmente, na experiência sensível dos seus moradores. Assim, ao se deslocarem pelas ruas, as pessoas experimentam sensações e vivenciam o espaço, orientando-se através de suas percepções (CERTEAU, 1998).

A intencionalidade na organização da espacialidade da antiga aldeia dizia respeito, portanto, ao projeto de colonização para civilização orquestrada na articulação do Estado e padres capuchinhos. Eventos inseridos no cotidiano do Prata, como as festividades e procissões religiosas e os eventos cívicos, integravam essa política de domínio, na medida em que condicionavam o modo de experimentação dos moradores. No periódico de circulação semanal *O Correio do Prata*, editado desde 1907 no Núcleo Colonial pelo diretor frei Daniel, é possível acompanhar a dinâmica do calendário religioso e do cotidiano seguido na localidade. Esse é o caso do Dia de Finados: a celebração aos mortos era iniciada com procissão, “em religioso silêncio”, entre a igreja e o cemitério. “Seguia em ala o colégio feminino, logo após o masculino, precedidos da cruz. Atrás dos colégios vinha o Sacerdote, recitando as orações próprias e a música que tocava ao funeral” (O CORREIO DO

PRATA, 1907, p. 4). Diante dos mortos, o padre recitava sermão e orações. Em seguida, o cortejo retornava “ainda em ordem para a capela, onde foi recitado com unção, o terço” (O CORREIO DO PRATA, 1907, p. 4). Anualmente, essa cerimônia percorria as ruas da Colônia, com a participação ativa dos internos dos educandários. Os discentes apresentavam-se em outras situações festivas, com a banda de música do Instituto Masculino ou, ainda, em peças teatrais e recitais de poesia (O CORREIO DO PRATA, 1909).

Considerando que a arquitetura dos prédios atua na reprodução de ideologias (ZARANKIN, 2005), os prédios das escolas feminina e masculina impunham uma parte do discurso pedagógico sobre os discentes, tanto no que diz respeito aos preceitos educacionais dos capuchinhos quanto aos do governo republicano. De fato, construções escolares suntuosas foram erguidas em todo o Pará, como se verifica no livro de divulgação do governo de Augusto Montenegro (PARÁ, 1908). Nos institutos, os alunos moravam e desenvolviam as atividades educacionais. A divisão das edificações, associada ao controle do tempo, regiam o cotidiano das crianças. A partir das cinco horas da manhã, aulas de redação, leitura, escrita, gramática, história, geografia, aritmética, ditado, catecismo e conduta eram ministradas. Música era disciplina ofertada apenas aos alunos da escola masculina; aulas de “prenda” e de “recitação” eram oferecidas na escola feminina (FREI DANIEL, 1905). Desse modo, os currículos e prédios escolares atuavam na construção de identidades de gênero binárias – masculino/feminino –, reproduzindo entre os indígenas os marcadores e lugares sociais do colonizador republicano.

No regime de internato, as crianças indígenas não mantinham contato direto com os pais, com o intuito de facilitar o processo educativo. Os adultos, segundo conta Muniz (1913), não podiam ter seus costumes regenerados, posto que possuíam longa trajetória de “costumes inveterados”, típicos dos “silvícolas” e, ainda, reforçados pelo contato com a “civilização”. Assim, “forçoso era exercitar a paciência, locupletar-se com os sacrifícios e dissabores de todas as ordens, para atingir o fim que se pretendia e que não é tarefa de uma só geração” (MUNIZ, 1913, p. 32). De fato, essa estratégia buscava dificultar o modo tradicional de reprodução do saber e modo de vida também, transmitido

via oralidade e exemplo (FERNANDES, 2013).

Os alunos eram incentivados ao mérito e avaliados regularmente por comissão formada pela diretoria do Instituto, representante da inspetoria escolar e, eventualmente, por professores externos. O resultado era divulgado semanalmente no *O Correio do Prata* e prêmios eram distribuídos no fim do ano letivo (PARÁ, 1911). As atividades musicais integravam essa dinâmica pedagógica e eram vistas como “verdadeiramente notáveis, na civilização dos íncolas” (FREI DANIEL, 1905, p. 593). As aulas de teatro tinham o mesmo fito. Com horários regulados, os discentes passavam o dia sob o comando dos professores, religiosos ou não, executando atividades intelectuais e manuais (RIZZINI e SCHUELER, 2011).

Em 1909, frei Daniel informava ao governador do estado que 15 alunos internos da seção masculina começaram a trabalhar na Colônia, como tipógrafos, mecânicos e cozinheiros. Esses discentes exerciam essas funções durante o dia e passaram a estudar na turma noturna aberta pela direção. As alunas da seção feminina também atuavam em afazeres domésticos. Segundo o frei, a execução desses serviços garantia a dispensa de empregados (PARÁ, 1910). O “serviço manual, compatível com suas forças” sempre integrou as atividades educacionais dos internos e externos (FREI DANIEL, 1905, p. 591). A condução dos alunos aos serviços de manutenção do Prata tanto possuía o papel comprobatório da eficácia da ação missionária quanto proporcionava ao governo do estado diminuição dos custos com o lugar, tendo em vista as constantes crises financeiras que afetaram a economia paraense.

Havia o estímulo ao casamento religioso, não somente entre os indígenas, mas também entre esses e os colonos não índios. Em 1909, frei Daniel se orgulhava em afirmar que as cinco alunas casadas até aquele momento desempenhavam “perfeitamente o papel de dona de casa”, graças à educação recebida no Instituto (FREI DANIEL, 1910, p. 9). Não por acaso, as meninas educadas no lugar despertaram a atenção de “diversos rapazes” (FREI DANIEL, 1910, p. 9). A inserção da educação feminina foi justificada pela necessidade de formar mulheres aptas à conformação de famílias; as educandas, inclusive, tinham por dote um lote de terras situadas no entorno do núcleo urbano do Prata (MUNIZ, 1913). Sendo assim, enquanto as meninas eram educadas para serem

boas esposas, os meninos eram convertidos em mão de obra (RIZZINI e SCHUELER, 2011). Ambos os gêneros, porém, eram pensados como colonos em potencial, com funções sociais específicas.

Todavia, a retirada dos indígenas ainda crianças do convívio com seus pais e familiares pode ter gerado um dos principais pontos de conflito entre os Tembé e a administração da Colônia. Muniz (1913) relata momentos de tensão entre os indígenas e os padres, explicando-os como decorrentes do uso de álcool, associado aos costumes irredutíveis e deletérios dos indígenas adultos. O primeiro deles foi levado a termo por Calixto Tupana, com sua suposta tentativa de envenenamento do frei Carlos de São Martinho, após proibição de compra de cachaça (MUNIZ, 1913). Outros dois indígenas da família Braz, Francisco e José Antônio, teriam insultado os padres em momentos de embriaguez. Numa noite de 1901, José Antônio Braz entrou em conflito com o farmacêutico local, ocasionando tensão no Núcleo, que recentemente havia recebido as notícias do conflito em Alto Alegre, no Maranhão. Nota-se, contudo, que os nomes citados dizem respeito aos indígenas localizados em outras aldeias. Provavelmente, uma das razões para o confronto decorreu do pouco contato destes com seus filhos internos nos institutos educacionais do Prata. Aliás, esse foi um dos motivos que ocasionou a revolta na Missão do Alto Alegre, no Maranhão, em 1901 (HEMMING, 2009). Por outro lado, o distanciamento das meninas tembé de suas famílias foi uma ruptura na reprodução social do grupo (BELTRÃO, 2012).

Com 20 anos de existência do Núcleo Colonial, o jornal católico *A Palavra* afirmava que o lugar constituía-se enquanto “uma cidade com seus mil habitantes”, considerando também toda estrutura organizacional da instituição (A PALAVRA, 1918). Ainda em 1918, segundo o periódico, os indígenas eram alunos preferenciais. Dois anos depois, entretanto, as atividades educacionais foram encerradas.

### **Lazarópolis do Prata e a dispersão tembé**

Dona Maria Cassiano, ao relembrar do encerramento das atividades do Núcleo Colonial do Prata, menciona a tristeza que abateu

seus moradores. Ela mesma, porém, não entende as razões da saída dos padres capuchinhos e do fechamento dos institutos. Assim como a capitão do Jeju, as pesquisas publicadas até o momento não se alongam na explicação do processo de fechamento dos institutos educacionais do Núcleo. No início da década de 1920, a Colônia foi extinta e sua estrutura física convertida em Centro de Correição. Dentre as justificativas para o encerramento das atividades figura a não existência de indígenas no local, além dos altos custos de manutenção da instituição (RIZZINI e SCHUELER, 2011). A partir desse momento, indígenas não são mais mencionados nos documentos oficiais, o que se refletiu na produção historiográfica contemporânea (BELTRÃO e LOPES, 2014).

Para a Colônia Correccional enviaram os encarcerados da Cadeia de São José, em Belém (SOUZA ARAUJO, 1924), iniciando suas atividades em agosto de 1921. A proposta era utilizar os presos em atividades agrícolas nos lotes pertencentes à instituição. Os lotes do entorno, todavia, continuaram ocupados pelos antigos colonos, alguns deles indígenas. A mesma estrutura edificada do Educandário Indígena foi reapropriada, com a construção de poucos prédios novos (SOUZA ARAUJO, 1924). Há insuficientes informações sobre o centro correccional instalado no Prata; sabe-se, porém, que os prédios dos institutos educacionais foram utilizados como carceragem. No edifício masculino, composto por três corpos, foi instalada a administração na construção principal e abrigos para os presos nas laterais (SOUZA ARAUJO, 1924).

Em 24 de junho de 1923, a então Colônia de Correição foi transmutada em Lazarópolis do Prata (SOUZA ARAUJO, 1924, p. 52), com o fito de isolar os doentes de hanseníase do estado do Pará. O local foi escolhido em função de sua proximidade com a capital, relativo isolamento, mas facilidade de acesso pela estrada de ferro Belém-Bragança, e pela estrutura já existente (SOUZA ARAUJO, 1924). A ocupação por diferentes instituições totais do mesmo espaço construído é aqui interpretada como a continuidade da lógica de controle e exclusão (FOUCAULT, 1977 e 1978), primeiramente aplicada aos indígenas, depois a segmentos considerados espúrios à sociedade, como criminosos e portadores de doença contagiosa.

A implantação do leprosário implicava na utilização das normas

médico-sanitárias vigentes no início do século XX. O isolamento foi a regra elementar e, segundo o idealizador da instituição, a retirada dos antigos moradores dos lotes agrícolas do entorno do Prata era essencial para a criação de um cinturão que garantisse margem de segurança contra as contaminações (SOUZA ARAUJO, 1924). Para acelerar a execução do projeto, o método utilizado por Souza Araujo foi o encaminhamento de hansenianos com capacidade física para o trabalho ao Prata. Uma vez os doentes estabelecidos nos lotes, os moradores se afastariam com receio da moléstia. No entanto, isso não se deu sem protestos. Diante da circulação das notícias sobre a criação da Lazarópolis, os moradores de Igarapé-Açu, município vizinho, manifestaram-se contrários ao projeto na imprensa local e através de ofícios enviados à sede do governo federal (SOUZA ARAUJO, 1924).

Ao acionar as representações historicamente criadas sobre os hansenianos (FOUCAULT, 1978), Souza Araujo alcançou seu objetivo. Com a instalação do Centro Correcional e depois do leprosário, alguns indígenas deixaram o Prata, e outros continuaram nas imediações, seja trabalhando ou frequentando a praça em momentos festivos. A capitão Maria Cassiano conta que quando os padres saíram do Prata, os índios saíram junto e “cada um foi procurar seu lugar”. Alguns dos familiares do cacique Miguel, por exemplo, haviam sido levados ao Prata quando crianças, lá casaram e quando os padres deixaram o local, eles voltaram ao Areal. Já outros também, segundo a capitão, não conheciam a hanseníase e por isso continuaram a viver em seus lotes de terra próximos, como foi o caso de seu tio, João Braz. Os mais velhos teriam dito que havia convivência entre os moradores da Colônia e os novos internos, principalmente em momentos festivos. Judite Silva concorda, dizendo que seu pai, Gerônimo Trindade, continuou a ir à praça central do Prata.

Fernandes (2013) argumenta que houve afastamento dos Tembés e de outros grupos étnicos da região do leprosário, por conta dos estigmas ligados à hanseníase. Afirma, ainda, sobre a possibilidade de reorganização do grupo em outras unidades familiares nos seus antigos locais de origem ou novos espaços. A direção do leprosário proibia a entrada de “sadios” nas áreas sob controle da nova instituição. O temor à doença seria, ainda, associado ao pavor a uma assustadora prática de

cura descrita pelo tio de Maria Cassiano. Segundo ele, dizia-se na região que seria possível se curar da hanseníase ingerindo o fígado de pessoas saudáveis. Os novos internos saíam durante a noite à “caça dos moradores” para “tirar seus fígados”. João Braz, após ter visto um corpo com o tórax aberto depositado na mata ao lado do rio, deixou de caçar à noite, um dos sustentos de sua família. Nos cursos d’água era possível ver “pedaços de gente”, inviabilizando a pesca. Por fim, assustado com o temor gerado pela visão, comprobatória das histórias emanadas do lugar onde cresceu, resolveu deixar seu lote “e saiu às pressas, sem levar nada”, como conta a capitão.

O temor descrito por Maria Cassiano pode ser entendido à luz da cosmologia tenetehara e de seu medo perante a morte não natural. Um dos mitos se refere a um tenetehara que comia suas esposas. Segundo a narrativa, o marido levava as esposas para seus ranchos de caça, onde as matava e comia. A última a ser levada desconfiou do fato de o caçador nunca ter comido carne da caça que trazia das matas e achou um buraco com os ossos de suas antecessoras. Com medo, escondeu-se antes do retorno do homem; quando este chegou, começou a comer a própria perna, por não ter encontrado a esposa. Surpreendido por ela, o cônjuge é assassinado pela companheira. Ao se dirigir aos parentes da aldeia, a mulher é posta em dúvida, mas, ao saberem dos acontecimentos, “tocaram fogo na ranchada aí construída e voltaram correndo para a maloca” (WAGLEY e GALVÃO, 1955, p. 153).

Para os Tenetehara, o *ekwê* (espírito) que deixa o corpo a partir de morte natural vai para a “aldeia dos sobrenaturais”, lugar da abundância e tranquilidade. Todavia, as almas dos mortos em situações adversas são convertidas em *azang*, seres errantes das matas, que podem viver nas proximidades das sepulturas e taperas. A partir de então, os *azang* vitimizam os vivos com os quais se deparam, assustando-os com sua aparência ou com seus gemidos horripilantes, deixando-os doentes (WAGLEY e GALVÃO, 1955).

Se “mortes feias” podem gerar espíritos ruins que assombram lugares e os tornam inviáveis à circulação dos vivos, a afronta aos seres cuidadores desses lugares pode ser ainda pior. *Ywán*, o espírito da água, pune os que desrespeitam seu domínio, mesmo que isso ocorra involuntariamente. Foi o caso descrito por Wagley e Galvão (1955),

ocorrido com um de seus interlocutores: após caçar um porco do mato e retirar seu couro, lavou as mãos sujas com sangue no igarapé. Enraivecido com o ato do caçador, *Ywán* inseriu um objeto maligno em sua cabeça, provocando fortes dores. Mesmo curado pelo pajé, a vítima da fúria de *Ywán* ficou meses sem conseguir pescar.

Sendo assim, a morte violenta relatada à Maria Cassiano pelo seu tio possui elementos suficientes para o estabelecimento de tabus em áreas do território antes ocupado. O medo da lepra pode ter sido novidade trazida pelo leprosário. Porém, estigmas gerados no contexto de antigos interditos, como o dos *azang*, podem ter se associado às histórias desagradáveis oriundas do Prata pós-Núcleo Colonial Indígena. Judite Silva conheceu a narrativa feita pela capitoa quando ainda era criança, a partir de seu pai. Segundo ela, o Prata tem muitas outras “histórias ruins”, já que “lá aconteceu muita coisa que nem se pode falar”.

Após isso, as idas dos indígenas ao Prata foram restritas às visitas de apoio aos doentes e o lugar passou a ser visto como espaço de medo. Nos registros médicos e administrativos desse leprosário, não constam informações acerca dos Tembé/Tenetehara ou de outra etnia indígena (BELTRÃO e LOPES, 2014). Se nos registros do Educandário havia a preocupação em referir a origem indígena ou não dos internos (FERNANDES, 2013), esse tipo de informação não aparece na documentação dos períodos posteriores. Ao invés disso, há outros marcadores étnicos: brancos, mestiços, pretos e outros não informados. Em análise do Livro de Óbitos, aberto em 1923 e encerrado em 1938, Beltrão e Lopes (2014) verificaram que a maior parte dos internos são registrados como mestiços, sendo a maioria deles originários do Pará. Nos registros oficiais dos séculos XIX e início do XX, havia variedade de marcadores étnicos na Amazônia, como tapuia, caboclo, mameluco, mulato, pardo, cafuzo. No Livro de Óbitos, observam-se três categorias raciais: brancos, pretos e mestiços. Provavelmente a categoria *mestiço* deve reunir a gama de marcadores étnicos antes vistos como possíveis no quadro de miscigenação amazônica (BELTRÃO e LOPES, 2014).

Na década de 1950, outros dois projetos de governo alcançaram o território tembé: a construção das rodovias BR-360 e BR-010 incentivou outro fluxo migratório para região, principalmente de nordestinos

(BRAGA, 2011). A partir de então, a sociedade envolvente passou a ver os indígenas como *caboclos*, particularmente a partir da criação do município de Santa Maria do Pará, em 1950, dentro da espacialidade tembé (FERNANDES, 2013). No imaginário amazônico, *caboclos* seriam os “índios aculturados” ao longo do processo de colonização. Segundo Castro (2014), esse imaginário perdura desde tempos coloniais até o presente, apesar de ser reducionista.

Em 1945, o governo federal instituiu a Reserva Indígena Alto Rio Guamá (RIARG), localizada entre a margem direita do Rio Guamá e esquerda do Rio Gurupi, destinada aos Tembé, Timbira, Kaapor e Guajá (ALONSO, 1999). Nessa região, o SPI atuava desde 1928 com a criação de Postos Indígenas (PI) destinados à atração dos grupos que habitavam a área. Anos antes da criação da RIARG, o SPI concentrou-se também em localizar os Tembé dispersos ao longo do Rio Gurupi, com vistas a inseri-los no PI Pedro Dantas (ALONSO, 1999). Nesse processo, os Tembé de Santa Maria do Pará não foram incluídos, em razão de não serem vistos como indígenas, tal como os parentes do alto Rio Guamá. Hoje, os indígenas da RIARG afirmam as relações históricas com os Tembé do Rio Maracanã, atuando junto a eles na luta por direitos (FERNANDES, 2013). O processo de autoafirmação começou a ser desenvolvido no início dos anos 2000.

Analizando a política indigenista do século XIX, Carneiro da Cunha resume a ação do Estado brasileiro como atos sistemáticos de espoliação. Para liberação de áreas, as etnias ditas “selvagens” eram concentradas em aldeamentos, dotados de exíguos espaços de terra, enquanto seu entorno era destinado aos lotes de colonização; por fim, as aldeias são extintas administrativamente, sob o argumento da dissolução dos indígenas na população exterior (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Mesmo que não haja, neste artigo, reflexão sobre a legislação indigenista, considero que modelo descrito, indicado por Cunha para o governo imperial brasileiro, subjaz na lógica republicana. Esse parece ser o caso quando se analisa a relação entre o Estado e os Tembé.

## O tempo da luta por direitos

Os Tembê de Santa Maria afirmam que durante muito tempo tiveram que “camuflar” suas identidades, no sentido de protegerem-se das ações preconceituosas ensejadas com a presença de não indígenas e pelas ações do Estado (FERNANDES, 2013; BELTRÃO e LOPES, 2014). No início dos anos 2000, todavia, esse grupo iniciou o processo de afirmação étnica e luta por seus direitos. As movimentações nesse sentido foram iniciadas com contatos com parentes<sup>4</sup> da RIARG e com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Em 2001, as lideranças tembê, capitoa Maria Cassiano e cacique Miguel Carvalho da Silva, receberam o título de honra ao mérito da Câmara dos Vereadores de Santa Maria do Pará, em função de serem os “primeiros habitantes do município” (FERNANDES, 2013, p. 42). Em fins de 2002, os indígenas criaram a Associação Indígena dos Tembê de Santa Maria do Pará (AITESAMPA).

Os dois lugares com maior presença tembê nesse município são as aldeias Jeju e Areal, a primeira localizada dentro do perímetro urbano. O segundo censo elaborado pelas lideranças indígenas em 2013 registrou 99 famílias morando em ambas as aldeias (FERNANDES, 2013); todavia, há parentes em outras áreas, como nas proximidades ou dentro da atual Vila Santo Antônio do Prata. A aldeia Areal, com aproximadamente 12,5 hectares ocupados por roças e casas dos parentes ligados ao cacique Miguel, está localizada a sete quilômetros do centro de Santa Maria do Pará; seu entorno é composto por fazendas, pequenas propriedades e vilas rurais, onde residem os migrantes não indígenas. A aldeia Jeju, por sua vez, está próxima ao contexto urbano, sendo cortada pela rodovia federal BR-316, formada na configuração de vila e com terrenos pequenos (FERNANDES, 2013).

Diante da dinâmica histórica do grupo, o processo de reivindicação política é fundamentado em projetos de “viver na comunidade” para “viver melhor”, como argumentam Beltrão e Lopes (2014, p. 126). Nesse sentido, os preceitos necessários são:

- (1) cultivar a tradição – caso esta esteja demasiadamente esfumada, recorrer aos parentes;
- (2) pensar as narrativas como ensinamentos para viver em comunidade;
- (3) partilhar tradições que devem ser reavivadas quotidianamente;
- (4) reivindicar o território

---

<sup>4</sup> Nesse caso, *parente* diz respeito à categoria difundida pelo movimento indígena brasileiro para congregar as etnias e indicar unidade de interesses entre esses povos (LUCIANO, 2006).

confiscado para ampliar os circunscritos espaços de hoje; (5) exigir a demarcação de suas terras; e (6) inscrever-se na história reafirmando sua identidade (BELTRÃO e LOPES, 2014, p. 140).

## Conclusão

O exercício de poder do Estado via instituições totais configurou a rede de ações de homogeneização direcionadas aos Tembé. A conformação da estrutura da Colônia Santo Antônio do Prata, em termos espaciais e de controle do cotidiano, consubstancia as características de instituição total (GOFFMAN, 1974) criada para fins civilizatórios. Nela, número elevado de pessoas estivera submetido ao controle de padres administradores que direcionavam o modo de morar, as atividades educacionais, punitivas e de lazer. A efetividade dessa estrutura de poder garantiu ao Estado um espaço de exercício do seu poder de exclusão e reclusão de grupos marginalizados, a partir de uma lógica de controle social. Não por acaso, a violência cotidiana e velada que definem essas instituições foi a escolhida como tecnologia de poder sobre os corpos do grupo étnico que deveria ser homogeneizado.

A disciplina gerida no cotidiano das crianças tembé no Educandário foi parte do processo destinado a acabar com a organização social dos indígenas. Para além disso, a criação do Núcleo Colonial sobre a aldeia dos Miranha foi essencial para alcançar os outros grupos familiares dos Tembé. Também o estabelecimento de lotes agrícolas sobre o território indígena favoreceu tanto a redução das áreas necessárias à reprodução física tembé quanto a miscigenação com os colonos não indígenas. Paulatinamente, os nativos diretamente impactados começaram a ser registrados historicamente como mestiços, vivendo nos lotes disponibilizados pelo Núcleo Colonial, casando-se sob as regras da Igreja católica e reproduzindo a educação apreendida junto aos capuchinhos. Desse modo, a tecnologia de controle dos corpos (FOUCAULT, 1977), que tinha como epicentro os institutos educacionais do Prata, espalhou-se sobre o Vale do Rio Maracanã, visando atender os interesses geopolíticos para a região.

Quando as atividades do Núcleo foram encerradas, esse era o

quadro geral resultante do impacto das políticas de Estado junto aos Tembé. A instalação do centro de correção e, em seguida, do leprosário marcam a certeza de que os objetivos civilizacionais projetados em fins do século XIX tinham sido atendidos. A ausência do marcador indígena dos registros administrativos do governo é o indício mais elucidativo disso.

Porém, a perspectiva de história inerente ao povo Tembé indica os mecanismos de sua política no decurso do enfrentamento necessário à reprodução social. A memória tembé, resistente nos dias contemporâneos, é o símbolo maior das estratégias de enfrentamento diante da política indigenista de que foram alvos. Nesse sentido, é lícito pensar que, longe de deixarem de ser indígenas, os Tembé precisaram calar quanto a isso durante algum tempo. O silenciamento, de alguma maneira, permitiu a manutenção de algum grau de coesão no grupo diante das estratégias de controle as quais foram submetidos. Foi a partir disso que puderam iniciar com a força necessária suas reivindicações atuais.

---

### Referências bibliográficas

ALONSO, Sara. A disputa pelo sangue: reflexões sobre a constituição da identidade e "unidade Tembé". **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 33-56, 1999.

A PALAVRA. O instituto Santo Antônio do Prata – Índios instruídos. **A Palavra**, ano 1, n. 2, 1918.

BARBOSA RODRIGUES, João. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**: Rio Capim. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

BELTRÃO, Jane Felipe. Histórias ‘em suspenso’: os Tembé ‘de Santa Maria’, estratégias de enfrentamento do etnocídio ‘cordial’. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 195-212, 2012.

BELTRÃO, Jane Felipe; LOPES, Rhuan Carlos dos S. Diásporas, homogeneidades e pertencas entre os *Tembé Tenetehara* de Santa Maria. **ACENO**, Cuiabá, n. 1, v. 1, p. 123-143, 2014.

BRAGA, Laércio. **Povo feito semente**: ruptura e resistência dos Tembé de Santa Maria

do Pará. Belém: CROMOS, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século. In: \_\_\_\_\_. **História dos índios no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992. p. 9-24.

CASTRO, Fábio Fonseca de. A identidade denegada: discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 56, p. 431-475, 2014.

CAVALCANTE, Thiago Leandro V. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. v. 1.

CRUZ, Ernesto. **A Estrada de Ferro de Bragança: visão social, econômica e política**. Belém: SPVEA, 1955.

FERNANDES, Edimar Antonio. Luta por direitos: estudo sobre a Associação Indígena *Tembé* de Santa Maria do Pará (AITESAMPA). 2013. 188 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – PPGD, UFPA, Belém, PA, [2013].

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOLHA DO NORTE. Echos e Noticias. **Folha do Norte**, ano 1, n. 249, p. 4, 1896a.

\_\_\_\_\_. Varias. **Folha do Norte**, ano 1, n. 100, p. 4, 1896b.

FREI CARLOS, S. M. Ofício à Inspeção de Obras Públicas, Terras e Viação [09 /07 /1899]. **Arquivo Público do Estado do Pará**.

\_\_\_\_\_. Relatório apresentado pelo Director do Instituto do Prata. In: PARÁ. **Relatório apresentado ao Governador do Estado Augusto Montenegro, pelo Secretário de Estado Gemino Amazonas de Figueiredo, em 1905**. Belém: Tipographia do Instituto Lauro Sodré, 1905. p. Anexo.

\_\_\_\_\_. Relatório do Instituto de S. Antonio do Prata, anno de 1909. In: PARÁ. **Relatório do anno de 1909 apresentado ao Governador do Estado João Antonio Luis Coelho pelo Secretário de Estado do Interior, Justiça e Instrução Pública Augusto Olympio de Araujo e Souza**. Belém: Tipographia do Instituto Lauro Sodré, 1910. p. Anexo.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEMMING, John. **Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

HENRIQUE, Márcio Couto. A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (Século XIX). **História Social**, Campinas, n. 25, p. 133-155, 2013.

LACERDA, Franciane Gama. Vida cotidiana em núcleos coloniais do Pará na virada do século XIX para o século XX. In: CANCELA, Cristina Donza; CHAMBOULEYRON, Rafael (Org.). **Migrações na Amazônia**. Belém: Editora Açaí, 2010a. p. 67-80.

\_\_\_\_\_. Educação para o trabalho e para a civilização no Pará da virada do século XIX para o XX. **Jornada HISTEDBR**, Campinas, v. 1, p. 1-17, 2010b.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; FERREIRA, Eliana Ramos; MARQUES, Fernando Luiz Tavares. **Patrimônio, cultura e territorialidade dos quilombolas do rio Capim**. Belém: IPHAN, 2014.

LOPES, Rhuan Carlos dos S. Os Tembé/Tenetehara De Santa Maria do Pará: entre representações e diálogos antropológicos. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 38, p. 219-254, 2015.

MOURA, Pedro de. Rio Gurupi. **Boletim Geológico e Mineralógico**, Rio de Janeiro, v. 78, p. 1-66, 1936.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MUNIZ, Palma. **O Instituto do Prata (Município de Igarapé-Assú)**. Belém: Typ. da Livraria Escolar, 1913.

NIMUENDAJU, Curt. Little-known tribes of the lower Tocantins. In: STEWARD, Julian H. **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, 1948. p. 203-208. v. 3.

\_\_\_\_\_. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE. 1987[1944].

NUNES, Francivaldo Alves. **Colônias agrícolas na Amazônia**. Belém: Editora Estudos Amazônicos, 2012.

O CORREIO DO PRATA. Dia de finados. **O Correio do Prata**, ano 1, n. 6, p. 3-4,

1907.

\_\_\_\_\_. Senador Lemos na Colonia do Prata. **O Correio do Prata**, ano 1, n. 16, p. 3, 1908.

\_\_\_\_\_. Theatro. **O Correio do Prata**, ano 2, n. 89, p. 3, 1909.

\_\_\_\_\_. Aviso. **O Correio do Prata**, ano 2, n. 86, p. 4, 1910.

PARÁ. **Mensagem dirigida em 7 de setembro de 1898 ao Congresso Legislativo pelo Dr. Augusto Montenegro governador do estado**. Belém: Oficinas Gráficas do Instituto Lauro Sodré, 1898.

\_\_\_\_\_. **Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. José Paes de Carvalho governador do estado do Pará, por J.F. Monteiro da Silva inpetor de Terras e Colonização**. Pará: J. Chiatti & C. Editores, 1899.

\_\_\_\_\_. **Album do Estado do Pará: oito annos de governo (1901-1909)**. Paris: Chaponet, 1908.

\_\_\_\_\_. **Relatório do anno de 1909 apresentado ao Governador do Estado João Antonio Luis Coelho pelo Secretário de Estado do Interior, Justiça e Instrucção Pública Augusto Olympio de Araujo e Souza**. Belém: Tipographia do Instituto Lauro Sodré, 1910.

\_\_\_\_\_. **Relatório referente aos annos de 1910-1911 apresentado ao Governador do Estado João Antonio Luis Coelho pelo Secretário de Estado do Interior, Justiça e Instrucção Pública Augusto Olympio de Araujo e Souza**. Belém: Tipographia do Instituto Lauro Sodré, 1911.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 115-132.

RIZZINI, Irma; SCHUELER, Alessandra. O Instituto do Prata: índios e missionário no Pará (1898-1921). **Currículo sem Fronteiras**, v. 11, n. 2, p. 86-107, 2011.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 1990.

SOUZA ARAUJO, Heraclides Cesar de. **Lazaropolis do Prata: a primeira colonia agrícola de leprosos fundada no Brasil**. Belém: Empresa Graphica Amazonia, 1924.

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

ZARANKIN, Andrés. Walls of Domestication: archaeology of the architecture of capitalist elementary public schools; The case of Buenos Aires. In: FUNARI, Pedro

Paulo de A.; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily. **Global Archaeological Theory: contextual voices and contemporary thoughts**. New York: Kluwer-Ple, 2005. p. 237-264.

---

Recebido em: 07/04/2016 \* Aprovado em: 22/09/2016 \* Publicado em: 31/12/2016

---