

OS *TEMBÉ/TENETEHARA* DE SANTA MARIA DO PARÁ: ENTRE REPRESENTAÇÕES E DIÁLOGOS ANTROPOLÓGICOS

Rhuan Carlos dos Santos **Lopes**¹

Introdução

Em meados do século XIX, os *Tembé/Tenetehara* iniciam a partir do Maranhão processo de migração para o Pará, instalando-se principalmente na porção nordeste do estado (Valadão, 2001). A partir de 1898, esse povo foi alvo da política de colonização do governo paraense quando da construção do Núcleo Colonial Indígena do Maracanã, depois renominado como Colônia Santo Antônio do Prata. O objetivo era ocupar, através de núcleos coloniais, a fronteira econômica dessa região, tendo como uma das medidas a “civilização” dos indígenas via educação conduzidas pelos padres Capuchinhos (Beltrão e Lopes, 2014). Após os 23 anos de existência, e em meio às crises econômicas paraenses, o instituto foi transformado em centro correcional e, a seguir, vendido ao governo federal para se configurar como colônia agrícola de hansenianos. O foco, então, deixou de ser os *Tembé/Tenetehara* (Lopes, 2012).

Do início do século XX até os dias atuais, diversos antropólogos têm se dedicado a estudar a trajetória desse povo. Em consonância com os contextos acadêmicos e políticos historicamente localizados, esses antropólogos estão entre os intermediadores de processos de legitimação e/ou inserção desse grupo no quadro da etnologia indígena brasileira. Assim, os discursos podem ser classificados entre os que: 1) Pregaram a homogeneização como irremediável (Wagley, 1943; Wagley e Galvão, 1946, 1955); 2) Privilegiaram o estudo a partir de determinados grupos (Rice, 1934; Wagley, 1943; Wagley e Galvão, 1946, 1955; Lima, 1954; Boudin, 1978; Alonso, 1996, 1999, 2000; Gomes, 2002); 3) Tem definido os “índios verdadeiros”, ou ainda os que ainda devem ser reconhecidos como “índios” diante das recentes dinâmicas de etnogênese (Patrício, 2007); e 4) Os que são demandados pelos próprios indígenas (Aleixo, 2013; Barata e Beltrão, 2014; Beltrão e Lopes, 2014a, 2014b; Beltrão, 2012; Fernandes, 2013; Fernandes, Silva e Beltrão, 2011; Fernandes e Beltrão, s/d; Garcia, 2014; Lopes, 2012).

¹ Universidade Federal do Pará, Brasil.

Neste artigo, analiso esses variados discursos antropológicos, considerando minha inserção no diversificado grupo de pesquisadores. Em meu caso, todavia, há a inclusão das perspectivas da Arqueologia que, em diálogo com a Antropologia, é utilizada como instrumento analítico e propõe leituras diferenciadas ao que já foi produzido acerca dos *Tembé*, considerando o contexto particular desse grupo de Santa Maria do Pará. Assim, neste trabalho evidencio como imagens acerca dos *Tembé/Tenetehara* são erigidas e derrubadas, cristalizadas e abrandadas, tomando como premissa a dimensão discursiva do fazer antropológico. Ao fomentar o debate sobre a produção deste tipo de conhecimento, no qual a voz do interlocutor soa com diferentes tons, pretendo problematizar a relação pesquisador/sujeito de pesquisa.

A realização de tal pretensão é necessária nesta pesquisa, tendo em vista o diálogo recorrente entre Arqueologia e Antropologia, no que diz respeito aos usos da etnografia no *métier* arqueológico. Castañeda (2008) propõe colocar a prática etnográfica na agenda da Arqueologia como instrumento de investigação do passado (etnografia arqueológica), compreensão desta ciência em suas dimensões sociais e políticas contemporâneas (antropologia da arqueologia) e, por fim, para o entendimento dos contextos sociais (arqueologia etnográfica). Nesse quadro de entendimento da prática arqueológica, as duas últimas dizem respeito ao que apresento nas reflexões deste artigo.

A atenção aos discursos que elaboro a partir dos dados deve considerar o impacto de minha presença enquanto pesquisador no campo. No que diz respeito aos *Tembé* de Santa Maria do Pará, há o interesse em produzir história, via academia, como uma das formas de fortalecer processos políticos dentro da comunidade, opção que não é incomum em contextos análogos na América Latina (Franco, 2010; Gnecco e Rocababo, 2010).

Esta perspectiva tem sido adotada nas investigações rotuladas como “Arqueologia Indígena”: em síntese, uma forma de fazer Arqueologia junto às comunidades indígenas, tendo em conta suas demandas políticas, cosmologias, ontologias, epistemologias, formas particulares de se representarem enquanto sujeitos históricos; tudo sem prescindir de sua atuação ativa no processo de pesquisa arqueológica (Atalay, 2006; Bezerra, 2012; Cabral, 2014; Duin et al., 2014; Gnecco, 2013; Gnecco e Rocababo, 2010; Silva, 2013). Nesses trabalhos, o pesquisador registra as explicações dos indígenas acerca dos vestígios arqueológicos e paisagens, abstraindo

disso o conjunto epistemológico nativo, necessariamente diferente dos preceitos científicos ocidentais. Em alguns dos casos em questão, busca-se as atribuições de sentido a vestígios materiais, não necessariamente possuidores de vínculos étnicos com as comunidades que atualmente se relacionam com eles; todavia, tais construções cosmológicas conectam as realidades em diferentes temporalidades, indicando a presença de ancestrais míticos ou dos parentes² mais antigos (Baeta e Mattos, 2007; Cabral, 2014; Green e Green; Neves, 2003; Silva, 2002, 2013). Por fim, parte dessa produção é provocada pelos interesses dos indígenas, com indicativo do que deve ser pesquisado em suas comunidades, sempre no sentido de afirmação étnica e apropriações dos saberes científicos (Cabral, 2014; Duin et al., 2014; Silva, 2013).

Por outro lado, ao utilizar a etnografia, considero as reflexões teóricas advindas do debate acerca da produção de conhecimento em antropologia. Assim, ao apresentar no decorrer desse texto o conjunto de discursos dos antropólogos que atuaram em diferentes períodos históricos entre os *Tembé*, penso-os enquanto construtores de alegorias etnográficas (Clifford, 1991), no objetivo de problematizar algumas das “representações formais pré-estabelecidas” (Clifford, 1991: 59) que contribuíram a formação de imagens acerca dos *Tembé*. Desse modo, os pressupostos de racionalidade, objetividade e verdade antes fundadores da Antropologia são obrigatoriamente inseridos na imperiosa perspectiva da autoridade polifônica do antropólogo (Clifford, 1991a; Clifford, 1991b). Esses pesquisadores são lidos com vistas a localizá-los temporalmente, considerando sua prática etnográfica e o entendimento de que etnografias podem ser alvo de reanálise (Peirano, 1995). A partir disso, busco refletir o diálogo etnográfico atento ao aprendizado de outras formas de vida e classes de linguagem (Asad, 1991).

O texto a seguir possui duas partes essenciais, subdivididas em sessões. Nos itens iniciais, localizo contextualmente os *Tembé* de Santa Maria do Pará e apresento a produção de conhecimento antropológico sobre os *Tenetehara* desde o início do século XX até atualmente; nesse contexto, exponho o modo como os *Tembé* de Santa Maria começam a dialogar com a Antropologia, a partir de suas reivindicações políticas dos últimos quinze anos. Na segunda parte, problematizo minha inserção em campo, discutindo os dados etnográficos referentes à relação de negociação existente entre a

² “Parente” é a designação apropriada pelo movimento indígena para indicar o compartilhamento de interesses comuns entre os povos indígenas no Brasil (Luciano, 2006).

pesquisa e as demandas dos indígenas. Este último objeto de debate visa apreender o discurso dos *Tembé* acerca da presença de pesquisadores em seu meio, tendo em vista os limites e exigências que são estabelecidas ao longo da experiência etnográfica.³

Os *Tembé* de Santa Maria do Pará

Os *Tembé* constituem o ramo ocidental dos *Tenetebara*, autodenominação que significa *gente, índios em geral*. Esse mesmo povo possui uma ramificação oriental que permaneceu no Maranhão, onde se chamam *Guajajara*, a despeito das diásporas iniciadas no século XIX (Ricardo, 1985). O grupo que migrou em direção ao Pará foi incluído nas políticas de colonização deste governo, com a criação de um educandário para as crianças indígenas (Rizzini e Schueler, 2011). Se num primeiro momento os indígenas eram reconhecidos enquanto tais pelo estado, a ponto de ser criada uma instituição com uma missão civilizadora, em um segundo momento o estado desconhece a situação étnica diferenciada dessas pessoas (talvez já os pensado agora como “civilizados”), encerrando as atividades do educandário e criando outras duas, sem ter mais como interesse os indígenas, mas contribuindo com o processo homogeneizador encabeçado pelo Estado (Beltrão e Lopes, 2014a; 2014b). O estabelecimento de estradas de ferro, rodovias, linha telegráfica, núcleos coloniais, o consequente aumento no fluxo migratório para região, e a criação da cidade de Santa Maria do Pará ocasionou a inserção gradativa desses indígenas ao modo de produção capitalista, ao passo que acelerou a perda de espaço para a reprodução das atividades cotidianas, provocando o acantonamento do grupo (Fernandes, 2013).

Segundo os *Tembé*, durante muito tempo foi necessário “camuflar” suas identidades, no sentido de protegerem-se das ações preconceituosas ensejadas com a presença de não-indígenas e ações do Estado (Beltrão e Lopes, 2014; Fernandes, 2013). No início dos anos 2000, todavia, esse grupo iniciou o processo de afirmação étnica e

³ Os dados etnográficos que apresento neste artigo foram gerados ao longo de sucessivas etapas de campo, entre julho de 2012 e junho de 2014, no contexto dos projetos de pesquisa financiado pelo CNPq, coordenados por Jane Felipe Beltrão (2013) e Denise Pahl Schaan (2013), sendo esta última a orientadora de minha tese de doutoramento. Parte significativa dos registros foi feita coletivamente, pelos integrantes do grupo de pesquisa: Ana Paula Furtado, Camille Gouveia Castelo Branco Barata, Diego Andrés León Blanco, Edimar Antonio Fernandes, Jane Felipe Beltrão, Mariah Torres Aleixo, Mônica do Corral Vieira, Sanderly Gonçalves de Almeida, Telma Eliane Garcia, Rosani de Fatima Fernandes. A pesquisa conta também com bolsa de doutorado da CAPES. Parte da produção desse artigo foi executada no âmbito do estágio sanduíche que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, via PROCAD (Beltrão, Schaan, Lima, 2011).

luta por seus direitos. As movimentações nesse sentido foram iniciadas com contatos com parentes da Reserva Indígena do Alto Rio Guamá (RIARG) e com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Em 2001, as lideranças tradicionais *Tembé*, 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: 42). Em fins de 2002 foi criada a Associação Indígena dos *Tembé* de Santa Maria do Pará (AITESAMPA):

Gerenciada por indígenas da própria comunidade, a associação congrega os interesses das duas aldeias, atuando como principal instrumento de articulação na defesa e promoção dos direitos da comunidade. Atua na reorganização do espaço político das aldeias e representa os *Tembé* frente aos órgãos federais, estaduais e municipais. (Fernandes, 2013: 48)

Os dois lugares com maior presença *Tembé* 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 (Figura 1). 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 (Fernandes, 2013); 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; segundo Fernandes (2013: 46), “as casas estão dispostas em forma de vila e os terrenos são muito pequenos, não tendo espaço suficiente para ser utilizado na produção de alimentos para o consumo”.

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 (2014a: 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 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, 2014a: 140).

Para inscrever-se na história, como forma de afirmação de identidade, os *Tembé* têm produzido pesquisas e recorrido a pesquisadores oriundos da academia. Todavia, como demonstrarei na segunda parte deste artigo, há uma perspectiva própria acerca do que deva ser a história do povo, pensada a partir das narrativas e cultivo da tradição. Antes disso, todavia, apresento um panorama das construções antropológicas acerca dos *Tenetebara*.

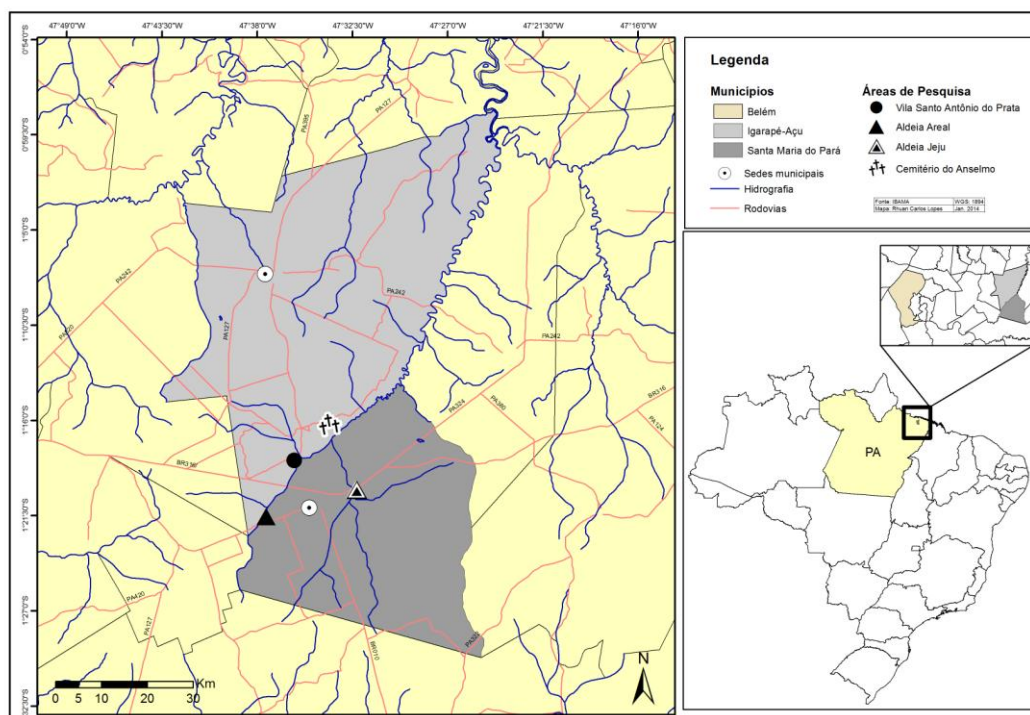


Figura 1: Localização dos *Tembé/Tenetebara* em Santa Maria do Pará.

A “existência” dos *Tenetebara* a partir da Antropologia

Segundo Melatti (2001), a área entre os rios Mearim e Tocantins começou a ser estudada por etnógrafos antes de 1950, com dedicação maior aos *Tenetebara* e *Kaapor*. Pesquisas entre os *Guajajara* do Maranhão tiveram grande destaque na Antropologia brasileira, com os trabalhos de Wagley e Galvão (1955) e Gomes (2002).

Wagley e Galvão estiveram entre *Guajajara* do Pindaré, entre 1942 e 1943, com retorno em 1945 (Melatti, 2001). Estes etnógrafos executavam sistemática pesquisa acerca dos povos Tupi que lhes eram contemporâneos, sob os auspícios do Museu Nacional. No livro, “Índios Tenetebara: uma cultura em transição”, esses etnógrafos

previam a mudança “dessa cultura tribal indígena para uma regional brasileira” no curso de uma ou duas gerações (Wagley e Galvão, 1955: 10). Em outros artigos, exploraram aspectos específicos da cultura do povo: sistema de parentesco, comparando as designações de parentesco em três grupos Tupi-Guarani – *Tapiré*, *Tenetehara* e *Cayua* (Wagley e Galvão, 1946); aculturação, descrevendo a incorporação de costumes da sociedade envolvente (Wagley, 1943). Em 1945, um antropólogo físico foi incorporado ao projeto, o que resultou no trabalho sobre das “deformações” na pele e “mutilação” dentária entre os indígenas, no qual explica essas transformações corporais como práticas culturais absorvidas por transmissão de outros grupos étnicos (Lima, 1954).

Na década de 1970, Gomes desenvolveu sua investigação de doutoramento, sob orientação de Wagley, com pesquisa de campo entre os *Tenetehara*, no lado maranhense (rios Mearim, Pindaré, Buriticupu, Zutiua e Corda). Utilizou dados de fontes históricas, etnohistóricas e etnográficas, evidenciando os arranjos populacionais dos indígenas em momentos diferenciados (Gomes, 2002).

Para os *Tembé*, todavia, os estudos mais antigos enfatizaram o idioma. O primeiro deles foi conduzido por Nimuendaju (1914), entre os *Tembé* do rio Acará Pequeno; segue-se a este trabalho, os de Hurley (1931), Rice (1934) e Boudin (1978), este último com base nos grupos do alto e médio Gurupi. Nimuendaju, além disso, registrou narrativas míticas *Tembé*, tanto no Pará quanto no Maranhão (Nimuendaju, 1915, 1916).

Grande parte das pesquisas seguintes é tributária dessas anteriores. Notoriamente, isso também definiu os temas de maior interesse à antropologia desses povos, influenciando outras disciplinas que se dedicaram aos *Tembé*. A partir da década de 1980, os trabalhos foram conduzidos entre os indígenas situados nas áreas visitadas pelos antropólogos nos anos anteriores e, no que diz respeito aos *Tembé*, tendo foco as Áreas ou Reservas Indígenas. Arnaud (1981/1982) centrou-se no caso da RIARG, debatendo ações e legislação indigenistas, ao passo que expôs a situação de conflito com invasores desta reserva. Treece (1987) faz abordagem semelhante, ao debater os impactos dos projetos de mineração sobre os povos indígenas, entre outros, os *Tembé* da RIARG e da Área Indígena Alto Turiaçu.

Reproduzindo a bibliografia acerca dos *Tembé*, Ricardo (1985) descreve o povo, com informações históricas e etnográficas, com destaque para os grupos do Gurupi e do Alto Guamá, entre os séculos XIX e XX. Ainda nessa década, Balée (1986)

desenvolveu pesquisa etnobotânica entre quatro grupos Tupis no Pará - *Ka'apor*, *Araweté* e *Assurini* e os *Tembé* da RIARG. Esta reserva foi espaço das investigações de Sara Alonso, desde 1985, com os primeiros resultados textuais divulgados no decênio seguinte (Alonso, 1996, 1999, 2000): seu interesse foi o debate acerca das articulações políticas desses indígenas em torno das representações identitárias no contexto das ações indígenas e indigenistas.

Em fins dos anos 1990 e durante os de 2000, o foco foram as análises sistemáticas pautadas na linguística, a exemplo de Duarte (1997, 2003), que apresenta descrições tanto das orações, quanto um debate acerca do sistema fonológico e fonêmico da língua, comparando os *Tembé* do Gurupi e os *Guajajara*. Também voltada a esses grupos, Carreira (2008: vii) analisou as “semelhanças e/ou diferenças na posição dos constituintes”; e Carvalho (2001) estudou a “vitalidade” do idioma *Tembé/Tenetehara*, no sentido de observar as permanências a despeito da grande influência do português.

Desses estudos, não há menção aos *Tembé* de Santa Maria do Pará. Apenas Nimuendaju (1915, 1916) alude a esse grupo na região dos rios Prata e Maracanã, inserindo-os em leva migratória registrada em seu mapa etnohistórico (Nimuendaju, 1987[1944]). De fato, a Antropologia se dedica a esse sub-grupo étnico apenas a partir de sua própria demanda pela escrita da História, no bojo de reivindicações políticas (Beltrão e Lopes, 2014a). Há, contudo, duas pesquisas mais recentes, de fundo histórico, que devem ser citadas. A conduzida por Braga (2011), possui tom memorialístico, tentando organizar cronologicamente a história dos *Tembé*, observando aspectos como estabelecimento desse grupo na região, reivindicações de direitos por reconhecimento étnico e demarcação de terras, assim como a Colônia Santo Antônio do Prata enquanto educandário. Rizzini e Schueler (2011), por outro lado, se dedicaram a descrever o Prata enquanto núcleo de educação voltado aos *Tembé*, política integrante do projeto estatal para colonizar o território nordeste do Pará e transformar dos indígenas em mão-de-obra.

Com isso, têm-se por um lado um conjunto de pesquisas que focalizaram grupos indígenas em reservas, enquanto os indígenas em processo de etnogênese passam a ser vistos pela literatura antropológica apenas recentemente. O movimento político dos *Tembé* de Santa Maria do Pará, porém, fomenta investigações que os colocam de forma diferenciada na miríade de imagens construídas sobre os *Tenetehara*. As pesquisas

coordenadas por Beltrão (2013) e demandadas pelos próprios indígenas têm lançado olhares sobre as diversas dimensões dos *Tembé* localizados em Santa Maria (Aleixo, 2013; Barata e Beltrão, 2014; Beltrão e Lopes, 2014a, 2014b; Beltrão, 2012; Fernandes, 2013; Fernandes, Silva e Beltrão, 2011; Fernandes e Beltrão, s/d; Garcia, 2014; Lopes, 2012).

Isto posto, observo que as pesquisas efetuadas até então apontam diferentes dimensões do fazer antropológico. Inicialmente as investigações pautavam-se na localização dos indígenas, segundo dois temas clássicos da Antropologia brasileira: língua e aculturação/assimilação. Em seguida, o foco recaiu sobre a formação da RIARG e seus desdobramentos, ignorando-se a possibilidade de existência de outros grupos *Tembé* para além desses lugares. Por fim, a demanda desses segmentos invisibilizados é o mote de uma série de estudos pautados em temas plurais. Nesse último grupo, o diálogo direto com os *Tembé* se depara com seu processo político que entende, inclusive, as prováveis funções de antropólogos dentro das aldeias. Não por acaso, esses profissionais são convidados pelo grupo a participarem de momentos da “luta” por direitos (Beltrão 2013).

“Dois dias de pesquisa”: os *Tembé* de Santa Maria e os antropólogos

Os *Tembé* de Santa Maria do Pará vieram a se localizar no atual território como consequência de um processo de diáspora que se iniciou por volta de 1850. São, portanto, parte do ramo ocidental dos *Tenete'hara*. Na literatura especializada, esse povo é pouco conhecido. Isso não implica em afirmar sua não existência física, posto que, como eles mesmos explicam, era necessário esconder-se, no sentido de ocultação étnica/identitária (Beltrão e Lopes, 2014a, 2014b).

Desde 2000, todavia, esse grupo *Tembé* tem atuado politicamente pelo seu reconhecimento étnico como parte de um processo que a Antropologia tem classificado como “etnogênese”. Longe de querer debater o conceito, a despeito de ser algo relevante, importa mencionar que a agência desses indígenas no que eles definem como “luta por direitos” (Fernandes, 2013; Fernandes *et al.*, 2011) tem possibilitado o diálogo direto com profissionais ligados a instituições indigenistas do governo, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Secretaria Especial de Saúde Indígena

(SESAI), por exemplo. A criação da AITESAMPA foi o marco nesse processo (Fernandes, 2013; Fernandes *et al.*, 2011).

As duas dimensões mais destacadas na luta por direitos, justamente por serem as mais recorrentes no discurso dos *Tembé* de Santa Maria, sem dúvida, dizem respeito à reivindicação pela demarcação de terras e pelo reconhecimento por parte do Estado da identidade étnica do grupo. Parte desse processo, irremediavelmente, passa pelos necessários laudos antropológicos exigidos legalmente. Esses textos, por certo, acabam se transfigurando em uma sistemática representação sobre o grupo. Como parte da ação indigenista, os laudos integram o processo de reconhecimento de sujeitos enquanto indígenas e os posteriores desdobramentos legais (Lima, 2005b; Oliveira, 2003). Necessariamente, o antropólogo que conduz esse trabalho atua como parte da máquina administrativa do Estado, o que implica em condicionantes ao seu exercício, tal como o tempo de pesquisa relacionado às demandas técnicas da administração e consequente contatos seletivos entre os membros da comunidade (Oliveira, 2003).

Entre os *Tembé* de Santa Maria, as movimentações nesse sentido foram iniciadas em 2000, quando os líderes tradicionais encaminharam documento à FUNAI pedindo o reconhecimento étnico, com pedido de análise antropológica e, ainda, indicando fatos e documentos históricos que comprovariam sua etnicidade (Fernandes, 2013). Apenas em 2004 o grupo obteve a primeira resposta efetiva do órgão indigenista: a antropóloga Giovana Acácia Tempesta foi designada para execução de “levantamento de demandas”. Em três dias nas aldeias, a pesquisadora efetuou levantamento e cadastro das famílias; todavia, os indígenas não tiveram acesso ao relatório, mas a antropóloga indicou a formação de Grupo de Trabalho para estudos aprofundados das demandas (Fernandes, 2013).

Após isso, somente em 2007 houve novamente a presença de outra antropóloga a serviço da FUNAI, dando prosseguimento ao atendimento das demandas *Tembé*. Em ambos os momentos, o trabalho dessas profissionais esteve dividido entre os processos de legalização fundiária dos indígenas de Santa Maria e os de Aurora do Pará, reconhecidos como *Tembé* Maracaxi (Fernandes, 2013; Patrício, 2007).⁴ O “Relatório Informação/Técnica Jeju e Areal - *Tembé* Santa Maria do Pará”, produzido por Marilda Melo Patrício (2007: 7), então, objetivou “levantar dados referentes às

⁴ Os *Tembé* Maracaxi, nesse momento, receberam maior atenção da antropóloga, tendo em vista o tempo de permanência em sua aldeia. Segundo Fernandes (2013), o processo de regularização das terras desse grupo está mais adiantado, em comparação aos de Santa Maria.

reivindicações das comunidades indígenas Jeju e Areal”. Seguindo um roteiro comum a trabalhos desse tipo, a autora trata de dados históricos, formação sociocultural de Santa Maria do Pará e dos *Tembé*, estrutura espacial e situação fundiária das duas aldeias onde residem esses indígenas. Patrício (2007) aponta que a investigação foi iniciada com levantamento em instituições de pesquisa em Brasília e em Belém, seguida de reuniões com membros do Ministério Público, do Programa Raízes do Governo do Estado do Pará, do CIMI e de técnicos indigenistas da FUNAI; por fim, Patrício esteve no Jeju e no Areal, dialogando com as lideranças tradicionais, Capitoa Maria e Cacique Miguel, e com Ademir e Zenaide Vital da Silva, integrantes da AITESAMPA. De acordo com Patrício (2007: 9), o “trabalho em campo combinou observação participante, coleta de informações por meio de entrevistas formais e informais gravadas em fita magnética, seguido da transcrição das mesmas, assim como registro fotográfico do trabalho”.

Ao longo do texto, é mencionado que a AITESAMPA é a conformação institucional de duas famílias autoidentificadas como indígenas, para reivindicação de seus direitos. A antropóloga, então, enfatiza a grande miscigenação ocorrida historicamente entre os *Tembé* e os outros grupos étnicos que colonizaram a região. A localização de uma das aldeias, a Jeju, dentro do perímetro urbano de Santa Maria do Pará, foi fator de aceleração dessa miscigenação, bem como de influência cultural externa aos *Tembé*. Esse aspecto é exemplificado por Patrício (2007) através das práticas comerciais (venda de produtos agrícolas às margens da BR-316) e pelo modo de vida imposto pela rodovia. Por outro lado, a aldeia Areal, mais distante da cidade, possui modo de vida ligado aos marcos da paisagem construída tradicionalmente pelos *Tembé*, apesar do acantonamento imposto pelas grandes propriedades de terra do entorno. Portanto, nesse lugar a antropóloga ratifica a imemorialidade histórica, indicando que as “relações de parentesco são mais definidas”, isso se comparadas com os do Jeju (Patrício, 2007: 39).

Em síntese, as conclusões da antropóloga indicam a dificuldade de ratificar a indigeneidade dos *Tembé* da aldeia Jeju, o que implica em impedimentos às prováveis demarcações. Os indígenas do Areal, de forma diferente, mantêm laços entendidos como mais próximos à tradição e, logo, podem ser mais facilmente atendidos em duas reivindicações. Grande parte dos argumentos da autora é pautada nas duas genealogias por ela efetuadas, nas quais são expostos os casamentos e parentescos entre esses indígenas. A interpretação da pesquisadora menciona explicitamente a falta de

informações que liguem biologicamente alguns dos sujeitos. Isso acarreta na indicação da intensa miscigenação ocorrida principalmente no Jeju e, portanto, dificultam o reconhecimento – por parte da antropóloga – do grupo enquanto indígena. Por outro lado, afirma que a religiosidade *Tembé* é fortemente católica, posto que localiza nessa religião a origem das suas festas e rituais. Sobressai em tudo isso a “desatenção” à autoridade dos velhos, notadamente os líderes, no que diz respeito ao saber tradicional de sua própria ascendência e laços de parentesco.

Os *Tembé* de Santa Maria foram os primeiros a questionarem as representações sobre o povo contidas nesse laudo, principalmente a partir da metodologia empregada. A principal contra-argumentação dava-se na pergunta de Maria de Nazaré Silva: “Como ela pode estudar nosso modo de vida em apenas dois dias?” Em 2014, no contexto da Assembleia da AITESAMPA, Edmilson Moreira chegou a afirmar, em tom de indignação, que a “Geovana só veio fazer migué (sic) e passar vaselina na nossa cara”, indicando que a antropóloga esteve entre eles somente para ludibriá-los. Especificamente sobre a atuação de Patrício, os indígenas narram que ela visitava algumas das casas, fazia entrevistas gravadas, anotações e “depois saía”; todas as informações foram registradas em dois dias, o que é visto com toda estranheza pelos *Tembé*. Em suma, a presença da pesquisadora nas aldeias foi frustrante e isso foi exponenciado com as conclusões do laudo, comprometidas pelo escasso tempo de trabalho de campo, o que é reconhecido como falha em contextos de reivindicação étnica semelhante (Santos, 2003). Em entrevista concedida a Fernandes (2003), Almir Vital da Silva sintetizou o impacto que a ação da FUNAI, via atuação de ambas as antropólogas, causou nas expectativas dos indígenas:

Até hoje não saiu coisa alguma, nós não temos conhecimento do estudo antropológico que elas fizeram, porque para nós, não é um estudo antropológico. Consideramos, apenas, como uma visita, porque no nosso conhecimento um estudo antropológico, ele tem que durar mais ou menos 40 a 50 dias para pessoa saber realmente o que é ou o que deixa de ser.

[p]or exemplo eu te olho aqui, eu posso te ver rapidamente, posso ter uma visão rápida, mas para eu chegar a conclusão de quem és ou deixas de ser, sou obrigado a conviver pelo menos um mês e conversar. Então é isso o que elas vieram fazer aqui foi somente uma visita, não fizeram a vistoria completa da área, não visitaram o cemitério, e foi por esse motivo, também, que a FUNAI... eles tem falado, acham não há indígenas aqui. (*Apud* Fernandes, 2003: 55)

As considerações dos Tembê, desse modo, demonstram a postura diante do fazer antropológico. Se, por um lado, eles são cientes da “função” que os antropólogos podem desempenhar dentro do processo político pelo qual passam, também são sabedores dos códigos e forma de produção de conhecimento em Antropologia. Por certo, isso se deve às relações políticas existentes entre esse grupo e outros, como os parentes da RIARG, com longo tempo de interlocução com os antropólogos (Alonso, 1996, 2000). Somam-se a isso os estudos dos próprios indígenas acerca da legislação vigente e de seu entendimento em relação à forma de funcionamento dos órgãos. De todo modo, ao se defrontarem com as traduções efetuadas por um profissional acerca deles mesmos, os Tembê não se reconheceram. A contra-argumentação ao relatório da FUNAI foi consubstanciada na pesquisa que os indígenas conduziram, com financiamento do Fundo Brasil de Direitos Humanos, e coordenada por duas jovens lideranças do povo, Alan Silva e Raimunda Tembê (Fernandes, 2013).

A relação entre as perspectivas e demandas Tembê frente à atuação da FUNAI, via antropólogas, confronta-se com as concepções do Estado no âmbito do indigenismo. “Índio” é uma categoria criada pelo Estado brasileiro, considerando a prática da ação tutelar por ele desenvolvida (Lima, 2012); ao passo disso, o processo de identificação, consubstanciados também em relatórios, incorpora não apenas a categoria em questão, mas também as noções reconhecidas como necessárias ao enquadramento de determinados povos dentro dela (Lima, 2005a, 2005b). Se, por um lado, o debate acerca da atuação de antropólogos nesses contextos não é recente (Silva, Luz e Helm, 1994), a incorporação do discurso dos órgãos estatais esteve fortemente impregnada à retórica dos relatórios (Lima, 2005b). O problema destacado dessa dinâmica está em pensar os grupos indígenas em função da concepção de índio genérico, aquele tomado a partir das coletividades já assistidas pelo Estado, como destaca Oliveira (2003) para o caso dos Caxixó.

Tendo isso em vista, como atuar via Antropologia e Arqueologia juntamente com os Tembê/Tenetehara de Santa Maria do Pará, considerando seu contexto político e suas expectativas quanto ao trabalho do antropólogo?

A escrita e o sentido da *história* entre *Tembé*: narrativas, mitos e pesquisa acadêmica

Diante do quadro geral apresentado anteriormente, é pertinente lançar olhar sobre o contexto de inserção da minha atuação junto aos *Tembé* de Santa Maria. Insiro-me em um grupo de pesquisadores que, desde 2009, vem estabelecendo diálogo com os *Tembé*, a convite deles mesmos e com vistas à produção de sua História por antropólogos (Beltrão e Lopes, 2014a). Trata-se, de saída, de interesse específico do grupo, considerando a perspectiva política de sua Associação. Necessariamente, a busca pela academia, via Antropologia, visa assegurar uma via de legitimação do grupo perante a sociedade nacional, notadamente os órgãos estatais com os quais os *Tembé* lidam cotidianamente. Por certo, isso significa também resposta aos outros grupos étnicos, diante dos questionamentos acerca da “veracidade” quanto à sua identidade indígena (Beltrão e Lopes, 2014a), tal como foi necessário aos seus parentes da RIARG (Alonso, 1996, 1999). Isso não implica em falseamento ou manipulação da realidade, na forma como ela é entendida pelo grupo. Pelo contrário, essa busca pelo diálogo direto com antropólogos que auxiliem na luta é, sobremaneira, a apropriação dos mecanismos instituídos na sociedade ocidental com finalidades claras de empoderamento.

Foi com essa perspectiva que fiz, em 2012, o primeiro campo. O objetivo, inicialmente, foi observar as possibilidades de pesquisa, com vistas a minha inserção na equipe de pesquisadores e tendo em consideração minha formação em História e Antropologia/Arqueologia. O que eu deveria ter em conta, nesse sentido, era uma forma de produzir algo valorativo às demandas *Tembé*. A premissa de diálogo para escrita da história estava acompanhada de outra: os indígenas, como todos os outros grupos étnicos, são sujeitos ativos da história. Assim, ao ler ou ouvir sobre os *Tembé* de Santa Maria, eu os via enquanto pessoas fazendo escolhas, orientadas politicamente, com vistas à manutenção da sua existência física e cultural. A AITESAMPA, para mim, era a consubstanciação institucional dos anos de processo histórico de luta contínua desse povo, perante as sistemáticas práticas de etnocídio das quais foram e são alvo.

O campo inicial, e os outros que se seguiram, não desconstruíram essa imagem. Todavia, eles me confrontaram com as dinâmicas bem mais complexas que os modelos teóricos. Desde então, são dois anos de pesquisa de campo, organizados em etapas

sistemáticas e considerando também outros sujeitos não-indígenas – estes, particularmente os que residem na Vila Santo Antônio do Prata. Assim, organizarei os argumentos a seguir não de maneira cronológica as fases do trabalho *in loco*, mas em vista a desenhar os imperativos que o exercício da pesquisa etnográfica têm imposto à investigação que desenvolvo.⁵

O primeiro, diz respeito às relações intergrupais existentes entre os *Tembé*. Sendo eles políticos em suas ações ligadas às demandas por reconhecimento étnico, é singular começar a pensá-los em função de sua Associação e partir para os demais aspectos. A AITESAMPA é dirigida por presidente eleito em Assembleia:⁶ em grande medida, o cargo tem sido ocupado por homens jovens, responsáveis pelas articulações entre os seus representados, o movimento indígena e as instituições governamentais. Notadamente, esse cargo alude ao prestígio e poder, associados ao universo masculino (Barata e Beltrão, 2014). Os outros cargos da estrutura da Associação são ocupados também por escolhidos por voto direto, de maneira aberta. Durante a Assembleia que pude participar, em março de 2014, observei que os postos na AITESAMPA são negociados antes do momento da votação, no sentido de encontrar pessoas interessadas em exercê-los; todavia, como informa Fernandes (2013), a composição é elaborada entre pessoas com experiência nas gestões anteriores, de ambas as aldeias, o que é decidido também em virtude do seu desempenho. Acrescenta-se a isso o fato desses lugares terem a presença feminina, fomentada pela valorização do espaço público de negociação e pela necessidade de marcarem-se enquanto representadas (Barata e Beltrão, 2014). Obviamente, isso não implica dizer que são os únicos espaços de articulação de poder desse gênero. Barata e Beltrão (2014) argumentam que o ambiente doméstico tem função decisória nas articulações políticas entre os *Tembé*, posto que as decisões tomadas em Assembleia passem pela consulta às mulheres, algumas mais

⁵ Parte significativa das informações foi registrada com participação dos membros da equipe em que atuo, mas algumas delas foram direcionadas a mim, tendo em vista as peculiaridades do meu lugar de fala. De fato, cada integrante desse grupo pode relatar informações ou situações que surgem em função de seus próprios marcadores sociais em interação com os interlocutores indígenas ao longo das etapas de campo. Isso não implica em dizer que não somos vistos enquanto grupo. Como bem salienta D. Judite Vital da Silva, integrante de uma das famílias *Tembé*: “Sei que o que eu digo aqui, vocês repassam um pro outro.... é assim que vocês trabalham, né?!”.

⁶ De acordo com Fernandes (2013: 107), “[a] estrutura administrativa [da AITESAMPA] é composta pela Assembleia Geral, Diretoria, Conselho de Base, e Conselho Fiscal. A Assembleia Geral é a reunião envolvendo todos os membros da AITESAMPA, na reunião qualquer decisão referente a instituição pode ser tomada, é o órgão máximo de decisão é soberana e deve ter quorum mínimo de 50% dos membros, todos os membros da comunidade a partir de 12 anos tem o direito de votar, para ser votado e exercer algum cargo na Associação a idade mínima é 15 anos.”

velhas, em casa. O ambiente doméstico já foi indicado como lócus de ação política feminina entre os *Tembé*, tendo em vista a pouca diferenciação entre os ambientes público e privado (Ricardo, 1985).

Ao lado desse grupo de lideranças, existem dois lugares tradicionais, ocupados por pessoas mais velhas, de acordo com a tradição *Tembé*: o Cacique e a Capitoa. Atualmente, cada um deles é originário das famílias historicamente reconhecidas como formadoras do povo e do território, com residência nas aldeias Areal e Jeju, respectivamente. Ambos são referências, notadamente pelo marcador geracional, que enseja a detenção dos saberes que envolvem a cultura e história *Tembé* e, por isso mesmo, são tidos como conselheiros na comunidade, integrando o Conselho de Base da AITESAMPA (Fernandes, 2013).

Isso, contudo, não implica em homogeneidade no grupo. As decisões coletivas são produzidas na seara da negociação e do conflito, na qual a oscilação entre as vozes da tradição e das lideranças políticas jovens, de embates de gênero que envolvem arranjos políticos fora da AITESAMPA, mas em função desta. Assim, embora os *Tembé* comunguem “de valores e objetivos comuns, reconhecendo a mesma pertença e solidariedade”, os conflitos internos podem existir, inclusive em decorrência “do processo de homogeneidade” (Beltrão e Lopes, 2014a: 126).

Claro é que essas relações condicionarão, sempre, a etnografia. Do mesmo modo, elas me impõem uma questão: como dar, nos meus textos, sentido às ações dos *Tembé* sem estigmatizá-los enquanto oportunistas políticos sem unidade? A questão, portanto, não é simples, tendo em vista os ataques que grupos em processo de etnogênese sofrem, notadamente aos questionamentos à sua “veracidade” étnica, em grande medida entendida a partir da visão genérica do que é ser “índio” (Oliveira, 1998, 2003). Fernandes (2013: 42) descreve que um dos questionamentos à movimentação política recente dos *Tembé* diz respeito, justamente, à sua desqualificação enquanto indígenas, sob o argumento de que “viraram índios” para viver à custa do governo e sendo bancados pela FUNAI”. Desse modo, talvez a resposta à minha pergunta já esteja em meus pressupostos, mas a construção de toda a pesquisa é norteadada pela preocupação em não descuidar desse problema.

A entrada da equipe de pesquisa, ao qual faço parte, nessa dinâmica do protagonismo *Tembé*, acarretou na aproximação com parte desse grupo acima descrito e, dentro da articulação interna, afastamento de outro segmento. A tensão decorrente

disto faz-se concreta nos encontros públicos que temos com a coletividade dos indígenas, em sua representação via AITESAMPA. Dois momentos são singulares, nesse sentido: o primeiro, na reunião da equipe de antropólogos em formação com os *Tembé*, para apresentação dos pesquisadores recém chegados e pedido de autorização ao desenvolvimento da pesquisa, ocorrida em julho de 2012; e o segundo, em março de 2014, quando da Assembleia AITESAMPA, na qual estávamos como convidados.

No primeiro, tínhamos como pretensão expor nossas intenções de pesquisa na comunidade, informando também da nossa circulação nos ambientes das aldeias e no Prata. Ocorreram dois encontros, nas duas aldeias, agendados em negociação com as lideranças da Associação e as tradicionais, pensadas com o objetivo de sermos ouvidos e conhecidos pelo maior número de pessoas, tendo em vista a distância entre os locais e dificuldades de deslocamentos. No momento, estávamos acompanhados por dois mediadores, significativos na nossa relação com a comunidade e nos desdobramentos da pesquisa. O primeiro deles é Almir Vital da Silva, *Tembé* da aldeia Jeju, estudante de enfermagem na UFPA, ex-bolsista de Iniciação Científica sob orientação de Jane Felipe Beltrão e, à época, tesoureiro da AITESAMPA, tendo ocupado sua presidência anteriormente. Almir Silva esteve durante todo o período de campo no Areal, sendo ele mesmo interessado na pesquisa histórica sobre seu povo; no Jeju, ficamos hospedados na casa de sua família, que se tornou nossa principal interlocutora.

Outro ator foi Edimar Fernandes, indígena do povo *Kaingang*, até então discente de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD/UFPA), que desenvolvia desde 2010 sua dissertação em vista da organização *Tembé* via AITESAMPA (Fernandes 2013). Fernandes integra a primeira formação de pesquisadores coordenados por Jane Felipe Beltrão, e nesse momento já se fazia conhecedor da dinâmica política e cultural dos *Tembé* de Santa Maria, tanto por sua experiência em campo, quanto por sua formação em interface com a Antropologia, ambos mediados por sua origem étnica. Seu diálogo com o grupo, portanto, é marcado por afinidades étnicas, formação profissional, relações pessoais que desenvolveu ao longo da pesquisa, e que vão além desta. Almir Silva e Edimar Fernandes, desse modo, foram os mediadores privilegiados entre nós e os *Tembé*, e seus lugares de fala dentro da comunidade definiram, também, nossa relação pesquisa/comunidade.

Assim, durante nossa reunião inicial, no Areal, ao lado de Edimar Fernandes, escutamos alguns adendos relativos à presença de pesquisadores entre os *Tembé*.

Conduzida pelo Cacique Miguel, o direcionamento das questões dizia respeito ao retorno à comunidade das pesquisas, com destaque para responsabilidade no uso das informações recebidas em campo. Na ocasião fomos lembrados de outro trabalho sobre a história *Tembé*, desenvolvido por Braga (2011), e tido pelo Cacique como referência no assunto. O tom da primeira interlocução, portanto, foi o de estabelecimento de parâmetros à aceitação do grupo de pesquisadores nas aldeias.

A segunda reunião, na aldeia Jeju, foi conduzida pelo líder da AITESAMPA, com a presença de algumas pessoas que lhe eram politicamente mais próximas. Após a repetição de nossa apresentação, o Presidente da AITESAMPA, Alan Silva, resolveu expor alguns questionamentos relativos à presença dos antropólogos, registrados desde o encontro no Areal em seu caderno de notas. Todavia, nesse novo momento, era ele a autoridade maior, responsável pela abertura e condução da reunião. Suas ponderações articulavam-se em torno da execução da pesquisa e a relação desta com a demanda *Tembé*: a forma de execução do trabalho arqueológico; o uso dos pontos de GPS para demarcação da terra indígena;⁷ a inserção dos moradores como agentes na produção da pesquisa e não apenas como interlocutores, particularmente no registro dos mitos e na investigação histórica; e, destacadamente, o problema em haver “muitas histórias *Tembé*”.

A despeito dos questionamentos do então presidente da AITESAMPA partirem de alguém que estava posicionado em segmento oposto ao que nos era próximo, tenho que considerar seu contexto localizado na luta cotidiana à frente das demandas *Tembé*. Ao chegarmos ao grupo, os relatórios da FUNAI já estavam produzidos; o livro do memorialista Braga circulava como história oficial *Tembé*; e os próprios indígenas, em 2009, efetuaram pesquisa em arquivos históricos em busca da produção da história *Tembé*, constituindo acervo significativo (Fernandes, 2013).

Um pouco mais de dois anos depois, quando da Assembleia da AITESAMPA em 2014, em situação de oposição reiterada, ocorreu outra exposição das perspectivas acerca da pesquisa em andamento. Novamente, o Presidente da Associação afirma que a história *Tembé* foi produzida por Braga e que o trabalho de dissertação recém defendida,

⁷ Os pontos de GPS são registrados para localização de estruturas e locais com referencial histórico aos *Tembé* e, conseqüentemente, potencial arqueológico às minhas investigações.

de Fernandes (2013)⁸ não pode ser considerado como histórico, posto que não trate do passado distante dos indígenas e, sim, da movimentação deles em torno da AITESAMPA. Dizia ele: “Pra mim, *história* [voz acentuada] mesmo é aquela que fala do nosso passado, do que aconteceu *antes* [voz acentuada]...”.

A situação de enfrentamento, por certo, incitou o então Presidente da Associação a expor sua concepção de história. Nesse caso, havia um tom de insinuação informando que o que estávamos fazendo ali já havia sido feito por alguém. Ao mesmo tempo, o grupo capitaneado por Alan Silva estava cada vez mais próximo do representante do CIMI, também interessado em produzir a “história *Tembé*”, que por sua vez liga-se às pesquisas de Braga.⁹

Antes de propor alguma reflexão sobre isso, cabe ir adiante no esforço de descrever o modelo de *história* advindo dos *Tembé*. Claramente, isso é outro imperativo na pesquisa, suscitado a partir do primeiro. De fato, as indicações de Alan Silva não são uníssonas entre os indígenas de Santa Maria, e isso diz respeito tanto às cisões de grupo, quanto às suas experiências individuais e coletivas. Todavia, é verificável a permanência de elementos comuns aos discursos acerca do registro do passado e, por conseguinte, na postura exigida do(s) pesquisador(es) que se propõem a atuar junto à demanda. De início, a legitimidade ao trabalho de Braga (2011), reforçada por Alan Silva, foi questionada ainda em 2012, quando da reunião no Jeju. Uma das indígenas presentes afirmou que Braga “se aproveitou” da situação *Tembé* para escrever seu livro.

O sentido da afirmação de Paula Rodrigues está associado ao que D. Judite Silva disse, em 2014, em sua casa e no contexto da Assembleia da AITESAMPA. Sem participar *in loco* do encontro da Associação, D. Judite é informada dos acontecimentos e, a partir disso, toma posicionamentos que influem nas decisões políticas. Soma-se a isso seu reconhecido dom de aconselhamento e “visão privilegiada”, capaz de prever situações (Beltrão, 2014) e, acrescento, traçar perfis de comportamentos a partir das personalidades de quem está em sua convivência, incluindo pesquisadores de qualquer ordem. Beltrão (2014) lê que a atuação de Judite é informada por seus dons, com algo proporcional à participação do xamã do grupo.

⁸ Fernandes, na ocasião da Assembleia, entregou cópia impressa de sua dissertação à AITESAMPA. A partir disso, seu trabalho passou a ser chamado de “livro”, ao que parece, dando status de relevância diferenciado ao resultado da pesquisa.

⁹ Ambos estão levando a cabo investigação outra histórica acerca da presença *Tembé* na região de Santa Maria, para além do que foi publicado outrora por Braga (2011).

Assim, para D. Judite, a atuação de Braga não estava em acordo com a demanda *Tembé*, posto que ele tenha feito um livro a partir de seus interesses, e não dos indígenas. Além disso, a história narrada por Braga é incompleta: fala de alguns poucos personagens e de trechos desconexos de suas vidas. Diz ela que o livro “não conta todas as histórias” e questiona: “Como ele pode falar da nossa história, apenas com algumas pessoas? E os outros?”. Em outra etapa de campo, nesse mesmo ano, D. Judite destacou um erro nas informações do livro, ocorrido por descaso do seu autor. Uma fotografia de seu sogro foi legendada com indicação dele ser originário de Salinas, praia atlântica de município próximo à Santa Maria. Porém, o sogro “nasceu e se criou” no Jeju, indo para região de Salinas depois de adulto, seguindo as rotas dos peixes que estavam se tornando escassos nos rios próximos à aldeia, assoreados em virtude das mudanças na dinâmica de ocupação local. Por fim, a imagem mostra o sogro “nu do peito pra cima”, o que foi considerado impróprio.

Esses questionamentos deixam entrever tanto as relações políticas e de poder intra-grupo, quanto expõe perspectivas quanto à história e a sua legitimidade a partir de quem a produz. Se a demanda por produzir conhecimento acadêmico acerca do passado *Tembé* parte da própria AITESAMPA, a execução da proposta é condicionada pelas dinâmicas características do grupo. Lidar com a necessidade de diálogo com a lógica ocidental de legitimação, via texto escrito, tornou-se obrigação no bojo de reivindicações de processo de etnogênese *Tembé*. Há, contudo, expectativas a partir da demanda, cobradas sistematicamente, mesmo que de forma tácita. Claro está que esta questão é condicionada pela lógica própria, entre os *Tembé*, de narrativas sobre o passado, presentes diariamente em suas falas. Seja narrando trajetórias individuais ou os mitos correntes no grupo, esses indígenas incorporam elementos tangíveis e espirituais, atuantes no âmbito da realidade que os cerca e que, por isso, atuam de maneira conjunta. Todas as histórias reproduzidas à equipe de antropólogos que integro são feitas em vistas de experiências pessoais dos sujeitos. Nenhuma delas, porém, é desconectada da dimensão coletiva *Tembé*, seja em relação aos outros parentes, ou ainda aos seres encantados com os quais eles convivem. Desse modo, trata-se da descrição da vida em comunidade, na qual se partilham, entre outras coisas, a *história* (Beltrão e Lopes, 2014a).

Nesse sentido, a palavra, associada à performance do narrador que tem a autoridade da experiência, tem o status de verdade (Beltrão e Lopes, 2014a). O Cacique

Miguel da Silva, reconhecido como detentor das histórias míticas dos *Tembé*, ao conceder entrevista ao grupo de pesquisa, em 2012, inicia sua fala da seguinte maneira: “O mito, que vocês chamam, é a história do nosso povo. Não é uma mentira... é nossa história”. Tais histórias remontam ao “tempo antigo” e são formuladas no envolvimento entre dos humanos e seres encantados, ambos em interação no território tradicionalmente ocupado. Dizem respeito, portanto, às origens do povo:

Antigamente, informa Almir [liderança *Tembé*], quando os *Tembé* tinham domínio do território, a relação com os antepassados e com os seres encantados era mais próxima, segundo os relatos. Era comum que os *Tembé* nas caçadas sofressem com as artimanhas do Curupira e com a “aparição” de outros seres encantados. Contam os mais velhos que cresceram ouvindo histórias contadas, pelos avós, sobre o Curupira que, também, é conhecido com pai da mata, é ele quem guarda a floresta e cuida dos animais feridos. O passado corresponde aos anos de ouro, ao passado que foi bom em contraponto aos dias de hoje que são sofridos e com quase nenhum reconhecimento. O território para os *Tembé* é o lugar da expressão cultural. (Beltrão e Lopes, 2014a: 129).

Sendo assim, tratar do passado *Tembé* implica em considerar o vasto repertório conceitual presente no grupo. A conformação do território tradicionalmente ocupado é ensejada nas ações pessoais dos indígenas, em grupos familiares, mas unidos enquanto parentes. Suas trajetórias são dialogadas, constantemente, com seres sobrenaturais presentes na paisagem, partícipes de sua construção. Os parentes mortos, do mesmo modo, salvaguardados nos campos de sepultamentos, também se fazem presentes em momentos cruciais, ao lado dos vivos. Tempo histórico e tempo mitológico se confundem, se pensados a partir da lógica ocidental. Essas temporalidades, porém, não estão dissociadas na lógica *Tembé*; pelo contrário, elas se fazem presentes cotidianamente e constituem a história do povo.

Como indiquei na sessão anterior, há entre os *Tembé* a construção de uma perspectiva quanto ao viver melhor, considerando sua trajetória enquanto povo (Beltrão e Lopes, 2014a). Inscrever-se na história, como instrumento de luta política, é parte integrante do modelo e não está dissociada das outras dimensões presentes. Fundamentalmente, essas são questões recorrentes em campo, e são por si só definidoras da atuação dos pesquisadores que pretendem se associar aos *Tembé*. Trata-se de entender a perspectiva própria de historicidade do grupo, permeada pelo tempo cronológico no qual o passado pode estar distante, mas se faz presente constantemente enquanto ensinamento efetuado através de narrativas; ou ainda, encarnados na ação dos

parentes mortos, como demonstrarei na sessão seguinte. Quando o Cacique Miguel iguala seus mitos à história, sua tentativa é de tecer diálogo horizontal entre um e outro, entre o narrador do mito – ele – e o narrador da história – no caso, os antropólogos. Ao fazer isso, fica exposto o entrecruzamento de temporalidades presentes na narrativa *Tembé* e, ao mesmo tempo, o entendimento que eles possuem acerca da noção ocidental de “mito”, em oposição à “história”. Há nisso a articulação interna, necessária à organização dos fatos no tempo, inteligível na lógica do grupo, e com categorias imbuídas de sentido (Santos, 2003). Sendo assim, os imperativos de campo se sintetizam na necessária compreensão da consciência histórica particular a esse povo, em outras palavras, às maneiras como o que existe vai recebendo sentido ao longo do tempo e, simultaneamente, é ordenado culturalmente (Albieri, 2011; Sahlins, 1990).

Porém, se a presença de antropólogos, com vistas a contribuir com a construção de narrativas acadêmicas, é visto com legitimidade pelo grupo, o que dizer de um arqueólogo?

“Já sabemos isso, não precisamos comprovar”: arqueologia *Tembé/Tenetehara*?

Como evidenciei acima, a recente dinâmica do processo político *Tembé*, em tudo associada à trajetória histórica do grupo, coloca imperativos próprios perante o pesquisador. Sem considerá-los, corre-se o risco evidente de desacordo à demanda *Tembé*, tendo em vista suas expectativas dentro do modelo de “viver melhor”. Claro é que nenhuma narrativa acadêmica sobre o passado irá gerar unicidade quanto à sua aceitação. Isso posto, apresento a seguir como a minha atuação, a partir da proposição de investigação arqueológica, está sendo lida pelos *Tembé*.

Como mencionei anteriormente, as etapas de campo foram iniciadas em diálogo com os *Tembé*, tendo como lócus as aldeias Jeju e Areal. A pesquisa arqueológica, porém tem foco na Vila do Prata, por ser esse o lugar da antiga aldeia *Tembé* e, não por acaso, o ponto de instalação das instituições geridas pelo Estado ao longo dos anos. Entendo que seja este um lugar privilegiado para investigar a materialidade das relações entre os indígenas e o Estado. Tendo isso em vista, investigo a conformação da paisagem na outrora Colônia Santo Antônio do Prata a partir dos seus remanescentes materiais (edificações e objetos) e das narrativas *Tembé/Tenetehara*, a respeito dos

diversos períodos de sua constituição histórica.¹⁰ Assim, tendo em vista a instalação do Núcleo Indígena do Maracanã/Prata no território *Tembé* e as diferentes apropriações e usos do local no último século, e com base na cultura material, busco compreender como a paisagem construída no Prata incorporava ao longo do tempo as estratégias de controle aos quais seus moradores – os *Tembé*, colonos, internos – foram submetidos. Além disso, analiso as formas de reapropriação da paisagem por esses agentes alvos dessas estratégias de controle, o que implica dialogar com as narrativas *Tembé* contemporâneas.

Os objetivos da investigação, de fato, foram pensados depois da primeira etapa de campo. Ao iniciar a pesquisa etnográfica, durante as apresentações da equipe à comunidade, expliquei em linhas gerais a atividade arqueológica, citando os potenciais locais de pesquisa no território *Tembé*. Na segunda reunião, ocorrida no Jeju, além das questões apresentadas por Alan Silva, fui confrontado com uma que, em particular, deu o tom de dois outros imperativos que parece ter dimensão mais destacada no bojo do que tenho feito até então: a intervenção dos seres encantados sobre os pesquisadores e os limites da ação destes no contexto político *Tembé*.

Dentre os espaços propícios à pesquisa arqueológica, citei brevemente os cemitérios, como lugares favoráveis a entender as relações sociais dos sujeitos que os criam, mesmo que esses locais não sejam escavados, posto que não seja adequado eticamente. No entanto, a localização e registro dos cemitérios produziram mais um elemento de ratificação da presença *Tembé* no território. Ao mencionar essa possibilidade, entretanto, indagaram-me: “Pra que comprovar que o cemitério é nosso, se nós já sabemos disso?”. O adendo veio de Paula Rodrigues, justamente por eu ter mencionado o cemitério do Anselmo, localizado em uma das aldeias mais antigas dos *Tembé*, onde residiam a família dos *Tupanas* (Fernandes, 2013; Muniz, 1913). Este campo santo está localizado entre o Prata e a aldeia Jeju, hoje dentro de fazenda (Cf. Figura 1). Entre as ações da AITESAMPA, foi realizada visita dos indígenas ao local, sendo necessária grande negociação com o fazendeiro que detém a propriedade, atualmente.

¹⁰ Evidentemente, há outros grupos étnicos presentes no Prata. Em outro texto, fiz breve caracterização desse fluxo étnico com vistas a produzir pedido de autorização às escavações arqueológicas no Prata (Lopes e Schaan, 2014). Todavia, reservo-me neste momento a debater a relação direta com os *Tembé*, deixando para outro artigo as reflexões que tomem os moradores não-indígenas da Vila do Prata.

Em outro momento, ainda nessa etapa de campo, respondia as perguntas de D. Judite acerca da pesquisa arqueológica, enquanto, sentados à sua mesa na cozinha, mostrava a ela e a dois de seus filhos algumas imagens de escavação realizada em uma comunidade quilombola, no estuário amazônico, no âmbito de projeto de licenciamento ambiental. Dentre as fotografias, havia uma vasilha localizada em contexto funerário, em estrato indicativo de ocupação pré-colonial. Ao expor as etapas da escavação, com indicação de como foi localizado o artefato e o seu modo de retirada, D. Judite, já visivelmente contrariada com o que via, perguntou: “E o que vocês fazem com isso? Para onde levam?”. Ao explicar que o material era recolhido para locais de guarda na UFPA e, posteriormente, analisado em laboratório, fui interrompido com outro questionamento: “Sim... mas e depois que tu tirou isso daí, onde que ficou até vocês levarem para Belém?”. Respondi: “Ficou no hotel, no meu quarto... durante umas três semanas!”.

Os entreolhares do pequeno grupo no entorno no meu computador e o incomodo visível de D. Judite, já deixavam evidente o desconforto causado pela breve exposição. Um dos filhos D. Judite comentou, se afastando da mesa: “Que isso? Como tu tem coragem?”. D. Judite, levantando-se calmamente da mesa, aponta para mim e assertivamente diz: “Toma cuidado com esse trabalho de mexer nos ossos de nossos parentes! Tu pode sentir coisas no teu corpo...”. O tema tornou-se recorrente em minhas idas às aldeias, em particular o Jeju. D. Judite mesmo indaga, sempre com olhar inquisitivo: “Meu filho ainda anda revirando ossos dos parentes por aí?”

Notoriamente, a possibilidade de intervenção nos locais de enterramento tomou destaque na minha fala inicial no Jeju e, em ressonância, na conversa com D. Judite e seus filhos. As possibilidades de interpretação a esses adendos são variadas. Uma delas, diz respeito aos limites que os próprios *Tembé* impõe à ajuda a que eles recorrem ao convidarem antropólogos para as aldeias. Na miríade de ações políticas voltadas ao reconhecimento étnico, não vale tudo! Abrir espaço de pesquisa nos solos sagrados, onde repousam os parentes, está fora das fronteiras aceitáveis das intervenções externas; está fora das armas cabíveis na luta. Portanto, a escrita da história possui sua legitimidade, mas há “histórias” legitimadas em si mesmas, através das narrativas tradicionais. Isso é notório se refletido em vista da perspectiva *Tembé* quanto ao passado e a autoridade dos velhos em narrá-lo.

Há indicações de cemitérios na aldeia Areal, Anselmo e Prata. Para o Areal, há registros orais de duas necrópoles, uma delas dedicada somente a crianças, sob duas grandes castanheiras ainda hoje de pé. No Anselmo, estão os parentes dos tempos mais antigos. Por fim, o cemitério do Prata, concebido para uso do educandário e utilizada nos anos iniciais do Leprosário.¹¹ Das poucas referências que ouvimos dos indígenas a esse cemitério, sabemos que ele era feito ao estilo católico, com túmulos e lápides, além de cruzeiro em pedra e tijolos. As alusões aos cemitérios, como se vê, são poucas e não muito ricas em detalhes quanto aos lugares e modos de uso.

Os locais de enterramento dos *Tembé* foram alvo de ações destrutivas ensejadas pela movimentação colonial. Cerceamento de acesso e/ou arruinamento dos espaços de culto aos mortos não foram casos isolados (Beltrão et al., s/d). Do cemitério do Prata, por exemplo, têm-se apenas um elemento físico observável em superfície, o cruzeiro, tendo em vista a destruição do campo santo pelo fazendeiro: após incluir o cemitério dentro do limite de suas terras, o posseiro destruiu as lápides, com o objetivo de plantar pasto para o gado; recentemente, iniciou extração de areia para construção civil no mesmo lugar.¹²

Portanto, a interdição prévia a qualquer tipo de prospecção intrusiva em cemitérios ou sepultamentos isolados, é pensada também em decorrência da experiência histórica dos *Tembé* diante dos enfrentamentos que o grupo experienciou ao longo do tempo e que guarda em suas memórias. Tempo histórico e tempo mítico, uma vez mais, estão juntos na conformação desta postura. Os parentes mortos devem ficar no lugar que lhes é reservado, com as devidas atenções que lhes são necessárias. Preservar seus sepultamentos significa tê-los com respeito em sua existência pós-vida e seu consequente descanso necessário. Elucidativo disto é a descrição da atenção às crianças mortas que, por ventura, eram sepultadas sem batismo. Irremediavelmente, elas chorariam em sete dias e, depois, em sete anos e assim sucessivamente, até que alguém

¹¹ Outro cemitério foi definido no Prata, após a criação do Leprosário, em 1923. Na documentação histórica que coligimos, há o registro de pelo menos 15 anos de uso do chamado “Cemitério Antigo de Sant’Antonio do Prata” para enterramentos dos mortos pelas causas da hanseníase (Beltrão et al., s/d).

¹² Em outubro de 2013, juntamente com Rosani de Fatima Fernandes, formalizei denúncia junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e ao Ministério Público Federal (MPF), informando a destruição do cemitério. Em agosto de 2014, a equipe técnica no IPHAN efetuou vistorias no local (Fernandes, 2014). Não obtemos, até o momento, as considerações dessa vistoria. Em dezembro de 2013 foi protocolado o “Cadastro do sítio arqueológico Vila Santo Antônio do Prata”, com vistas a inserir o lugar nos registros do Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA/IPHAN). Em maio de 2014, Denise Schaan e eu solicitamos a permissão do IPHAN para as pesquisas arqueológicas no Prata, autorizado pela Portaria nº 46, de 5 de setembro de 2014 (Diário Oficial da União, de 8/09/2014, Seção 1).

que escute o choro a batize e resolva sua situação (Beltrão et al., s/d). A construção da pessoa, desse modo, não termina com o fim da vida e para o caso das crianças falecidas antes do batismo, este faz-se necessário enquanto parte da sua formação e legitimação enquanto pessoa (Barata e Beltrão, 2014). Fazendo-se isso, eles se tornam presentes, inclusive junto à luta *Tembé* por reconhecimento de direitos. Ou ainda, junto aos que estão em consonância com a luta.

Em um dos momentos da pesquisa, durante etapa de mapeamento topográfico de algumas áreas do Prata, senti fortemente por duas vezes a presença de alguém, estando eu em meio às ruínas de um dos antigos pavilhões, distante dos outros membros da equipe. De fato, não havia a existência física de outrem no lugar, ao menos a partir do meu olhar. Posteriormente, quando já havia retornado para casa, tive um pesadelo com a mesma sensação do dia anterior. De imediato, associei ambas as situações e resolvi descrevê-la à D. Judite, duas semanas depois. Após ser inquirido sobre o contexto do ocorrido, ela chamou minha atenção para a visibilidade que a pesquisa estava tendo, provocando “inveja” em outros que estavam também desenvolvendo investigações históricas acerca dos *Tembé*. Fui informado que, após a Assembleia da AITESAMPA, o representante do CIMI “sumiu” com a Ata e com o “livro” de Fernandes. Ao mesmo tempo, o integrante do CIMI está em articulação, dentro da igreja católica, buscando acesso ao acervo documental dos padres Capuchinos que estiveram em serviço de catequese entre os indígenas.

A narrativa de D. Judite, a partir de então, tomou tom de aconselhamento. Para ela, todos da equipe deveriam tomar cuidado com esse tipo de situação. Em particular, eu que atuo “desenterrando coisas” ou “mexendo em documento antigo”, circulando sem restrições ou cuidados nos espaços arruinados do Prata, devo ter mais atenção ao que eu não posso ver. É necessário pedir autorização, licença, para entrar nesses lugares ou atuar na pesquisa documental. Isso gera proteção durante o trabalho, mesmo que, segundo ela, eu tenha um anjo protetor forte ao meu lado.

A partir disso, então, D. Judite fez outras considerações. Segundo ela, a pesquisa que desenvolvemos chama atenção de maneiras diferentes, pois nós temos condições de expor “coisas que não eram ditas antes”. D. Judite afirma que o Prata foi lugar de muito sofrimento; durante toda sua existência, “muita coisa ruim aconteceu lá”. Segue descrevendo: “Naquele tempo [do Educandário], os parente não podiam falar nada; não

tinha pra quem falar. Nós tinha que sofrer calado. Hoje vocês podem descobrir o que acontecia. Vocês vão poder falar essas coisas”.

De imediato, D. Judite descreve outra situação. Em certa reunião dos indígenas, no período inicial da reorganização via AITESAMPA, no momento de entoar os cânticos do povo, uma das participantes viu luzes brancas por trás dos filhos de D. Judite. Os meninos, ainda adolescentes, cantavam e dançavam, juntamente com os outros companheiros. Suas vozes, todavia, eram escutadas pela indígena como se de outras pessoas fossem: vozes fortes, de homens adultos. As luzes eram os parentes, “nossos antepassados”, felizes com os cânticos ancestrais sendo reproduzidos no coletivo indígena. Eles, então, se personificavam na dança e nas vozes dos adolescentes. Sendo assim, minhas sensações de aproximação, tidas no Prata, e o pesadelo, poderiam ser de alguém que “quer aparecer” para mim. Trata-se de “aparecimento” interessado, com vistas a pedir ou falar algo. Isso pode acontecer no estado intermediário, no curso da sonolência anterior ao sono profundo: “Quando acontecer, tu não vai tá nem acordado, nem dormindo”, diz D. Judite.

Seguindo com sua explicação, a matriarca *Tembé* descreve outra situação semelhante, relativa ao contato de alma em penitência com um vivo. Isso ocorre quando uma pessoa, em vida, deixa enterrado “pote de ouro” e, ao morrer, precisa que esse pequeno tesouro seja desenterrado. A visagem¹³ escolhe alguém capaz de fazer o ritual; para isso, estabelece comunicação com o sujeito no estágio definido por D. Judite como “nem acordado, nem dormindo”, quando então é informado o local do enterramento. Feita a demanda, e sendo ela aceita, o ouro deve ser desenterrado durante a noite, somente pela pessoa que recebeu a informação, sem que ninguém mais saiba do acordo efetuado. Caso essas condições do pacto sejam quebradas, apenas folhas secas ou ossos de animais serão encontrados. Correndo tudo em afinidade com o ritual, o pote é desenterrado e o autor do trabalho deve se mudar de localidade, investindo parte dos recursos em missas, dedicadas à alma, que então pode se livrar de seus apegos materiais em terra e seguir seu curso espiritual. Para D. Judite, porém, eu somente vou saber do que se trata quando acontecer: “E tu ainda vai ver isso... te prepara!”.

Assim, o discurso de D. Judite partiu da descrição de uma situação particular ocorrida comigo, ensejou sua leitura acerca dos momentos de tensão ocorridos na Assembleia da AITESAMPA, bem como os seus desdobramentos políticos, e termina

¹³ Termo amazônico para definir “alma penada”, espírito que vaga pela terra interagindo com os vivos.

com sua leitura dentro do tempo mítico *Tembé*. As narrativas percorrem tempos e espaços, dando sentido às ações dos sujeitos neles envolvidos, sejam indígenas ou pesquisadores não-indígenas. Nesse conjunto de significados, como aponta Santos (2003: 24), “fatos e personagens históricos ganham sentido e relevância para análise”.

O particular da arqueologia entre os *Tembé*

É nesse conjunto de imagens dialogadas que concebo minha atuação a partir da Arqueologia em interface com a Antropologia. Há questões delicadas que acompanham a investigação, tais como o debate acerca da etnicidade nos vestígios arqueológicos – em específico aos do período histórico –, o que se vincula ao problema da atuação de arqueólogos em contextos de etnogênese e reivindicação de territórios por grupos indígenas. Como indica Jones (2003, 2005), há limites na identificação de culturas e a consequente associação direta com grupos étnicos, posto que isso imputa perspectiva de homogeneidade e coerência estática a esses agrupamentos. Em Arqueologia Histórica há outro adendo efetuado por Jones (2005), relativo ao uso dos discursos textuais das fontes históricas como recurso à identificação de grupos étnicos, sem considerar esses documentos como representações de categorias.

No caso em questão, dotar os vestígios de certa etnicidade aprioristicamente, ou ainda considerar que os *Tembé* permaneceram circunscritos a determinado espaço – como se de Santa Maria sempre fossem –, cria o eminente risco de essencialização. Tendo em vista a dinâmica histórica *Tembé* – permeada por diásporas, encontros étnicos, e reconfigurações identitárias –, essa postura na pesquisa pode implicar no descompasso com a sua demanda política, com implicações imediatas nas reivindicações. Por outro lado, a participação de arqueólogos junto ao longo processo de reconhecimento étnico, e seus desdobramentos legais, precisa lidar com a articulação entre as noções de ocupação tradicional da terra e imemorialidade. Se o trabalho for pensado a partir desta última, sob argumentos de busca da profundidade temporal de alguma ocupação humana, não será incomum não haver relação imediata entre registro arqueológico e grupos vivos no entorno ou sobre os sítios. Isso considerando, também, uma visão restrita acerca de etnicidade. Além disso, adotar tal postura reveste a atuação do pesquisador de inconstitucionalidade, posto que a Carta Magna brasileira “conceitua ‘terra indígena’” em vistas da ocupação tradicional (Oliveira, 2003: 158).

Em verdade, a Arqueologia Indígena tem atuado junto a esses povos em processo de reivindicação de terras, alguns dos quais são sítios arqueológicos utilizados pelos coletivos como “elementos identitários”, mesmo que não haja ancestralidade verificada nos dados (Bezerra, 2012: 77). Em todo caso, as atribuições de sentido aos locais de antigas habitações são os marcadores constantes para se pensar a ocupação tradicional, já que evocam temporalidades históricas particulares aos grupos étnicos que vivem sobre esses lugares (Baeta e Mattos, 2007; Santos, 2003; Silva, 2013). Não por acaso, a construção da ideia de uma arqueologia que se qualifica como indígena foi construída com base na interlocução com as epistemologias desses indivíduos e, recorrentemente, tem como ponto de partida as suas demandas quanto ao que deve ser pesquisado (Cabral, 2014; Duin *et al.*, 2014; Gnecco e Hernandez, 2008; Gnecco e Rocababo, 2010; Green *et al.*, 2003; Rodrigues, 2013).

A pesquisa entre os *Tembé* de Santa Maria do Pará possui suas especificidades em relação ao que vem sendo apresentado como Arqueologia Indígena. De início, a possibilidade de investigar arqueologicamente a região foi apresentada por mim ao grupo indígena, não foi sua demanda. Como mostrei anteriormente, os *Tembé* se interessam pelo registro de sua história e minha proposição é a de contribuir com isso a partir dos registros materiais. Tal possibilidade tornou-se nova no contexto *Tembé*, suscitando os questionamentos que apresentei nas sessões precedentes. De fato, não há sítios arqueológicos registrados ou outras investigações em andamento na região (Lopes e Schaan, 2014).

Além disso, a pesquisa foca o período de ocupação dos *Tembé* no Pará, a partir do século XIX. Portanto, o trabalho aborda as relações dos indígenas com o estado, considerando os avanços deste e de outros grupos sociais sobre eles, e as estratégias e rearranjos identitários dos próprios indígenas ao longo de mais de século e meio de relação com não-indígenas. Esse contato interétnico foi impactante na dinâmica *Tembé*, obrigando-os a conviver com dinâmicas econômicas que os subalternizaram gradativamente (Fernandes 2013; Beltrão e Lopes, 2014). Por fim, os lugares alvo da pesquisa arqueológica estão relacionados à trajetória histórica do povo, tendo em vista que os potenciais sítios possuem vestígios produzidos e/ou ressignificados pelos *Tembé*.

O espaço privilegiado para pesquisa é a atual Vila Santo Antônio do Prata, considerando a associação com a história *Tembé* e com outros grupos étnicos. Dessa maneira, espero explicar o modo como a organização espacial da Colônia do Prata

tentou, primeiro, condicionar os corpos dos *Tembé* ao projeto de “civilização” do estado através da educação e, em um segundo momento, utilizou-se do mesmo espaço, para através da prisão, do hospital e edifícios auxiliares, controlar os reclusos prisionais e internos hansenianos. Três instituições de controle do estado, portanto, escola, prisão e hospício, são alocadas longe da capital do estado, para isolar e controlar aqueles que não se adéquam à norma e devem se manter afastados da sociedade: indígenas, criminosos e leprosos. Nesse contexto, pretendo analisar as reapropriações da paisagem construída no Prata pelos sujeitos que lá estiveram, através dos vestígios materiais. É interesse ainda percorrer os espaços e tempos do Prata através das narrativas contemporâneas dos *Tembé* do município de Santa Maria do Pará e dos moradores não-indígenas da atual Vila Santo Antônio do Prata.

A trajetória histórica do Prata, ensejada na atuação do Estado para com os grupos que lá habitaram, implica em pensar o contexto arqueológico, também característicos de seu processo de ocupação. Desse modo, duas dimensões de análise são viáveis, considerando o potencial do que está por ser escavado, e indo além da perspectiva de investigação da paisagem construída. A primeira, diz respeito à condução das ações de governo direcionadas ao lugar, via instituições de controle dos corpos (Goffman, 1974; Foucault, 1977). O projeto para disciplinar os sujeitos mantidos nos limites do Prata, possuía pretensões totalizantes, com práticas que submetiam as pessoas ao controle de um superior, disseminado nas relações de poder dos moradores. Os indígenas, então, foram impactados com a diversidade de objetos, que carregavam significados coloniais e podiam atuar, do mesmo modo, como agentes da ocupação ideológica. A distribuição de lotes para famílias em formação no entorno do Núcleo era efetuada juntamente com a distribuição de objetos para o início da vida familiar – entenda-se, católica e burguesa. Potencialmente, esses antigos lotes, incorporados posteriormente aos nascentes latifúndios, possuem diferença na distribuição desse material. Isso não apenas em decorrência do que era recebido pelos indígenas, mas soma-se ao que poderia ser adquirido em função de suas intenções individuais ou familiares.

A criação do leprosário, por outro lado, intensifica a entrada de objetos ligados à medicina. Destaco, todavia, os recipientes para medicação variada: a partir deles, é possível pensar nas formas de atenção à saúde do interno, considerando a perspectiva da medicina ocidental. A internação de doentes de hanseníase foi pensada como modelar;

propunha-se o uso das técnicas de tratamentos mais avançadas para o período (Souza Araujo, 1924). O repertório de produtos farmacêuticos era variado e oriundo de outros centros de referência na produção de medicações. Essa era necessidade corrente não apenas para o tratamento da hanseníase, mas das doenças que estavam a ela associadas. Pensar esses dois grupos de sujeitos alvos das ações no Prata e seus potenciais objetos, porém, leva à outra dimensão de análise: a das apropriações particulares ao acervo material da(s) instituição(ões). Para os indígenas, a possibilidade de reinvenção das proposições dos padres responsáveis pela sua catequese pode ter sido constante. Considerando os bens de consumo, para além das redes de comércio e valores de mercado, têm potencial para modos variados de apropriação de sentidos (Loren, 2009). Da mesma maneira, objetos podem ter potencial de biografias individuais, permeadas de sentidos coletivos (Beaudry, 2009). Essas perspectivas podem ser utilizadas para o entendimento dos períodos posteriores.

Nos tempos do Leprosário, os doentes precisavam se desfazer dos seus objetos pessoais ao receberem ordem de internamento. Poucos são os registros documentais com referência às exceções. Em geral, ficavam internados em pavilhões de convívio coletivo, com controle sobre a circulação de objetos advindos do mundo exterior. Ex-internos, ainda moradores do local, informam práticas de resistência, tendo como suporte objetos criados pela necessidade imediata ou reapropriados. O consumo de bebidas alcoólicas era estritamente proibido na Colônia de Hansenianos, com previsão de punição pela delegacia local, o que geralmente significava detenção. Todavia, como informa Agenor Cardoso, ex-interno da Colônia de hansenianos, os colonos fugiam do espaço de controle do Leprosário e compravam aguardente nos arredores; para fazer entrar a mercadoria no Prata, os sujeitos utilizavam latas de querosene ou produziam recipientes com bambus, habilmente escondidos às margens do rio que banha o lugar.

Sendo assim, ao passo que as narrativas *Tembé* são parte do conhecimento produzido em conjunto com minha proposição de pesquisa, elas também ditam as prerrogativas necessárias à minha associação aos seus interesses políticos. Dialogar com diferentes fontes de informação, permite a problematização de todo curso da pesquisa, incluindo seus resultados. Se essa é uma possibilidade que não pode ser desconsiderada na Arqueologia que trata dos períodos históricos – na qual há variedade de material para obtenção de dados (Costa, 2010; Little, 2007) –, a articulação com a epistemologia indígena fornece alternativas ao conhecimento arqueológico (Gnecco, 2013). Logo, o

fazer etnográfico toma posição de relevância, tanto como método na tradução de conhecimentos, como no “reconhecimento do aspecto temporal das explicações” (Peirano, 1995: 57).

Conclusão

Ao longo do desse texto evidenciei as diferenças entre as interpretações dos antropólogos acerca da cultura *Tenetebara*, em particular os *Tembé*. Considerei que a existência desse grande grupo é retratada de diferentes formas pela antropologia, com ênfases em alguns aspectos discursivos de seu interesse. Assim eram definidos os temas de investigação e os grupos entendidos como *Tenetebara*.

A entrada dos *Tembé* nos debates acadêmicos está sendo iniciada após as suas próprias demandas. Todavia, como mostrei, os pesquisadores agora envolvidos nessa dinâmica são irremediavelmente confrontados com a necessidade de traduções culturais que compartilhem das experiências dos nativos. Os pressupostos de racionalidade, objetividade e verdade antes fundadores da Antropologia são obrigatoriamente inseridos na imperiosa perspectiva da autoridade polifônica do antropólogo (Clifford 1991a, Clifford 1991b).

Considero, então, que a atenção aos discursos que eu elaboro a partir dos dados deve considerar o impacto de minha presença enquanto pesquisador no campo. Ao mesmo tempo, ter claro os imperativos da pesquisa, tendo em relevância a própria dinâmica política dessa etnia, possibilita a construção de *um* conhecimento – que não será o único ou último – em que as vozes ativas desses sujeitos tenham destaque na constituição de sua História.

Referências

- ALBIERI, S. História Pública e consciência histórica. In: ALMEIDA, J. R. D. e ROVAI, M. G. D. O. (Ed.). *Introdução à história Pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011. p.19-28.
- ALEIXO, M. T. *Violência contra a mulher entre fronteiras e direitos de indígenas e quilombolas*. 2013. Projeto de qualificação de dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.
- ALONSO, S. *Os Tembé de Guamá : processo de construção da cultura e identidade Tembé*. 1996. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- _____. A disputa pelo sangue: reflexões sobre a constituição da identidade e "unidade Tembé". *Novos Cadernos NAEA*, v. 2(2), p. 33-56, 1999.
- _____. A relação pesquisador-pesquisado: a "obrigação" de "ajuda". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia*, v. 16, n. 1, p. 3-84, 2000.
- ARNAUD, E. O direito indígena e a ocupação territorial: o caso dos índios Tembé do Alto Guamá (Pará). *Revista do Museu Paulista*, v. 28, p. 221-233, 1981/1982.
- ASAD, T. El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, G. E. (Ed.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad, 1991. p.205-234.
- ATALAY, S. Indigenous Archaeology as decolonizing practice. *American Indian Quarterly*, v. 30, n. 3/4, p. 280-310, 2006.
- BAETA, A. M.; MATTOS, I. M. A Serra das Onças e os índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial. *Habitus*, v. 5, n. 1, p. 39-62, 2007.
- BALÉE, W. *Relatório final: pesquisa etnobotânica entre quatro grupos tupi-guarani, 1984-86*. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, p.65 1986
- BARATA, C. G. C. B.; BELTRÃO, J. F. Corporeidade e gênero em revistas brasileiras de Ciências Humanas (2008-13): Limites e contribuições ao debate sobre Povos Indígenas a partir do caso Tembé-Tenetehara. *Espaço Ameríndio*, v. 8, n. 2, p. 11-48, 2014.
- BEAUDRY, M. C. Bodkin biographies. In: WHITE, C. L. (Ed.). *The Materiality of Individuality: Archaeological Studies of Individual Lives*. New York: Springer, 2009.
- BELTRÃO, J. F. Histórias ‘em suspenso’: os Tembé ‘de Santa Maria’, estratégias de enfrentamento do etnocídio ‘cordial’. *Revista História Hoje*, v. 1, n. 2, p. 195-212, 2012.
- _____. *Antropologias em Histórias Tembé/Tenetehara “em suspenso”. Pertencas ocultas e “etnogêneses” identitárias como faces de etnocídio “cordial” no rio Guamá (PA)*. Projeto de pesquisa/CNPq/Processo nº. 472303/2013-9. Universidade Federal do Pará. Belém, Inédito, 28 p. : 2013.
- _____. *Da história sem direitos & nenhum reconhecimento, surge a luta das indígenas!*. Seminário Internacional Antropologia em Foco IV – Antropologia, Direitos e Reconhecimentos; Mesa Redonda 3, Belém, 21 de novembro de 2014. Belém 2014.
- BELTRÃO, J. F. et al. A Vida na Morte entre povos indígenas. Inédito.
- BELTRÃO, J. F.; LOPES, R. C. D. S. Diásporas, homogeneidades e pertencas entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria. *ACENO*, v. 1, n. 1, p. 123-143, 2014a.
- _____. Instituições totais, demografia & genocídio na Amazônia: segundo a trajetória dos Tembé/Tenetehara no Pará. In: (Ed.). *XIX Encontro Nacional de Estudos Populacionais. População, Governança e Bem-Estar*. São Pedro/SP – Brasil, de 24 a 28 de novembro de 2014, 2014b.
- BELTRÃO, J. F.; SCHAAN, D. P.; LIMA, A. C. D. S. *Patrimônio, Diversidade Sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia Contemporânea*. Chamada CT - AÇÃO TRANSVERSAL / Chamada Pública MCT/CNPq/MEC/CAPES - Ação Transversal nº 06/2011 - Casadinho/Procad, processo No. 552279/2011-0. (Inédito). 2011.
- BEZERRA, M. "Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro": um breve ensaio sobre o patrimônio arqueológico e povos indígenas. *Revista de Arqueologia*, v. 24, n. 1, p. 74-85, 2012.

- BOUDIN, M. H. *Dicionário de tupi moderno: (Dialeto tembé-ténêtéhar do alto do Rio Gurupi)*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.
- BRAGA, L. *Povo feito semente: ruptura e resistência dos Tembé de Santa Maria do Pará*. Belém: CROMOS, 2011.
- CABRAL, M. P. De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. *Amazônica, Revista de Antropologia*, v. 6, n. 2, p. 314-331, 2014.
- CARREIRA, G. E. D. S. *Parâmetros e macroparâmetros : um olhar sobre as línguas indígenas Tembé e Guajajara (Tupi)*. 2008. 155 DISSERTAÇÃO (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CARVALHO, M. G. P. D. *Sinais de morte ou de vitalidade? Mudanças estruturais na língua Tembé - Contribuição ao estudo dos efeitos de contato linguístico na Amazônia Oriental*. 2001. Dissertação de Mestrado (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará
- CASTAÑEDA, Q. E. The “ethnographic turn” in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic archaeologies. In: CASTAÑEDA, Q. E. e MATTHEWS, C. N. (Ed.). *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Lanham: Altamira Press, 2008. p.119-138.
- CLIFFORD, J. Introducción: Verdades parciales. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, G. E. (Ed.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad, 1991. p.25-60.
- CLIFFORD, J. Sobre la alegoría etnográfica. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, G. E. (Ed.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad, 1991. p.151-182.
- COSTA, D. M. Arqueologias históricas: um panorama espacial e temporal. *Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 4, n. 2, p. 7-38, 2010.
- DUARTE, F. B. *Análise gramatical das orações da língua Tembé*. 1997. Dissertação de Mestrado (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. *Ordem de constituintes e movimento em Tembé manuscrito: minimalismo e anti-simetria*. 2003. 192 Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- DUIN, R. S. et al. Engaged archaeology: participatory mapping with the indigenous people of the Upper Maroni River Basin, Northern Amazonia. *Amazônica, Revista de Antropologia*, v. 6, n. 2, p. 332-357, 2014.
- FERNANDES, E. A. *Luta por direitos: estudo sobre a Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA)*. 2013. 188 Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.
- _____. *Relato etnográfico da viagem de vistoria técnica do IPHAN no Prata, no dia 22/08/2014*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal do Pará. Belém, p.9. 2014
- FERNANDES, E. A.; SILVA, A. V.; BELTRÃO, J. F. Associação indígena Tembé de Santa Maria do Pará: um relato sobre a luta por direitos étnicos. *Amazônica; Revista de Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 392-406, 2011.
- FERNANDES, R. D. F.; BELTRÃO, J. F. Educação e Conflito: tradição, catequese e “civilização” entre os Tembé Tenetehara “de Santa Maria” no Prata/Pará (1898-1921). Inédito.
- FRANCO, L. G. *Otros pasados también son posibles: la participación de la arqueología en la resignificación de la historia*. Arqueologías históricas, patrimonios diversos. PATIÑO, D. C. e ZARANKIN, A. Popayán: Tsller Editorial de la Universidad del Cauca: 79-95 p. 2010.
- GARCIA, T. E. *Alcoolização entre os Tembé de Santa Maria do Pará*. 2014. Qualificação de doutorado (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- GNECCO, C. “Escavando” arqueologias alternativas. *Revista de Arqueologia*, v. 25, n. 2, p. 08-22, 2013.
- GNECCO, C.; HERNANDEZ, C. History and its discontents: Stone Statues, Native Histories, and Archaeologists. *Current Anthropology*, v. 49(3), p. 439-466, 2008.

- GNECCO, C.; ROCABABO, P. A., Eds. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá D.C.: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República/CESO, Facultad de ciencias sociales, Universidad de los Andes. 2010.
- GOMES, M. P. *O índio na história : o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GREEN, L. F.; GREEN, D. R.; NEVES, E. G. Indigenous knowledge and archaeological science. *Journal of Social Archaeology* v. 3, n. 3, p. 366-398, 2003.
- HURLEY, J. Vocabulário Tupi-Português falado pelos Tembé dos rios Gurupi e Guamá no Pará. *Rev. do Museu Paulista*, v. 17, p. 323-51, 1931.
- JONES, S. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Londres/New York: Routledge, 2003.
- _____. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na Arqueologia Histórica. In: FUNARI, P. P.; ORSER JR, C. E., et al (Ed.). *Identidades, discurso e poder*. São Paulo: Annablume, 2005. p.27-43.
- LIMA, A. C. D. S. A identificação como categoria histórica. In: LIMA, A. C. D. S. e BARRETO FILHO, H. T. (Ed.). *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005a. p.29-73.
- _____. Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. In: LIMA, A. C. D. S. e BARRETO FILHO, H. T. (Ed.). *Antropologia e Identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005b. p.75-118.
- _____. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 781-832, 2012.
- LIMA, P. E. D. Deformações tegumentares e mutilação dentária entre os índios Tenetehára. *Boletim do Museu Nacional*, n. 16, p. 1-22, 1954.
- LITTLE, B. J. *Historical Archaeology. Why the past matters*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc., 2007.
- LOPES, R. C. D. S. *Tempos, espaços e cultura material no Prata – Arqueologia Tembé/Tenetehara*. 2012. 15 (Projeto de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- LOPES, R. C. D. S.; SCHAAN, D. P. *Projeto arqueológico Vila Santo Antônio do Prata, Igarapé-Açu (PA)*. 2014. 35 Núcleo de Pesquisa e Ensino em Arqueologia/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Universidade Federal do Pará, Belém.
- LOREN, D. D. Material Manipulations: Beads and Cloth in the French Colonies. In: WHITE, C. L. (Ed.). *The Materiality of Individuality: Archaeological Studies of Individual Lives*. New York: Springer, 2009.
- LUCIANO, G. D. S. *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.
- MELATTI, J. C. *Áreas Etnográficas da América Indígena*. Brasília: Instituto de Ciências Sociais/Departamento de Antropologia 2001.
- MUNIZ, P. *O Instituto do Prata (Município de Igarapé-Assú)*. Belém: Typ. da Livraria Escolar, 1913.
- NIMUENDAJU, C. Vocábulo da língua geral do Brasil nos dialetos dos Manajué do rio Ararandéu, Tembé do Acará Pequeno e Turiwara do rio Acará Grande, Estado do Pará. *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 46, p. 615-618, 1914.
- _____. Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão). *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 47, p. 301, 1915.
- _____. *Sagen der Tembé (die Totenseelen)*. Santo Antônio do Prata: Manuscrito, 1916.
- _____. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. IBGE. Rio de Janeiro: IBGE 1987[1944].
- OLIVEIRA, J. P. D. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

- _____. Os Caxixós do Capão do Zezinho: Uma comunidade indígena distante das imagens de primitividade e de índio genérico. In: SANTOS, A. F. M. e OLIVEIRA, J. P. D. (Ed.). *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixós*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003. p.141-179.
- PATRÍCIO, M. M. *Relatório Informação/Técnica Jeju e Areal - Tembé Santa Maria do Pará*. Fundação Nacional do Índio. Santa Maria, p.42. 2007
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. 180
- RICARDO, C. A. *Povos Indígenas no Brasil, Sudeste do Pará (Tocantins)*. São Paulo: CEDI. 1985.
- RICE, F. J. D. O idioma Tembé (Tupi-Guarany). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 26, n. 1, p. 109-180, 1934.
- RIZZINI, I.; SCHUELER, A. O Instituto do Prata: índios e missionário no Pará (1898-1921). *Currículo sem Fronteiras*, v. 11(2), p. 86-107, 2011.
- RODRIGUES, R. Territórios em disputa: o papel da pesquisa etnoarqueológica nos estudos de identificação e delimitação das terras indígenas Guarani Nandeva no sudeste do estado de São Paulo. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 96-111, 2013.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor, 1990.
- SANTOS, A. F. M. "A história 'tá é ali'": sítios arqueológicos e etnicidade. In: SANTOS, A. F. M. e OLIVEIRA, J. P. D. (Ed.). *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixós*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003. p.15-139.
- SCHAAN, D. P. *Tempos, espaços e cultura material na Colônia Santo Antônio do Prata: Arqueologia Tembé/Tenete-hara*. Projeto de pesquisa/CNPq/Processo nº. 409284/2013-0. Universidade Federal do Pará. Belém, Inédito. : 2013.
- SILVA, F. A. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatimemu-Pará. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, p. 175-187, 2002.
- _____. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 28-41, 2013.
- SILVA, O. S.; LUZ, L.; HELM, C. M. V., Eds. *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Associação Brasileira de Antropologia/Comissão Pró-Índio de São Paulo/Editora da UFSC, p.136ed. 1994.
- SOUZA ARAUJO, H. C. D. *Lazaropolis do Prata: a primeira colônia agrícola de leprosos fundada no Brasil*. Belém: Empresa Graphica Amazonia, 1924. 186
- TREECE, D. *Bound in misery and Iron: the impact of the Grande Carajás Programme on the Indians of Brazil*. London: 1987. 151
- VALADÃO, V. *Tembé*. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil - Instituto Socioambiental 2001.
- WAGLEY, C. Notas sobre aculturação entre os Guajajara. *Boletim do Museu Nacional*, n. 2, p. 1-12, 1943.
- WAGLEY, C.; GALVÃO, E. O parentesco Tupi-Guarani. *Boletim do Museu Nacional*, n. 6, p. 1-24, 1946.
- _____. *Os índios Tenete-hara, uma cultura em transição*. 2. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1955.

Recebido em: 22/03/2015

Aprovado em: 21/05/2015