

Mobilidade, agência política e concepções de pessoa e diferença entre os indígenas Tentehar-Guajajara na cidade de Barra do Corda-MA

Ismatônio de Castro Sousa Sarmiento*

RESUMO

Em virtude de diferentes fatores sociais, econômicos e políticos, intrínsecos às dimensões étnica, cultural e histórica de cada povo, temos presenciado, sobretudo nas últimas décadas, uma significativa intensificação nos fluxos migratórios de indígenas para diferentes áreas urbanas do território nacional. No Maranhão, a cidade de Barra do Corda, notadamente a partir da segunda metade do século XX, tem se configurado como um importante polo de concentração e mobilidade dos povos indígenas que habitam este estado. Nesta cidade, os indígenas elaboram novas formas de organização política e resistência, frente às demandas socioculturais que emergem do contato interétnico, bem como da própria trajetória construída na vida urbana. Dentre as etnias da região, os Tentehar-Guajajara constituem o coletivo indígena cuja a presença demográfica é mais marcante e, por conseguinte, são também aqueles que detém uma influência social e política mais abrangente no cotidiano de Barra do Corda. Por meio dos discursos políticos, de cosmologias e dos arranjos simbólicos, que lhes são próprios, esta sociedade indígena coloca em voga suas formas de mover, existir e tecer as relações societárias no espaço-tempo. Assim, tendo em vista estes aspectos, a proposta deste artigo, está direcionada ao intuito de pensar as modalidades de agenciamento político, através das quais os indígenas Tentehar-Guajajara constroem suas noções de pessoa e de diferença, no contexto das relações processuadas e experimentadas na cidade, assim como no âmbito dos deslocamentos territoriais das aldeias com destino à cidade.

Palavras-chave: Tentehar-Guajajara; Barra do Corda; política; pessoa; diferença.

* Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI); graduado em Geografia pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e especialista em História Social da Cultura pela Universidade Federal do Piauí (UFPI/EAD). Estudos sobre indígenas em situação urbana. Pesquisas sobre: indígenas em contexto urbano, transformação sociocultural, território, rituais e cosmologias do contato. Estudos desenvolvidos entre as etnias Tentehar-Guajajara e Kanela-Memôrtumré/Ramkokamekrá, no Maranhão.

“Nós mudamos, somos diferentes”: Outros corpos, outras pessoas na cosmologia dos Tentehar-Guajajara em Barra do Corda

Um certo dia, após cumprir duas semanas de reclusão numa tocaia improvisada com palha de juçara, uma jovem Tentehar-Guajajara retorna ao seio de sua casa, recebendo da mãe e da avó as instruções para não colocar os pés descalços no chão, alimentar-se de caça ou aproximar-se muito do rio, sob a pena de ser atraída por almas e bichos enfeitiçados, já que era sabido, durante aquele período, estaria mais vulnerável. Ao entardecer, um beija-flor aparece na janela da casa, como se lhe estivesse convidando a sair. Ao abrir a porta e colocar os pés do lado de fora, a jovem se depara com vários pássaros a sua frente e o beija-flor pousa em seu ombro. Alguns minutos depois, sua avó aparece furiosa e espanta os animais para que voem o quão longe de sua neta. Sem entender como um beija-flor pousara em seu ombro, a avó tenta explicar a neta que aqueles pássaros foram enviados através de feitiços de *karowara*, para sequestrar a alma da menina-moça. Dias após o acontecido, faltando aproximadamente uma semana para a sua festa, a jovem indígena, sem a autorização dos pais, escondida, segue os caçadores que iriam às matas em busca de carne moqueada para fazer a festa da menina-moça. No meio do caminho, a jovem escuta um chamado vindo do rio; ao aproximar-se, havia um ninho de cobras (*moz*), as quais dançavam e esgueiravam-se em sua direção. Capturada pelo olhar, paralisada, um pouco mais a sua frente, a moça percebe o que parecia ser um espírito emergindo do rio, cuja aparência era a de um ser humano. Desta vez, foi a sua mãe quem apareceu e rapidamente a apanhou pelos braços. Preocupados, por precaução, os parentes organizaram sessões de xamanismo, onde ervas medicinais e eméticos foram administrados. Fora a última ocasião em que ela encontraria estes seres em seu caminho.

O que parece ser um daqueles mitos indígenas, com os quais, nós etnólogos estamos acostumados a lidar, na verdade não o é. Trata-se de uma história que me foi narrada por uma de minhas informantes, Maria de Lourdes Guajajara, acerca das experiências que vivenciou durante o período do resguardo do *wira'ohaw* – na tradução literal, festa dos pássaros –, ritual de passagem das meninas-moças Tentehar-Guajajara, também conhecido como festa do moqueado. A interlocutora da narrativa, entretanto, não recordava muito bem a idade que tinha na época; apenas completou afirmando que: “assim era no tempo dos antigos, hoje acredito que mudou; nós mudamos, somos diferentes, mas não deixamos de ser o que somos. Eu aqui em Barra do Corda sou índia e em qualquer parte do mundo eu sou Tentehar, uma índia Tentehar”.

No *wira'ohaw*, pelo qual Maria de Lourdes passou, e todas as mulheres Tentehar-Guajajara têm de passar, a primeira menstruação das meninas, *uzemyny'ar*, é um acontecimento que movimenta toda a comunidade, pois o período de liminaridade que o sucede produz impactos em toda a estrutura social – *wexak uma'eahy haw a'e* (tempo de menstruação da moça; terminologia equivalente de “doença”) –; o primeiro resquício de sangue menstrual (*huwy*) é visto como perigoso e impuro. Os cuidados iniciais requerem o isolamento da pessoa/corpo na *tukaz* (tocaia, prisão, casa de repouso), a fim de que esta esteja salvaguardada dos riscos a que está susceptível no estado em que se encontra. Apenas a mãe e a avó haverão de comunicar-se com a menina-moça (*hya'u romogatu ma'e*) enquanto estiver em reclusão (*imnehew pyr*), o que em geral, perdura de uma a duas semanas. Para proteção do corpo (*etekwer*) e da alma (*i'àg*) da menina-moça, que podem ser raptados pelos *azang*, *Jurupari* ou *karowara*, com os seios (*ikàm*) despidos, a menina é pintada por inteiro (*umupinim*), com a tintura escurecida do jenipapo (*zany paw*). Entre as proibições, não poderá alimentar-se de carnes de caça, como as de cutia (*akuxi*), porco-queixada (*tazahu*), veado (*arapuha*), capivara (*kapiwar*), além de certos tipos de peixe e aves. Além disso, uma panela de água morna é colocada abaixo de sua vagina para que tenha bons partos futuramente, e não contraia doenças venéreas. Um beiju também é passado várias vezes encima de sua cabeça, com o intuito de que não tenha cabelos brancos quando envelhecer. Espera-se com isso que a menina-moça amadureça, isto é, que tenha o pleno desenvolvimento corporal, espiritual e mental na sua transição para tornar-se um “novo ser”, uma mulher Tentehar-Guajajara (*kuzá ihya'u*) e, como consequência, possa ser re(in)corporada socialmente no espaço cultural.

A reclusão equivale a gestação, morte e doença do corpo da pessoa em estado liminar; é tanto uma forma de proteger a integridade do corpo como de transformar/fabricar a pessoa. Nela, as moças encontram-se em estado de ambiguidade do “ser”, o que significa dizer que os seus corpos liminares, inclassificáveis, não se encontram completamente na condição humana, senão manifestos como um devir-corporalidade, transitando por estados de pessoa, entre a humanidade e a animalidade, entre a matéria corporal e a dimensão espiritual, entre os vivos e os mortos, sempre entre, no meio. De acordo com Viveiros de Castro (2002), a fabricação é criação do corpo humano, a saber, é a recusa de todas as possibilidades de corpo não-humano. De tal modo, a menina-moça, transitando por entre diferentes categorias de seres e de mundos, pode atrai-los por oferecer a estes um plano de alteridade, de unidade corpórea, sendo a ela assegurado um lugar no cosmo. Neste sentido, o afastamento proibitivo dos não-humanos,

porque não dizer dos homens (gênero masculino) e, inversamente, a proximidade em relação à mãe e à avó (gênero feminino), na teoria cosmológica nativa, explica-se pela necessidade de fabricar e sociabilizar o corpo e a identidade da pessoa como uma mulher Tentehar-Guajajara.

A relação cosmológica corpo/pessoa adquire considerável projeção no âmbito dos estudos etnológicos de sociedades amazônicas, a partir dos trabalhos de Damatta; Seeger; Viveiros de Castro (1987). Os autores chamaram a atenção para o fato de que, nestas sociedades, o universo simbólico (bens culturais, nomes, rituais, interdições, etc.) não é herdado/transmitido pela descendência de parentesco, senão pela construção de corpos e a fabricação de pessoas. O corpo pode ser fabricado de diferentes formas, por meio de processos de mediação social e fisiológica contínuos, de naturezas-culturas, a produzir híbridos diversos (LATOURET, 1994). A dinâmica da corporalidade, enquanto idioma social do corpo, se faz presente, sobretudo, nos ritos, nos mitos, no xamanismo e, deveras, nas experiências coletivas que envolvem a troca de fluidos corpóreos. Seja na reclusão, decoração, exibição, restauração ou destruição de corpos, a fabricação se manifesta como uma condição fundamental através da qual os indivíduos (pessoas) mudam de corpo e, não obstante, o corpo social é refeito.

Diferentemente de outras sociedades, modernas ou não-modernas, no contexto das populações ameríndias, predomina uma concepção cosmopolítica, segundo a qual, o mundo seria povoado por diferentes seres – humanos e não-humanos –, por sua vez, dotados de qualidades em potencial intrínsecas a pessoas. Animais, plantas, espíritos e mortos, são pessoas humanas que se alimentam, vivem em aldeias, usam adornos, casam-se, festejam e enterram os seus mortos. Assim, cada uma destas entidades possui capacidades específicas de perceber e construir o mundo, a si mesmas e aos outros seres, segundo seus pontos de vista e através dos traços contrastivos que constituem as características (físicas, espirituais) e intencionalidades que lhes são próprias. Descola (2016) categoriza como ontologias animistas, as concepções cosmológicas de acordo com as quais, determinadas sociedades atribuem disposições humanas a seres não-humanos. Ainda que tratados como caça ou até temidos como predadores, animais, espíritos maléficos e outros avatares, são vistos e tratados como pessoas que pensam, conversam e agem como os humanos, pois presumem possuir uma interioridade que lhes é análoga (alma comum, humanidade moral, não-física). Portanto, são dotados de desejos, sentimentos e comportamentos humanos internos, apesar das diferentes “roupas” (corpo/exterioridade/fisicalidade), que escondem as suas “essências humanas”.

Naquilo que concerne à dimensão das cosmologias *tentehar-guajajara*, são alçados ao estatuto de pessoa: os animais de caça (*miara*), sejam eles predadores como o jaguar (*zàwàruhu*) ou presas comestíveis (*hemiar*) como o caititu (*ymàtà*); os pássaros (*wirà*), incluso os de pequeno porte (*wiràmiri*), que proporcionam os enfeites ornamentais (*ipepo*); os xerimbabo (animais domesticáveis, como é o caso dos macacos, *ka'i*); os *apyterer* (almas dos mortos); os *azang* (espíritos dos mortos cuja vida foi atribulada); os *piwar* (almas dos animais); *Jurupari* (ser maléfico que habita o mundo subterrâneo); *kupe lobo* (ser antropomorfo das matas); e os *karowara* (ex-humanos transformados em espectros perigosos; sendo estes, respectivamente, *Y'izar* e *Ka'a'izar*, o dono das águas e o dono das florestas). Longe de circunscreverem fenômenos metafísicos de caráter transcendente, os elementos humanos e não-humanos do cosmo ontológico *tentehar-guajajara*, perfazem a estrutura simbólica da existência imanente e da organização social do grupo, funcionando como marcadores de diferença no estabelecimento do conjunto de relações sociais com os não-indígenas e outras etnias indígenas vizinhas. Em suma, o universo de pessoas na cosmologia *tentehar-guajajara*, torna-se recurso político-hermenêutico da diferença; dito com outras palavras, se interiormente, conferem sentido a virtualidade do coletivo – semelhança entre os diferentes –, externamente, integram o agenciamento de discursos políticos sobre a diferença.

Paralelamente, estes são também discursos sobre mudanças culturais. Com o avanço do contato interétnico, as cosmologias míticas, xamanísticas e rituais foram, não apenas transformadas, mas reapropriadas e ressignificadas a fim de explicar as novas situações etnoculturais do presente. Nisto reside uma cosmopolítica do mudar e do diferir, que é o fundo de todas as relações, bem como da construção da alteridade. Com efeito, “mudamos porque somos diferentes”, “somos diferentes porque mudamos”. Trata-se de mudar diferindo e diferir mudando; de modo que, “mudamos, mas continuamos sendo índios”, isto é, “mudamos sem deixar de sermos os Mesmos-Outros diferentes”. Uma vez que, tal como em Tarde (2018), diferir é mudar, na medida em que a mudança é o próprio *continuum* de variação e multiplicação das diferenças.

“Na floresta não há mais caça; os rios e os peixes estão morrendo; os xamãs perderam os seus poderes”

Desde *izipy mehe arer*, os primeiros tempos, em *Ywy Porang*, a morada de *Mayra*, quando ainda não haviam doenças e morte; quando os animais eram como os humanos; e quando não havia necessidade de trabalho, uma vez que as coisas de que se necessitava

surgiam, espontaneamente; os Tentehar-Guajajara, que eram os primeiros e únicos habitantes do mundo até então, viviam a festejar o milho (*awaxi'ohaw*), o mel (*zemuichi'ohaw*) e as suas meninas-moças. Eram festanças intermináveis, com muita fartura e convidados, como os jaguares, o tatu-canastra, o tapir e o urubu-rei. Vez ou outra, os *karowara* compareciam à festa para fazer suas apresentações de dança. Nessas ocasiões, os xamãs Tentehar-Guajajara tragavam os seus fumos feitos de *tawary*, e juntos aos *karowara* afastavam os *ma'e ahy haw* (objetos patogênicos) para longe. Os Tentehar-Guajajara tinham que agradar *Ypore* (mãe d'água), servindo-a muito *cauim* e comida. Dizem que gostava de comer *chibé* e paçoca de passarinhos. Em troca, *Ypore* evocava a chuva para que o milho e a mandioca continuassem a brotar, infinitamente. De acordo com as afirmações colhidas no trabalho de campo, junto aos narradores Tentehar-Guajajara, nos dias de hoje, os *karowara* desapareceram totalmente e, quando reaparecem, é na forma de espíritos com poderes maléficos que atacam os seres humanos. A chegada dos invasores brancos (*karaiw*) com as suas cidades, fazendas e o comércio de mercadorias, deixaram os *karowara*, assustados, desgostosos e enfurecidos; desde então eles passaram a significar *iaméahu*: as coisas que causam dor; a causa das doenças.

No contexto de minhas pesquisas na cidade de Barra do Corda, não foram poucas as vezes em que me defrontei com um mosaico de discursos escatológicos, que dizem respeito à degradação da vida cultural de uma etnia, cujas alianças ou conflitos relacionados ao contato interétnico, foram consolidados ao longo de mais de duzentos anos na história. Os Tentehar-Guajajara afirmam não haver mais peixes, pois os brancos contaminaram os rios; não haver mais caça, na medida em que as florestas estão sendo desmatadas, tomadas pelos brancos; afirmam estar morrendo com as doenças causadas pelos brancos, para as quais os seus corpos estão mais vulneráveis. Queixam-se que hoje em dia o xamanismo não possui a eficácia de outros tempos: ele funcionava contra as doenças de índio, cujos antídotos encontravam-se na floresta. Agora é diferente, uma vez que as doenças foram trazidas pelos brancos e a sua cura somente é possível através dos remédios farmacêuticos. As curas xamanísticas e os *ka'a puhàg*, “remédios do mato”, encontrariam aí o limite ao qual não lograram transpor.

Uma das possíveis chaves de interpretação antropológica das bases que permeiam estes discursos, está implícita nas modalidades de agenciamento político e resistência simbólica, frente aos novos desafios do contato interétnico e da existência cultural no edifício material urbano. Segundo Gallois (2002), os discursos nativos sobre o que se poderia supor como perdas do passado, consistem em retóricas da resistência. Acusações

associadas aos diversos impactos do contato interétnico, são os correspondentes narrativos indígenas à história colonial e pós-colonial. Além de assumirem a condição de discursos políticos sobre a resistência cultural, elas evidenciam a cosmovisão nativa sobre tempo e mudanças sociais. Desta forma, a crítica ao xamanismo também teria como fundo, uma expressão Tentehar-Guajajara do contato interétnico, qual seja, a influência do cristianismo. Destarte, são discursos cosmopolíticos que flutuam entre a ecologia e a escatologia da natureza. Ainda segundo Gallois (2002, p. 215), afirmações do tipo: “sem a floresta não teremos mais caça, sem o rio não teremos os peixes e sem ter o alimento para sobreviver estaremos acabados”, são uma retórica da resistência justificada “pela esperança de que esse argumento reforce a necessidade da manutenção da integridade territorial” e cultural. Tal retórica torna-se ainda mais emergente para os indígenas em situação urbana e que, a exemplo dos Tentehar-Guajajara em Barra do Corda, paralelamente, possuem relações políticas e culturais com os territórios demarcados.

Falar da caça, da pesca, da roça, dos animais selvagens e da plena comunhão com o meio ambiente, é parte do engajamento dos Tentehar-Guajajara com a agenda de Estado e das políticas indigenistas. Advogar que a festa do moqueado nos dias de hoje é um evento raro na cidade, para mostrar a sua importância cultural, não somente nas aldeias, mas, de maneira até mais impreterível, para os indígenas em situação urbana. Dizer que os índios vivem menos porque não se alimentam mais das coisas da natureza, expõe uma preocupação relacionada à dieta alimentar e à saúde dos indígenas. Os problemas sociais abordados pelos indígenas, impõem-se como discursos de reivindicação, nos quais se busca colocar ênfase em interesses pessoais, bem como nas demandas sociais, culturais e políticas. Colocar à luz os vazios, os déficits, para que sejam preenchidos, isto é, na pretensão de que, aquilo que se vê como um problema, tenha soluções plausíveis.

Na perspectiva de Albert (2002), se os discursos burocráticos estatais e científicos legitimam a economia política da natureza sob a forma de um aparato de leis e outros códigos de poder, na arena política, os indígenas se veem obrigados a encontrar suas próprias maneiras de lidar com estas questões, não havendo discursos políticos eficazes fora desta realidade. A ecologia cosmopolítica dos discursos indígenas está inserida num cenário mais abrangente, das questões políticas globais sobre a natureza. Em outras palavras, eles são parte do agenciamento político das organizações indígenas – partilhando ou não dos códigos de poder estatal/indigenista –, cada vez mais engajadas nos processos de luta e resistência; de defrontar a entropia do sistema: na defesa dos seus

territórios, a saber, do meio ambiente. Proteger os recursos naturais e culturais, humanos e não-humanos, contra as epidemias e a destruição causadas na intervenção dos brancos.

Todavia, defender a tradição não significa de maneira alguma abrir mão do moderno. O apelo ao discurso ecológico-cultural de memória prevalece para convencer os brancos a recordarem “como se fabricam os antídotos dos males que eles mesmos provocaram” (GALLOIS, 2002, p. 223). Se em grande medida o adoecimento indígena se deve ao contato com os brancos, o antídoto não poderia ser conseguido de outra maneira, senão através deles. Se no passado mítico, os *karowara* comiam e festejavam como humanos na morada de *Mayra*; a transformação destes, em seres do universo sobrenatural (não-humano), deve-se ao rompimento da estrutura que lhes conferia o sentido material, corpóreo, ensejado pelo ingresso dos outros seres (humanos) ao mundo sensível: na terra a qual os Tentehar-Guajajara se concebem como os primeiros e legítimos habitantes. Finalmente, se não há mais a festa dos xamãs; sendo eles próprios o elo vivo de comunicação com os símbolos memoriais e espirituais, é inteligível que lhes recaiam o poder decisório – a gestão de uma política xamanística – sobre o futuro do ritual. Não realizar a festa, pelo menos temporariamente, é uma maneira de evitar e administrar as possíveis consequências, naturais e sobrenaturais, sobre a coletividade. A desconstrução do xamanismo, por um lado, e a reconstrução do mito de *Ypore*, por outro, são forjadas como táticas político-discursivas, a fim de dar conta dos processos de transformação cultural, impostos pelo caráter deletério do contato e a consequente ampliação das demandas econômicas e políticas do grupo social.

Cidade e alteridade em disputa: Mobilidade, predação e produção da diferença

Barra do Corda é uma cidade de pequeno porte, com 87 mil moradores, de acordo com o censo do IBGE em 2017. Segundo as últimas pesquisas, 3.432 indígenas estão localizados em áreas do município de Barra do Corda, dos quais, um total de 428 indivíduos declararam-se como moradores da zona urbana, o que corresponde a 0,8% da população absoluta da cidade. Ainda, são necessárias pesquisas para confirmar se, de fato, a maioria desses indígenas são da etnia Tentehar-Guajajara, tendo em vista ser esse o grupo étnico demograficamente majoritário no Maranhão.

A ocupação demográfica da zona urbana de Barra do Corda, pelos indígenas Tentehar-Guajajara, começa a acelerar-se a partir do final dos anos 1960 do século XX, com a ocupação de uma área doada pela então recém-criada Funai, aos indígenas, com o

objetivo de incentivar a migração daqueles que tivessem o interesse em fixar moradia na cidade, e ainda, disponibilizar um local aos que necessitassem ficar temporariamente. De acordo com informações concedidas na CTL/FUNAI, pelos próprios funcionários indígenas, esse movimento começou com a família do então cacique, já falecido, Galdino Guajajara. Hoje, este local corresponde ao bairro Aldeinha, considerado uma aldeia indígena da área urbana de Barra do Corda. Outros bairros onde se destaca a presença dos indígenas Tentehar-Guajajara são o Incra e o Tamarindo. Nos últimos três anos, desde o ano de 2015, uma localidade periférica da cidade de Barra de Corda, – denominada Morada da Universidade –, vem sendo ocupada por famílias indígenas Tentehar-Guajajara e formando um novo bairro indígena na cidade.

No interior da constelação situacional, que me foi possível e visível no dia-dia do trabalho de campo, os indígenas Tentehar-Guajajara na cidade, em sua maioria, dividem as suas vidas entre o trabalho na aldeia e a moradia na cidade ou, inversamente, residindo na aldeia e trabalhando na cidade. Os fluxos territoriais dos indígenas Tentehar-Guajajara para a cidade de Barra do Corda podem ocorrer de forma temporária – aldeia/cidade/aldeia – ou permanente. Os fluxos temporários se dão por motivos de trabalho provisório ou intermitente, ou quando buscam ser atendidos por serviços que se encontram indisponíveis na aldeia, como a aquisição de algumas mercadorias, a resolução de questões burocráticas na Funai e na prefeitura, o recebimento de dinheiro nos bancos, a participação em eventos políticos ou acadêmicos, etc. Nestes casos, os indígenas ficam nas casas de parentes, em geral nas casas dos filhos, por vezes consideradas também como suas. Já nos fluxos permanentes, os Tentehar-Guajajara privilegiam a moradia na cidade, ainda que mantendo o elo político e cultural com os territórios indígenas. A minha hipótese é a de que estes sujeitos residem na cidade (espaço socioeconômico), porém constroem a sua noção de diferença a partir dos territórios indígenas (espaço político-cultural). Dito de outro modo, a cidade é tomada como um fio condutor de oportunidades, de crescimento social e abertura de mercado (visto pelos indígenas através dos símbolos do trabalho, do comércio, do dinheiro e da mercadoria), já a aldeia é significada como *locus* da política e da produção social da diferença: ter ou não um território indígena, implica ter ou não acesso à direitos. O pertencimento originário à terra, bem como a sua manutenção, está ligado à política do “ser índio”, e de ter o direito de continuar sendo considerado como tal, sobretudo, quando a vida social está implicada no contexto urbano. Portanto, é nesta relação flutuante e complexa do ser/estar/pertencer à cidade e/ou à aldeia que subjazem a construção das relações sociais e a produção das diferenças.

Desta maneira, a terra indígena possui um caráter primordial para a vida dos Tentehar-Guajajara, sobretudo em situação urbana. Na concepção cosmopolítica nativa, Barra do Corda seria um prolongamento da aldeia e, porque não dizer, da ideia de diferença e de direitos; nisto, reside uma percepção de continuidade de uma matriz indígena geradora de sentimentos, significados e sentidos – históricos, memoriais, culturais, políticos, etc. – que convergem ao pertencimento identitário. Os sujeitos Tentehar-Guajajara, com os quais tive a oportunidade relacionar-me e entrevista-los, refletem que Barra do Corda não só não existiria (condição de processo histórico), como não seria o que é (condição de acontecimento do tempo presente), não fossem eles, os indígenas. Com isso, constroem uma noção própria de cidade, na qual os indígenas são alçados como os seus sujeitos protagonistas, agenciadores principais de suas formas, fluxos, atividades e relações. Trata-se, como define Gallois (2002), de um discurso político indígena como modalidade do discurso histórico. Há um claro alargamento da noção de direito, de política e de território para os indígenas Tentehar-Guajajara na cidade Barra do Corda. Sujeitos na produção da cidade, eles internalizaram uma mentalidade social, externalizada como discurso político que defende, para além do direito ao território, à educação, à saúde e à cultura diferenciados, o direito à cidade. O que significa de modo mais abrangente, o direito à igualdade na vida social urbana: direito ao emprego, ao acesso às tecnologias, aos meios de transporte, às universidades, entre outras necessidades emergentes do contato interétnico na cidade.

Com efeito, o deslocamento dos indígenas Tentehar-Guajajara da aldeia para a cidade, não deve ser simploriamente tomado nos moldes de um “êxodo rural”. Como se ao constituir residência em Barra do Corda e, ao mesmo tempo, expandirem os vínculos de contato com o não-indígena – na política, na religião, no comércio, no parentesco –, estes sujeitos pudessem ser encaixados em categorias fixas como: “índios citadinos, desaldeados, mestiços, caboclos, misturados, civilizados”, etc. Tais rótulos nos impedem de pensar mais amplamente o contexto dos Tentehar-Guajajara na cidade de Barra do Corda, além de reforçar um modelo de pensamento/discurso colonialista que: ou reserva ao indígena – em oposição ao brasileiro; ao invés de um indígena brasileiro em relação ao brasileiro não-indígena – um lugar periférico, um universo que lhe é externo, no qual “chegou depois” e que, portanto, não lhe pertence; ou, de outra forma, justifica a perspectiva de uma antropologia positivista que compreende o índio como um ser passivo, em transição cultural e inextricavelmente fadado a extinção.

Em realidade, Barra do Corda poderia ser pensada como uma cidade indígena, não apenas formada por indígenas, habitada por indígenas. O que conta aqui não é, simplesmente, a presença do índio, como um corpo estranho ao espaço, longe disso, a cidade indígena é o corolário de relações produzidas com e pelos índios Tentehar-Guajajara em Barra do Corda: da agência indígena nos fazeres da cidade; nos modos particulares de como fazem a cidade. Assim, concluí não ser possível falar em sociedade englobante, na medida em que os Tentehar-Guajajara estão muito longe de serem sujeitos englobados (“intrusos, forasteiros ou invasores de um espaço que não é seu”). Se são sujeitos da cidade, significa que a englobam segundo os seus interesses políticos e necessidades sociais. Os indígenas são parte integradora e integrante da sociedade urbana barracordense, não simples corpos integrados, exteriores à totalidade. Da mesma maneira, procuro evitar outras categorias que constroem diferenças radicais e colocam os indígenas em uma posição de inferioridade étnica, política e social, como o civilizado em oposição ao silvícola primitivo, ou o brasileiro em oposição ao não-brasileiro – ou mesmo uma outra categoria peculiar de brasileiros; o brasileiro exótico. Ao invés de uma teoria da diferença e do contato, pautada na exacerbação do “Mesmo-Outro diferente”, vejo mais pertinente a teoria da alteridade canibal de Viveiros de Castro (2015): a diferença intrínseca ao “eu”, afirmada na interiorização do “outro”. (In)corporado ao “eu”, o “outro” se transmuta em um “eu no outro”. O outro que sempre é um “eu em relação ao outro”, isto é, torna-se a si mesmo através (por intermédio) do outro. Na metafísica da predação ameríndia, a reciprocidade e a troca (sempre desiguais) implicam a afinidade com o seu contrário – o outro-Outro –, a identificação canibal com o inimigo, ou digamos, com o diferente. A dinâmica da alteridade decorre entre a predação (consumo) e produção (fabricação) do corpo, pois o corpo é o signo da relação entre os diferentes. Fausto (2014) pensa a guerra/disputa como uma escatologia produtiva, ou melhor, um consumo produtivo. Não se trata apenas da circulação, mas sobretudo de um consumo (gasto, perda de energia) que gera como resultado a produção de corpos, pessoas, diferenças. Consumir simbolicamente o corpo do inimigo para produzir-se a si mesmo através da alteridade deste inimigo. (Re)produzir o próprio corpo por meio da (in)corporação da alteridade (das qualidades do outro), o inimigo afim. Tal ideia ressignifica o sentido da corporalidade: não apenas a construção de pessoas e a fabricação de corpos, mas a destruição e a predação como elementos geradores do processo produtivo.

Com o intuito de construir uma fronteira de alteridade, proteção e negociação, os Tentehar-Guajajara utilizam a terminologia *karaiw* para se referir aos brancos. Sendo

fluido e até mesmo paradoxal, a palavra *karaiw* possui múltiplos significados e funções, dentre os quais, a aproximação ou distanciamento, a aceitação ou rejeição, formalidade ou zombaria, elogio ou insulto. De acordo com Gomes (2002, 76-77), para os Tentehar-Guajajara, *karaiw*: “são os cristãos, os brancos, os invasores, os poderosos, às vezes o governo”, em certas ocasiões até mesmo os capitalistas. Indo um pouco além deste autor, os *karaiw* não incorporam apenas a figura de *ma'e yamatyry'yamar* (pessoa ruim, o inimigo), ou ainda, *zanekutyry har'ym* (aquele que é contra nós). Os *karaiw* são concebidos, na maioria das vezes, como os *mayra'yr yzuapyapir* (a geração distante dos descendentes do herói cultural *Mayra*) em oposição a eles, os *mayra'yr ipurumuzagwer* (os filhos ou descendentes diretos de *Mayra*). Enquanto os Tentehar-Guajajara seriam os “humanos verdadeiros”, como indica o próprio etnônimo, os *karaiw* são os estrangeiros, unidos ou separados (dependendo do ponto de vista) pelo tronco originário de parentesco humano. Os brancos seriam, na melhor das hipóteses, humanos com status inferior.

A afirmação da diferença, estaria infletida nesta ambivalência entre a aproximação e do distanciamento de uma outridade a ser devorada: intensificação da diferença ou redução da margem de diferença, tendendo ao grau zero. Em ambas as perspectivas polares, os brancos são o inimigo afim; seja o inimigo com quem os índios se aliaram para elaborar transações, seja o inimigo que ameaça a existência coletiva e que, por isso mesmo, precisa ser consumido. Na predação, os estados nunca são definitivos, apenas esquadros provisórios manipulados pelos sujeitos indígenas nas relações de contato interétnico. Fausto (2014) pensa tais relações, ambas como a articulação de redes de sociabilidade. Relações de trocas pacíficas ou relações de hostilidade (reciprocidade negativa ou positiva) são modos definidos da sociabilidade. Em um ângulo paralelo, tomando como base a ideia de predação produtiva, os *karaiw* podem ser tomados como sendo o Outro de quem foram incorporadas as suas qualidades de ser humano, de pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Isto posto, em uma síntese, ainda inconcludente, consideramos que por meio dos discursos cosmopolíticos e dos arranjos simbólicos, que lhes são específicos, os indígenas Tentehar-Guajajara constroem os seus modelos de diferença e de existência na cidade de Barra do Corda. Por certo, este, não é um modelo fixo-fechado, um sistema de diferenças separado da estrutura; em verdade, sua dinâmica é interior e exterior à estrutura, interage com outros modelos sistemáticos, combina variabilidades, produz multiplicidades (de corpos, de pessoas). Diferença e afinidade são dimensões do agenciamento político indígena, processados em uma malha de relações fluidas, que está em disputa: a cidade.

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

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fieis: História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

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

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

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia e outros ensaios**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____; DAMATTA, Roberto; SEEGER, Anthony. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987.