

## **MEMÓRIA, IDENTIDADE E ESCOLARIZAÇÃO NOS DISCURSOS E NA EXPERIÊNCIA SOCIAL TENTEHAR- GUAJAJARA EM BARRA DO CORDA-MA**

ISMATÔNIO DE CASTRO SOUSA SARMENTO<sup>1</sup>

**RESUMO:** O ensaio aqui apresentado, está imbuído no esforço de apresentar e problematizar os discursos de memória dos indígenas Tentehar-Guajajara, acerca dos reflexos da escolarização, tanto no processo de afirmação da identidade étnica, como na construção da experiência sociocultural na cidade de Barra do Corda. Farei o esboço de alguns conceitos e aportes teóricos que envolvem a memória e a identidade indígena, para em seguida penetrar no terreno dos discursos políticos sobre a educação e de suas implicações no que tange à vida dos Tentehar-Guajajara em Barra do Corda.

**PALAVRAS-CHAVE:** memória; identidade; escolarização; Tentehar-Guajajara; cidade.

**RESUMEN:** El ensayo aquí presentado, está imbuido en el esfuerzo de presentar y problematizar los discursos de memoria de los indígenas Tentehar-Guajajara, acerca de los reflejos de la escolarización, tanto en el proceso de afirmación de la identidad étnica, como en la construcción de la experiencia sociocultural en la ciudad de Barra do Corda. Haré el bosquejo de algunos conceptos y aportes teóricos que envuelven la memoria y la identidad indígena, para luego penetrar en el terreno de los discursos políticos sobre la educación y sus implicaciones en lo que se refiere a la vida de los Tentehar-Guajajara en Barra do Corda.

**PALABRAS CLAVE:** memoria; la identidad; la escolarización; Tentehar-Guajajara; ciudad.

### **MEMÓRIAS DO TEMPO DA ALDEIA: DESEJOS E IDENTIDADES EM FLUXO**

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

---

<sup>1</sup> Professor da Secretaria de Educação do Estado do Piauí e da Secretaria Municipal de Educação de Parnaíba. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí; especialista em História Social da Cultura pela Universidade Federal do Piauí; graduado em Geografia pela Universidade Estadual do Piauí. Pesquisa sobre indígenas em situação urbana.

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, 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.

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 identidade a partir dos territórios indígenas (espaço político-cultural). Dito de outro modo, a cidade é tomada como um fio condutor de oportunidades, de crescimento social e abertura de mercado, visto pelos indígenas através dos símbolos do trabalho, do comércio, do dinheiro e da mercadoria; já a aldeia é significada como *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 fabricação das identidades.

Falar sobre as mudanças advindas da experiência vivida em Barra do Corda, para os Tentehar-Guajajara, não é um desafio cujas páginas começam a ser escritas na saída da aldeia e

posterior chegada à cidade. Afinal, nos discursos de memória destes sujeitos, a cidade de Barra do Corda é tomada como continuidade histórica e espacial da terra indígena. Essa terra foi de seus ancestrais, como eles afirmam; e não há porque pôr em dúvida a legitimidade de sua propriedade territorial originária, daquilo que hoje compreende o espaço urbano barracodense. 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. Desta maneira, a terra indígena possui um caráter primordial para a vida dos Tentehar-Guajajara, sobretudo em situação urbana. De acordo com Pacheco de Oliveira (2002), no território, os indígenas instituem uma comunidade política, unificada simbolicamente por uma identidade étnica sedimentada em elementos culturais ditos singulares, qualificados pelos indígenas como seus. Nos discursos de memória dos sujeitos Tentehar-Guajajara, a terra indígena é construída como um lugar de identidade. Não estar ou não pertencer ao território, é não ser índio. A comunidade política se estabelece em uma dada base/unidade territorial, a saber, nas relações inter-societárias e no sistema étnico-cultural que constitui o território.

Os indígenas Tentehar-Guajajara na cidade, falam em compartilhar dos rituais da aldeia, cantar, dançar, falar a língua, alimentar-se com “comida de índio” e participar das reuniões com o seu povo, para construir, em paralelo, um discurso político sobre o território e, atrelado a este, o conceito de uma identidade virtualizada no território. Conceito nativo, que denomino de *identidade-lugar*. De maneira cultural, no pensamento destes sujeitos, dissociar-se da aldeia significa abandonar o seu povo; não apenas o lugar em si, mas as pessoas, o laço simbólico de identidade que os mantém simbolicamente unificados. A aldeia se impõe como um lugar exigente de permanência, ou como afirmam os próprios Tentehar-Guajajara de Barra do Corda, um lugar que não se deixa. Ela possui a potência de tornar revelado o vínculo entre o lugar e a identidade, quer dizer, a *identidade-lugar*. Uma identidade socialmente construída em um campo de razões temporais e espaciais muito particulares, a saber, o tempo da “memória nativa” (o “tempo da aldeia”, reivindicado nas vozes dos sujeitos-narradores) e o espaço-lugar que constitui a aldeia. Não almejo com isto concluir que a identidade dos Tentehar-Guajajara, moradores da cidade, está assentada, tampouco cimentada na aldeia; sequer afirmar determinismos conceituais; ao contrário, a ideia de *identidade-lugar* põe ênfase de modo concreto na fluidez das identidades (flutuam através de memórias, lugares, territórios: estes podendo ser as aldeias ou a cidade) e flexibilidade espacial (a aldeia é um *estar aí*; experiência concretizada a partir do passado recordado; um *continuum* que se estabelece no e com o presente), na medida

mesma em que a aldeia – enquanto categoria do pensamento indígena – se apresenta como uma representação de diferentes lugares, temporalidades, destarte, das identidades. A identidade-lugar, longe de circunscrever um abstrato e limitado sentimento de pertença a um lugar específico (cidade, aldeia), constitui-se como uma referência político-discursiva às variáveis historicizadas indígenas de transterritorialidade (dos territórios como lugares de origem étnico-cultural, de identidades causa, em um movimento constante, perseguindo o fluxo no tempo-espço), para além dos lugares (desterritorializados - reterritorializados) em que os indígenas estão ou estiveram no passado.

Na fluidez das identidades há que se considerar, ainda, que identidade prevalece nos discursos dos sujeitos; que roupagem social escolhem para si (CANDAU, 2016). A identidade do indígena ou do cidadão/regional? A identidade do índio brasileiro ou a identidade nacional (do brasileiro não-indígena)? A identidade diferenciada do indígena Tentehar-Guajajara ou a identidade do índio genérico? Há ainda que focalizar sobre o que e quem é predominante na estrutura narrativa: a posição política do sujeito? Ou as representações sociais reconstituídas na fala do sujeito? No mais, as identidades, não posso me furtar ou perder de vista tal questão, são expressões políticas do grupo étnico social – gramáticas do político –, na medida em que se refletem a partir da perspectiva da busca por reconhecimento, visibilidade, quer dizer, da luta pela afirmação social dos atores coletivos organizados (a comunidade política) em dadas realidades. O processo identitário entrecorre ao direito à identidade e a todos os outros direitos a ele recíprocos. A identidade está em disputa no descompasso de um campo de relações de poder no qual estão envolvidos de um lado os pareceres e critérios das leis estatais, e de outro, as políticas de identidade do grupo social. Por outro lado, a identidade nunca poderá ser uma rigidez em si, uma essência primordial, uma herança imutável. Em verdade, ao contrário, a identidade é sempre efêmera, provisória e contextual, articulada ao *modus operandi* sociopolítico no qual os sujeitos estão inseridos. Acrescento ainda o seu caráter processual, representativo, utilitário e relacional. Processual porque “o ser” nunca é definitivo; a identidade é um “estar sendo do ser”; representativa, pois o seu sentido deriva das representações (históricas, culturais, religiosas, políticas, de memória) construídas socialmente; utilitária no sentido de que a identidade, para estar em processo, precisa responder à pergunta: de que serve o exercício identitário de um grupo étnico, como os indígenas, frente à realidade do mundo social, num dado momento da história? E a identidade é também relacional, tendo em vista que repercute na e da alteridade: eu somente sou o algo que digo ser na medida da relação com o outro que não o é.

Considerando as bases teóricas elencadas, uma das conclusões possíveis para refletir sobre os discursos relacionados ao território, bem como as relações entre a aldeia e a cidade, no contexto da experiência atual dos indígenas Tentehar-Guajajara em Barra do Corda, é a de que a aldeia comporta uma gama de significações, que podem estar presentes, consciente ou inconscientemente, nas construções de pensamento, memória, discursos e práticas sociais desta sociedade. A aldeia reflete uma combinação de elementos – mítico-religiosos, geográfico-demográficos, ecológico-econômicos –, que durante o curso das temporalidades históricas, desembocaram em transformações profundas nas estruturas social, política e territorial desses povos. A ideia de uma memória cosmologizada acerca de um *tekohan* mítico dos índios Tentehar-Guajajara, por exemplo, não retira a substância política dos eventos e objetos representados. A aldeia idealizada, também é física, tangível, real. Uma prerrogativa não anula a disposição dos significados da outra. Em verdade, a própria emergência da memória como mecanismo recuperado, organizado (por vezes totalmente inventado) e revelado pelos indígenas para legitimar sua identidade étnica, já atesta, reverbera, o conteúdo político que lhe é interno.

A ideia de aldeia, com efeito, não se remete apenas ao lugar como mero espaço de reprodução da vida social, a saber, um lugar em que se habita e se congrega a vida coletiva. Ultrapassando esta perspectiva um tanto quanto pragmática, a aldeia aqui pode ser pensada como um “lugar imaginado”. Bem mais que o espaço para o qual um dia se almeja voltar, ela é um lugar desejado. Não são corpos idiossincráticos que a habitam como lugar, antes, é ela própria, a aldeia, um lugar que habita a totalidade do corpo, transitando entre presente, passado e futuro. Seja ela ideal ou física, transcendente ou imanente, interessa que, independente da forma como foi e é produzida nas narrativas (de memória) indígenas do contato, ela congrega os elementos (humanos, não-humanos, espirituais, materiais) que assumirão um papel operativo na agenda social, cultural e política dos indígenas Tentehar-Guajajara; exatamente por reivindicarem a aldeia como espaço legítimo de reprodução da sua existência histórica e território de direitos. De modo mais pragmático, a importância da aldeia é intensificada, sobretudo, pelo fato de estarem vivendo na cidade de Barra do Corda: o contra-espaço manifesto na própria produção dos fluxos de acontecimentos da vida indígena. Entremente, a aldeia pode ser pensada como uma mediadora simbólica da relação entre memórias e identidades sociais dos indígenas Guajajara em situação urbana.

Quanto ao tempo da aldeia; este tempo agora é o tempo da memória, ou melhor, o tempo do além-memória, pois nem ela mesma, a memória, consegue capturá-lo (o tempo) em sua plenitude infinita. O tempo da memória é outro; é o tempo das temporalidades imperfeitas; das veredas e dos desvios; dos lugares inexplorados, nem sempre vazios, da experiência

individual, e coletiva em uma sociedade; ele é o tempo que constrói relações, fatos e fabrica as identidades. O tempo da aldeia, enquanto “tempo de vidas”, presentes, passadas e futuras, produz afetos, sensações, alteridades e identidades; em suma, trata-se de um tempo, que se revive na e através da memória. Tempo que é ressignificado em seus sentidos, na emergência das práticas socioculturais e políticas. *Akwew ma’e rebe*, que significa: “aquilo que se lembra” na língua *tentehar-guajajara* – a memória, em outras palavras –, se configura como este elo propulsor do indivíduo no tempo; traduzida como um fenômeno social, que se reveste de um voltar ao passado a partir das necessidades e interesses construídos no contexto temporal presente (CANDAU, 2016), possuindo, assim, um papel fundamental no processo de afirmação social das identidades (POLLAK, 1992). O tempo da aldeia, assim, interpenetra-se ao tempo da cidade, tornando-se o uno multiplicado (unidade pluralizada de desejos e singularidades) dos sujeitos de memória. Na experiência social construída pelos indígenas Tentehar-Guajajara na cidade de Barra do Corda, são os desejos de memória o fio condutor das múltiplas partículas do real e das identidades: potências do ser e do viver em (per)curso.

O ato de reviver o passado na aldeia através da memória desponta como uma faculdade entremeadada de sentidos, significados, sentimentos, escolhas e interesses em disputa. Isso tanto no âmbito mais particularizado do sujeito, como nos contextos que envolvem os processos de organização social. Emerge a ideia de uma memória histórico-social, na medida em que se tratam de lembranças compartilhadas do passado, ou seja, representações da história comum de um mesmo grupo social. Em síntese:

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si [...]. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros (POLLAK, 1992, p. 244).

O *desejo de memória*, outra categoria que lancei mão nos meus trabalhos etnográficos, remete-se às memórias que chamarei de “aflorativas”, a saber, aquelas memórias enunciadas, pretendidas e reafirmadas socialmente; recordações que gozam de um maior prestígio nos grupos sociais. Narrativas de si, predispostas à escuta. Diante de um processo de seleção/escolha, elas se permeiam como as memórias mais valorizadas e, por isso, paralelamente também, as mais facilmente proferidas e difundidas na dimensão coletiva. Posso afirmar, deste modo, que há uma cartografia dos desejos a integrar o corpo da memória social, pois em sua

linguagem, expressam os desejos de ser, ou se quisermos, um ser desejado. De tal forma, estes mecanismos mnemônicos desejados e desejanter efetuam a afirmação das identidades sociais, de modo que os indivíduos as evocam para justificarem o pertencimento a um grupo social específico, dito de outra forma, para legitimarem suas identidades sociais no interior das representações/construções históricas coletivas. O desejo de memória assume uma condição de primazia discursiva no conjunto da produção memorial do *socius*. A primazia ocorre em relação às memórias reprimidas pelos esquecimentos e silenciamentos que, por sua vez, sendo composições/partículas do corpo memorial, constituem-se elas mesmas, em máquinas recalçadas de produzir desejos. Poderíamos supor que elas surgem em oposição às memórias reprimidas, mas na verdade não é esse o caso. Os esquecimentos, os silenciamentos, também são “órgãos” do corpo mnemônico e, portanto, máquinas recalçadas de produzir desejos. Em suma, o desejo de memória circunscreve uma “vontade temporalizada do ser” que é, ao mesmo tempo, vontade de passado e vontade de futuro.

Para os Tentehar-Guajajara, residentes na zona urbana de Barra do Corda, as lembranças das festividades comunitárias do tempo da aldeia, à guisa de exemplificação, manifestam-se na condição de desejos de memória, tendo como plano de correspondência o despertar de um “nós-desejado”. A identidade concebida diretamente como uma experiência social possível da memória social. A memória, nos múltiplos sentidos do desejo, viabiliza a agência estratégica de articulação das identidades sociais, ou melhor, das escolhas de identidades postas à disposição no interior de um sistema de elementos culturais (criado pelos próprios sujeitos), frente ao mundo social-moral. Nos desejos de memória, a ênfase pode ser maior ou menor, no sujeito que lembra – narrativas de si; projeção de um “eu” desejado ou de um “nós” pretendido e manipulado pelos desejos do sujeito – ou nas representações compartilhadas social e coletivamente, de um “nós cultural desejante”, ao qual o sujeito julga sentir-se como pertencente – o lócus mnemônico de onde provém as suas recordações. Em síntese, nos discursos de memória, o “eu desejado” e o “nós desejante” estão interpenetrados, entrelaçados um ao outro, podendo as linhas de memória estarem mais tensionadas para lá e/ou para cá.

A afirmação da identidade, outrossim, o reconhecimento social do grupo étnico que a legitima, tem a memória como uma de suas fontes privilegiadas, seu “nó sistemático”, a máquina de desejos que lhe confere finalidade. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2011, p. 46): “a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente produzido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais”. A máquina desejante da memória investe na produção do *socius*. Introduzida socialmente como resposta à

memória biológica, a memória social guarda relação com a totalidade do corpo, pois, ao registrar/codificar no corpo os signos sociais e históricos, inscreve o sujeito (“órgão”) na estrutura reprodutiva do *socius* (organismo). Mesmo nas formas sociais repressivas ou reprimidas, como no esquecimento – memória recalçada –, as realidades sociais são produzidas pelo desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2011). O devir da memória indígena, entretanto, é o que se evade da produção social. O devir nunca é produção porque devir e produção são dois movimentos diferentes. O devir se manifesta na multiplicidade dos desejos. Se o desejo é produção – de memória, de diferença – o devir, enquanto espelho da produção de diferenças, é o próprio processo do desejo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

A constelação de desejos (multiplicidades) mobiliza os devires e, por consequência, não em uma simples linha reta de relações teleológicas, a produção de realidades no real da ação indígena. Neste caso, dizemos que a identidade está em processo e em causa intensiva. O devir (não-identidade e não-produção), reflete, como um espelho dos desejos de memória (produção), a identidade, enquanto intensificação da diferença. Se o devir, efetivamente, não se inscreve nas fórmulas representativas das estruturas formais; se ele é efetivamente relação molecular de fluxos de multiplicidades pré-representativas e que, portanto, escapam a si mesmas, então, não podemos falar de memória como devir. Entretanto, se “tudo é produção de desejos” através do devir, com efeito, mesmo que nem tudo seja devir, tudo passa pelo devir. Falamos assim, em um devir da memória. Por outro lado, se o devir somente se realiza na antiestrutura minoritária da natureza e da sociedade, onde reside a multiplicidade e, assim por diante, a diferença, posso implica-lo como um devir-memória ou, mais, especificamente, um devir-memória-indígena. O devir da memória indígena é um processo fluido da multiplicidade dos desejos, que está para além da memória e para além dos indígenas. A guisa de explicação: se um grupo de estudantes brancos de Barra do Corda organizam uma manifestação a favor dos indígenas, registrando em seus corpos os traços identificadores dos índios, transformados em indígenas mesmo não o sendo, produzirão socialmente uma expressão dos desejos de memória indígena. A presença dos indígenas efetivamente não existiu, mas os devires atravessaram o acontecimento, pois como afirma Viveiros de Castro (2015), o devir, neste caso específico o devir-memória-indígena (devir-índio), é o aspecto imanente das ações sociais – relações entre dons, ações sobre ações, reações – em um trânsito perene.

Os desejos de memória *tentehar-guajajara* se remetem ao tempo da aldeia (passado) para produzir o *socius* do presente (a cidade). O sentido da produção dos desejos de memória (da aldeia) é a afirmação social e étnico-identitária do indígena Tentehar-Guajajara na cidade de Barra do Corda. Por eles, o tempo da aldeia é construído e representado como um passado de

gozo e alegrias (o antes) – “*Uriueté aypó ta’p*” –, isto é, da boa convivência comunitária, da presença dos *karowara*, das histórias míticas que eram contadas, das festas rituais, revestidas de crenças, cânticos, danças e beleza; da fartura provida pela mata, pelas roças e pelos rios; em suma, uma época de felicidade e autossuficiência. A ruptura (o depois) em relação a estas páginas da memória histórica Tentehar-Guajajara é demarcada pelo aprofundamento do contato com a sociedade branca (*os karaim*), marcado pelos conflitos, pela desagregação social, a mudança cultural brusca, a miséria econômica e a necessidade de construir um outro horizonte de expectativas mais distante da aldeia. Porém, é de todo modo ingênuo considerar que o passado tal qual é representado pelas memórias *tentehar-guajajara*, é pura e, simplesmente, um desejo consciente de retornar ao passado ou de reconstruí-lo no presente por constituir-se em uma essência da “sociedade perfeita”. Não se trata do desejo de memória em si; de como era por verossimilhança o passado, mas de como é manipulado de maneira estratégica – nos discursos de memória, nas políticas de identidade – pelos agentes sociais a quem ele interessa ser reconstruído. Se desejo algo, desejo para o presente. Portanto, não desejo o que falo. Falo para conseguir o que desejo.

As memórias são metáforas de identidade, as identidades são o simulacro da memória. A identidade, como narrativa que os sujeitos pertencentes à etnia Tentehar-Guajajara, constroem para qualificar sua existência, individual e social – produção interior e exterioridade objetivada dos desejos – é o conjunto de ações pelas quais a memória se expressa no socius. De modo mais simples, a memória seria o processo de produção da identidade, através dos desejos, e ela, a identidade, seria o próprio processamento social dos desejos de memória. Ligadas neste jogo dialético, memória e a identidade estão em causa e movimento intensivo em determinados contextos temporais e socioculturais.

#### A ESCOLARIZAÇÃO COMO DIREITO, A EDUCAÇÃO COMO PRINCÍPIO

Os sujeitos Tentehar-Guajajara 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 cosmopolítico 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. Tal mudança verificada na organização social *tentehar-guajajara*, também está ligada à incorporação de outras necessidades culturais aos seus modos de vida, nas relações de contato interétnico, qual sejam: a dependência de obtenção do emprego formal, do dinheiro e das mercadorias. Neste sentido, a cidade de Barra do Corda tornou-se um destino para as famílias indígenas que buscavam a melhoria na qualidade de vida. Para os sujeitos que entrevistei na cidade Barra do Corda, a educação escolar tem este significado: o de ser uma ponte que, se atravessada, possibilita o alcance efetivo do bem-estar nos níveis individual, parental e coletivo.

A valorização do fenômeno educação pelos indígenas Tentehar-Guajajara pode ter raízes históricas com o projeto de catequização capuchinha do início do século XX. Uma das finalidades da Igreja Católica no Maranhão, mormente dos padres capuchinhos na região, foi a criação dos centros de educação indígena em Barra do Corda, visando à formação religiosa, o aprendizado da língua portuguesa e, principalmente, a civilização dos índios, que seria alcançada pelo abandono/dissolução gradual dos seus costumes tradicionais, ditos selvagens, e reciprocamente, disciplinar os novos comportamentos através do aprendizado formalizado pelas instituições educativas. No ano de 1895, o Instituto Indígena fora fundado naquela cidade, tendo como eixo basilar a evangelização, miscigenação e “civilização” dos jovens indígenas Tentehar-Guajajara. O primeiro seria obtido pelos ensinamentos cristãos, o segundo pela proibição de casar-se com meninas indígenas, – apenas o podiam com aquelas que fossem brancas –, e o terceiro seria acarretado por um conjunto de fatores, como o aprendizado do português e dos costumes culturais “civilizados”. Na “escola indígena capuchinha”, lhes eram ensinados, além das instruções primárias, como a leitura e a escrita em português, as técnicas musicais e os ofícios manuais de carpintaria, sapataria e olaria. Andrello (2006) verificou um fenômeno análogo quando desenvolveu pesquisas junto aos indígenas do povoado Iauaretê, nas proximidades da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), região do Alto Rio Negro. Nesta situação específica, tratava-se da influência legada pelas Missões Salesianas (iniciada na primeira metade do século XX) na introdução da educação escolar para famílias indígenas. A história das missões capuchinhas na Ilha do Maranhão, no entanto, é bem mais antiga, tendo iniciado com os colonizadores franceses já no final do século XVI e início do século XVII. Claude d’Abbeville (1975), em sua obra *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, descreve detalhadamente como os franceses chegaram aos indígenas

Tupinambá, segundo ele, para lhes tornarem cristãos, aliados políticos e “libertos” do seu “barbarismo cultural”.

Na atualidade, o forte apelo à educação escolar, tem sido estimulado em face aos direitos políticos legais, conquistados e legitimados na esfera nacional a partir das últimas décadas do século XX. A educação diferenciada para as populações indígenas é assegurada no artigo 210, parágrafo segundo da Constituição Federal e no artigo 78 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), lei nº 9.394/1996. Estes dispositivos legais garantem, respectivamente, a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, assim como a educação intercultural e bilíngue/multilíngue. Em síntese, foram garantidos aos povos indígenas os direitos a uma educação escolar que seja autônoma, específica, diferenciada e universal.

Para se referir à educação, os Tentehar-Guajajara se utilizam do termo “escola”; assim, é possível interpretar, a educação é compreendida como uma dimensão do espaço social, particularizada, dotada de capacidades especiais para transformar os sujeitos e instruí-los a transformarem, politicamente, a realidade social. Há que se considerar uma diferença fundamental entre educação e escolarização, na concepção nativa: a educação é um processo cultural interno ao grupo social, constituída por um mosaico de princípios tradicionais e morais, cujo nível é supraestrutural; por seu turno, no que lhe diz respeito, a escolarização ou educação escolar abarca os códigos formais, infraestruturais, do Estado moderno e da sociedade brasileira, externos à cultura indígena – o que não quer dizer que lhes sejam alheios. Nos termos dos Tentehar-Guajajara em Barra do Corda, a educação escolar, de maneira mais ampla, significa: status, sucesso, privilégio, empoderamento, empregabilidade e formação superior. A educação escolar é considerada uma “porta de entrada” política e econômica na cidade de Barra do Corda: política por interessar às causas coletivas. Os indígenas com maior grau de qualificação estabelecem os elos político-institucionais, conhecem melhor a linguagem dos direitos e podem facilitar, tanto o acesso às políticas públicas como levar/trazer melhorias para as condições sociais do grupo. O significado econômico, por seu turno, está relacionado à ideia de conquista, ou seja, poder usufruir dos diferentes bens e serviços oferecidos na e pela cidade, não disponíveis nas aldeias.

O tema da escolarização é mobilizado quando estes sujeitos, indígenas em situação urbana, falam sobre suas demandas sociais e a necessidade de se manterem organizados na luta política. Logo, a “escola”, como dizem, é a possibilidade mais viável – não uma garantia – de conquistarem uma vida com mais qualidade e dignidade no futuro. Portanto, trata-se de uma promessa não imediata, reservada ao vir-a-ser no/do tempo. Isto posto, a educação vale menos

pelo conhecimento em si, e mais pelo que esse conhecimento pode oportunizar, individual e coletivamente, a curto ou longo prazo. Como me contou Edijar Guajajara em uma entrevista na aldeia Sardinha:

No tempo o SPI veio e então ele fundou escola na área indígena. Mas com pouco tempo, os professores voltaram para suas cidades e deixaram os indígenas na aldeia. Então meu pai viu que estava errado; os meus parentes querendo aprender a ler e a estudar em português [...] assim meu pai me botou na cidade para mim voltar depois para minha aldeia. Aí eu estou feliz, alegre e satisfeito porque eu voltei para minha aldeia para educar os meus parentes; o meu povo que necessitava de aprender e eles estão na luta estudando. E outro, o meu cacique e os outros que são casados com os brancos se esqueceram da língua materna, da língua indígena. Eles perceberam isso e voltaram as raízes para valorizar a nossa língua tupi-guarani. Eles lá têm lembranças da aldeia, mas só que eles não têm mais como voltar tanto para a aldeia porque eles se enraizaram na cidade. Eu estou na aldeia porque tenho minha obrigação, tenho contas a prestar na aldeia com o meu povo. Dar minha aula, mostrar o meu trabalho. Porque o nosso ritual ia se acabar, mas nós estamos produzindo ali na aldeia. Por isso eu estou lá. O branco vai lá na aldeia casa com a índia, aí leva ela para a cidade. Aí ela sai da aldeia. Algum dia ela vai voltar. As pessoas elogiam aquele Tenetehara porque está na reserva indígena. Parece que tem que está morando na terra indígena. Eu sou um Guajajara porque me chamo Guajajara e convivo com o meu povo [...] moro em Barra do Corda, mas não deixo de ser um Tenetehara. Eu sou índio muito procurado e reconhecido pela minha inteligência, pelos estudos que eu tenho. Mas nem todos os índios da cidade podem retornar para a aldeia e fazer o que eu fiz! Repassar o que estou informando hoje para você. Eu sou professor, artista, cantor e se não fosse o branco eu não seria nada disso. O índio em Barra do Corda está sendo escravizado porque não é reconhecido. Eles pensam que o índio é aquele índio adolescente como era naquele tempo. E não! Os índios agora são civilizados. Olha a minha história. O que aconteceu comigo? Eu não sabia ler, não sabia escrever, não sabia me comunicar com o branco. Ao me trazer para a cidade o meu pai me deu a oportunidade de ter o que tenho (Edijar Guajajara, aldeia Sardinha, 2017).

O discurso de Edijar Guajajara ilustra o caráter político que a educação possui para os indígenas Tentehar-Guajajara em Barra do Corda. A cidade apresenta-se como uma arena de possibilidades ou, se quisermos, um museu de experimentações sociais, de escolhas individuais, perpassadas por responsabilidades, decisivas, dado que produzirão efeitos de uma maior abrangência social. “O retornar para aldeia”, muito mais que um deslocamento espacial, um mudar de lugar ou uma volta às origens, pode ser interpretado como uma Economia Política da Educação Tentehar-Guajajara. Se a educação escolar é um investimento político-social (e não apenas um valor individual agregado), urge que este seja convertido em retorno futuro: valorização da cultura, melhorar a educação na aldeia, preservação da língua, das memórias, dos

rituais, etc. Daí a frase “tenho minha obrigação, tenho minhas contas a prestar com o meu povo”. Outro ponto relevante, além da produção de políticas públicas voltadas ao grupo social indígena, é a produção política das relações interétnicas em Barra do Corda. Defender que os índios estão civilizados, significa que nos dias de hoje, as suas relações com a sociedade não-indígena de Barra do Corda (os brancos e outros seguimentos) estão mais horizontais e isso, segundo os discursos indígenas, se deve em grande medida à escolarização. Se antes haviam violências e preconceitos mais manifestos contra os Tentehar-Guajajara, que saíam da aldeia para viver em Barra do Corda, a resposta dada pelos indígenas foi a luta pelo reconhecimento político e afirmação das suas identidades no contexto da cidade, para o qual esta plataforma que chamei de Economia Política da Educação Tentehar-Guajajara é uma *conditio sine qua non*. Não obstante, os ecos da educação ressoam na existência sociocultural do indígena Tentehar-Guajajara na cidade de Barra do Corda.

Notadamente, a partir dos ensinos médio e superior, por estes níveis de formação, via de regra, não serem ofertados nas aldeias, muitas famílias Tentehar-Guajajara tendem a buscalos nas cidades. Em Barra do Corda, complementam o ensino fundamental e médio e, quando aprovados no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), os indígenas, em sua maioria, ou continuam em Barra do Corda para estudar nos cursos superiores do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), ou partem para estudar nas universidades federal e estadual da capital maranhense, São Luís. Nas famílias dos sujeitos entrevistados em Barra do Corda, a preferência dos estudantes é pelas formações acadêmicas nas áreas de saúde: medicina, enfermagem, fisioterapia, odontologia; ou nas licenciaturas, a partir das quais se tornarão *purumu'e ma'e* (alguém que ensina as pessoas) ou *bemu'e har* (aqueles que nos ensinam, os professores).

Em geral, o direito à educação escolar diferenciada, é usufruído pelos indígenas Tentehar-Guajajara até os primeiros anos da formação estudantil. Depois disso, em virtude da indisponibilidade do ensino médio na maioria das aldeias, a cidade surge como um fator atrativo. Não à toa, as crianças e os jovens indígenas de Barra do Corda, passam os primeiros anos dos seus estudos justamente nas aldeias de seus pais e familiares. Para tal, o interesse determinante, segundo os indígenas, está na preservação a língua nativa. Configura-se desta maneira, o agenciamento político da identidade cultural, através da escolarização. O depoimento abaixo problematiza a questão:

Os meus pais vieram para Barra do Corda em busca de melhoria para os seus filhos e os netos. Então foi isso [...]. Para os filhos ter conhecimento do mundo lá fora, que é importante, né. Para que a gente não possa mais ter o sofrimento que os antepassados tiveram. No caso do massacre do Alto Alegre, sofreram muito! Também para a preservação da cultura, já que os nossos

filhos que são índios mestiços possam ter o conhecimento com o seu povo Guajajara. Eu estou sempre explicando as duas partes para eles. Que são duas culturas que eles pertencem hoje, né! A dos indígenas e a dos brancos. Tem um neto da mamãe que está cursando direito em São Luís. Porque é um direito nosso e a gente tem que buscar. Estou sempre dando o exemplo dos meus primos, aonde chegaram, não foi com facilidade. Foi difícil! Porque muitas vezes é melhor enfrentar as dificuldades. Enfrentar a discriminação que é muita. Porque cada dia que passa é mais discriminação (Lindonesa Amorim, Barra do Corda, 2017).

Duas considerações importantes sobressaltam no discurso de Lindonesa Amorim Guajajara sobre os seus filhos. A primeira é inerente às implicações da manipulação das identidades no jogo das disputas do poder, presente na constituição das relações sociais e políticas entre indígenas e não-indígenas na cidade de Barra do Corda. O aprendizado, formação e maturação de suas percepções identitárias; o autorreconhecimento e a autodeterminação como sujeitos – indígenas Tentehar-Gujajara, filhos de pai branco e mãe indígena –, portadores de direitos, imbrincados em um campo político inter-societário, a saber, um complexo pluricultural cuja unidade sociopolítica reside nas diferentes formas em que se manifestam as dinâmicas de agenciamento cultural (OLIVEIRA, 2002). O “crescer na vida” por meio do acesso ao ensino superior, se faz uma estratégia política de pertencimento e afirmação da identidade *tentehar-gujajara* no contexto de um campo político-social historicamente desigual (hegemonicamente não-indígena). O segundo enfoque está dimensionado à luz de uma nova realidade, experimentada pelos indígenas em Barra do Corda, sobretudo na última década: o processo de afirmação da identidade indígena tem se tornado uma das principais ferramentas de promoção às políticas de inclusão social nas universidades públicas em todo o Brasil. Desde que foi sancionada a lei 12.711/2012, a autodeclaração de identidade étnica é um dos critérios/requisitos jurídicos a ser preenchido para que indígenas de diferentes regiões, possam candidatar-se às vagas específicas que lhes foram reservadas.

A partir dos relatos que me foram cedidos, pude compreender que estes sujeitos compreendem que os direitos conquistados pelo seu povo, são o produto histórico dos processos de resistência coletiva, organização política e lutas sociais. Desta maneira, se houve um investimento de capital político empreendido pela coletividade, espera-se um retorno social futuro por parte dos sujeitos beneficiários; numa espécie de acordo de compromisso com o povo ao qual pertencem. Assim, em geral, após a conclusão dos cursos, técnicos ou superiores, optam por trabalhar junto às suas comunidades. Isso explica, pelo menos em parte, a predileção destes sujeitos, pelas profissões e cargos relacionados às repartições indígenas e indigenistas (de

saúde, educação, política de terra, etc.). A educação e escolar é considerada ponto de partida para se chegar alhures.

Os indígenas Tentehar-Guajajara mais antigos, no entanto, queixam-se por enxergarem um problema que, de acordo com os mesmos, a educação escolar não conseguiu “resolver”. O comportamento dos mais jovens que, para eles, não condiz com a postura moral de seus antepassados. Quando estive em uma das reuniões dos Tentehar-Guajajara, na aldeia Coquinho, T.I Canabrava, esse foi um dos temas mais sensíveis abordados. Os *tamu'y* que tiveram a palavra, reiteraram que a solução seria educar moralmente os mais jovens para que aprendessem a valorizar sua cultura indígena, senão correr-se-ia o risco de esquecerem quem são e “virarem brancos”. Não por acaso, os antigos caciques, grandes lideranças já falecidas, como Galdino e Celestino, foram lembrados pelo legado exemplar que deixaram a todo o povo Tentehar-Guajajara. Afinal, entendem que os jovens vieram à cidade para estudar e “mostrar a sua cultura”, não para darem “maus exemplos”. Os relatos a seguir ajudarão a clarificar os condicionantes envolvidos neste cenário.

Hoje o índio quando cai doente, eles levam para o feiticeiro; aí o feiticeiro vai e diz assim: não esse caso aí não é para mim não, pode mandar no médico; aí eles para cá e logo também como diz meu irmão né! Só quer curar agora se tiver cachaça. Então mudou muito! Mudaram tanto! Que o índio não fazia carvão, o índio não desmatava o mato e hoje está fazendo. Agora eles esqueceram de plantar a mandioca, feijão, melancia, abóbora [...] a gente só comprava aqui na cidade o açúcar e o café. Até cana o índio plantava, mas maconha não! Agora estão aí destruindo tudo. Os índios são muito preguiçosos. Criei meus meninos com a fé em deus e os remédios caseiros que eu fazia para eles; e hoje eu acho que o pessoal até esqueceram dessas coisas bem aí (Maria de Lourdes, Barra do Corda, 2017).

Que a festa do moqueado hoje, só se fala nela em época de política. Hoje se eu vejo falar numa festa de moqueado, eu mesmo não vou! Eu como índio eu não vou! Você acredita que naquele tempo o índio cantava a noite todinha e não tinha sono, não tinha nada, ficavam todos ali espertos e hoje se não tiver uma cachaça ele não canta. Levam bandas de forro para lá... isso não mais cultura não [lamenta]. O índio está com a cultura dele, aí o branco entra e leva sua cultura diferenciada. Bota um índio para cantar uma cantoria da aldeia e ele não sabe cantar! Pede para ele cantar um rebolado aí do tchan, de alguma coisa aí, que ele sabe. (José Virgulino, Barra do Corda, 2017, *grifos meus*).

O que podemos filtrar destes discursos? Uma dimensão a ser observada é que a memória desponta como o recurso ao qual os sujeitos acionam para referendar suas visões ideais de mundo, ou seja, para (re)produzir o passado como uma condição ideal (desejada) do presente. Por outro lado, ela, a memória, funciona como um discurso político dos mais velhos

sobre as mudanças históricas experimentadas pelos indígenas Tentehar-Guajajara, sobretudo na cidade de Barra do Corda. Esta memória, enquanto estrutura representativa de um passado idealizado, reflete um conflito de temporalidades e, por conseguinte, um conflito de valores (morais e culturais), entre os mais novos e os mais antigos. O que torna essa abordagem mais relevante, no ponto de vista da organização social dos Tentehar-Guajajara em Barra do Corda, é o fato mediante o qual os conflitos de gerações têm sido ecoados no âmbito político, acarretando disputas de poder entre as lideranças indígenas. É salutar pensar que nas falas de Maria de Lourdes e José Virgulino, o que está em questão não é uma simples desilusão com relação ao aspecto comportamental dos indivíduos, mas diferentes visões de mundo e de sociedade e, portanto, daquilo que, por eles, é projetado como ideal e legítimo, nos níveis político e cultural, para o seu povo.

Neste sentido, o que se apresenta em disputa para os Tentehar-Guajajara, é a legitimação política de diferentes projetos de sociedade. Nos últimos anos, tem se verificado uma maior ascensão das novas lideranças políticas. Os novos caciques têm cada vez mais assumido cargos decisórios nas repartições da saúde e educação indígena; paralelamente, suas posições políticas, têm sido muitas vezes divergentes das lideranças mais experientes, nas assembleias e conselhos. Os mais jovens têm adotado a estratégia de aproximação e alinhamento (acordos) com as instâncias mais altas da gestão de políticas indigenistas, enquanto os caciques mais experientes partem para a tática do enfrentamento coletivo; pressionar, resistir, dialogar, negociar, mas não se aliar. Os primeiros se instrumentalizam dos códigos de poder para legitimar suas práticas, os segundos forjam a sua própria agência, atuando como um contrapoder. Importante pontuar que a estrutura destas relações políticas não está conformada a um determinado estado do tempo histórico, muito pelo contrário, estão em um constante movimento, em que as posições e as táticas/estratégias de ação, resultantes do modo como se efetuam as disputas, negociações e trocas, podem ser revistas ou modificadas.

De toda maneira, desenha-se o quadro de uma situação histórica, em um campo político em que interagem a diversidade de condutas e interpretações socioculturais (OLIVEIRA, 2002). Maria de Lourdes e José Virgulino, que são caciques na cidade de Barra do Corda, fazem o aparente descontentamento assumir a condição de discurso do contato interétnico e da mudança histórica. O indígena Tentehar-Guajajara, representado pelas suas memórias, é um ser moral idealizado que em algum momento da história teve a “essência” dos valores que o guiavam corrompida. Em outras palavras, de uma forma mais direta, estão construindo uma interpretação cosmopolítica, segundo a qual, as tradições culturais foram desvirtuadas (“perderam suas virtudes”) através do contato com os costumes da sociedade branca. Na esteira

deste dilema, tendo como palco a cidade de Barra do Corda, estão os conflitos (de ideias, comportamentos, valores, etc.) com os indígenas mais jovens, pois são eles, não apenas o retrato das mudanças no presente, mas os símbolos e agentes de uma perspectiva social para o futuro.

A crítica ao xamanismo, que permeia ambos os discursos, também tem como fundo, uma expressão Tentehar-Guajajara do contato interétnico – a influência do cristianismo –, além de ser explicativa com relação à ideia de moralidade construída pelos indígenas Tentehar-Guajajara. Ao invés de curandeiro, o xamã é caracterizado pela roupagem do feiticeiro (se tem poderes mágicos, pode usá-los para causar o mal); sujeito que ora age como mercenário, ora como trapaceiro. Em todo caso, predomina a caricatura do sujeito destituído de virtudes morais, indigno de confiança. Algo que justifica a atitude de: “criar os filhos, em primeiro lugar, com a fé em Deus”. Historicamente, como já explicitado antes, as religiões cristãs têm exercido um papel determinante no que tange à influência nas crenças, na formação moral, na educação e na cultura indígena como um todo. Nos primeiros séculos, pela intervenção da Igreja Católica e nas últimas décadas, com a ascensão do protestantismo pentecostal, neopentecostal e batista. Se a educação formal implica o desenvolvimento intelectual, disciplinado ao corpo social, a religião propõe a reforma moral e espiritual (purificação) do corpo físico (do ser). Como argumentou certa vez Maria de Lourdes, Tupã representa o trovão e não Deus. Tupã é o responsável pela chuva, mas Deus é o criador do mundo e de todos os seres. Para ela, este foi um dos argumentos construídos pela igreja e nas “escolas do passado”, cujo intuito era a “civilização” dos indígenas pelos *karaim*. Neste discurso, ela manipula o mito a fim de afirmar: em Tupã, um símbolo cultural da sua identidade étnica; em Deus, a sua crença católica. O mito, aqui, é transubstancializado em etnodiscurso político. O que poderia parecer uma contradição – já que, o sujeito que autoriza o discurso, é uma Tentehar-Guajajara *krayú* (cristã) –, configura na verdade uma torção ontológica da identidade (de estrutura mítico-cosmológica e histórico-política), redimensionada e reelaborada para produzir uma autorepresentação da indianidade Tentehar-Guajajara frente às representações ideológicas brancas do contato interétnico.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mesmas narrativas de memória que mitificam/historicizam o passado na aldeia e idealizam/autenticam a identidade, são paralelamente, um ato político que denuncia a posição social de sujeitos dos indígenas Tentehar-Guajajara (condição) em Barra do Corda, confrontada à dos demais cidadãos (permanência), e justifica, pelo menos em certo sentido, os múltiplos matizes cosmopolíticos que impeliram a transferência da aldeia para a cidade (presença). *Condição*

de existir dignamente como pessoas; *permanência* da identidade étnica, visibilizada nas relações de contato interétnico, qual seja, na diferença; e a *presença* do sujeito indígena na cidade, em busca do direito de continuar existindo como ele é; um índio Tentehar-Guajajara. Pois para ser indígena Tentehar, como me definiu Maria de Lourdes Pompeu Guajajara, é preciso “apresentar-se como Tentehar”.

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

Por meio das memórias, discursos políticos, cosmologias, os indígenas Guajajara constroem suas próprias concepções históricas e antropológicas da experiência social na cidade de Barra do Corda. Seja no âmbito interno ou externo das suas organizações políticas, seja nos relacionamentos cotidianos com os não-indígenas – nas feiras, no comércio central, nos espaços de lazer, nas instituições públicas municipais, especialmente nas escolas –, onde agenciam o reconhecimento e a afirmação de suas identidades étnico-culturais, os Tentehar-Guajajara imprimem os seus modos de vida e as suas formas estratégicas de resistência social.

#### REFERÊNCIAS

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

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

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

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2011.

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.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Tikuna. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.