



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS DE IMPERATRIZ  
MESTRADO PROFISSIONAL EM FORMAÇÃO DOCENTE EM PRÁTICAS  
EDUCATIVAS

**ALINE DE SOUSA SILVA GUAJAJARA**

**NARRATIVAS DOS TUA`UHEZ DA ALDEIA NOVO FUNIL SOBRE A HISTÓRIA E  
CULTURA DO POVO TENETEHAR/GUAJAJARA: FORTALECIMENTO PARA A  
IDENTIDADE CULTURAL**

IMPERATRIZ  
2023

**ALINE DE SOUSA SILVA GUAJAJARA**

**NARRATIVAS DOS TUA`UHEZ DA ALDEIA NOVO FUNIL SOBRE A HISTÓRIA E  
CULTURA DO POVO TENETEHAR/GUAJAJARA: FORTALECIMENTO PARA A  
IDENTIDADE CULTURAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Formação Docente em Práticas Educativas do Centro de Ciências de Imperatriz da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Formação Docente em Práticas Educativas.

Orientadora: Dra. Ilma Maria de Oliveira Silva.

Coorientador: Dr. Witembrgue Gomes Zaparoli.

IMPERATRIZ

2023

**ALINE DE SOUSA SILVA GUAJAJARA**

**NARRATIVAS DOS TUA`UHEZ DA ALDEIA NOVO FUNIL SOBRE A HISTÓRIA  
E CULTURA DO POVO TENETEHAR/GUAJAJARA: FORTALECIMENTO PARA  
A IDENTIDADE CULTURAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Formação Docente em Práticas Educativas do Centro de Ciências de Imperatriz da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Formação Docente em Práticas Educativas.

Orientadora: Dra. Ilma Maria de Oliveira Silva.

Coorientador: Dr. Witembrgue Gomes Zaparoli.

Aprovada em        /        /

**BANCA EXAMINADORA**

---

Dra. Ilma Maria de Oliveira Silva (Orientadora)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

Dr. Witembergue Gomes Zaparoli (Coorientador)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

Dra Lilian Castelo Branco de Lima (Membro Titular Externo)  
Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL

---

Dr. Francisco, de Assis Carvalho de Almada (Membro Titular Interno)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

Dra. Roza Maria Soares da Silva (Suplente Membro Titular Externo)  
Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL

---

Dra. Herli de Sousa Carvalho (Suplente Membro Titular Interno)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

De Sousa Silva Guajajara, Aline.

NARRATIVAS DOS TUA`UHEZ DA ALDEIA NOVO FUNIL SOBRE A HISTÓRIA  
E CULTURA DO POVO TENETEHAR/GUAJAJARA: FORTALECIMENTO PARA  
A IDENTIDADE CULTURAL / Aline De Sousa Silva Guajajara. - 2023.

141 f.

Coorientador(a): Witembergue Gomes Zaparoli. Orientador(a): Ilma  
Maria De Oliveira Silva. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-  
graduação em

Formação Docente em Práticas Educativas/ccim, Universidade Federal do  
Maranhão, Imperatriz, 2023.

Dedico este trabalho ao meu pai/avô  
Rufino Lima Guajajara.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Tupã e Maíra pelo dom da vida e por terem me concedido discernimento e sabedoria para a realização deste trabalho. Gratidão à minha comunidade da Aldeia Novo Funil.

Agradeço às tuavez Maria Raimunda Tenetehar e Mariquina Tenetehar pela transmissão dos conhecimentos sobre o mito de origem do povo Tenetehar e os rituais que fazem parte de nossa existência enquanto indígenas. Sou grata, também, pela oportunidade de conhecer a história e a cultura do meu povo Tenetehar, por meio de suas narrativas.

Agradeço às professoras Lucine Alves Tenetehar e Maria do Rosário Tenetehar, pela partilha de suas práticas docentes.

Agradeço aos jovens Juliene da Silva Pereira Tenetehar, Willian da Silva Pereira Tenetehar e David Messias Oliveira Tenetehar, por partilharem suas experiências escolares e participação nos rituais.

Agradeço à minha mãe Dilinea Alves Tenetehar, quem me ajudou a dar o primeiro passo, por sua força, cuidado e inspiração de vida. A mesma gratidão aos meus avós Lourença Tenetehar e Rufino Lima Guajajara, que recentemente virou um encantado, faleceu deixando-nos muita saudade, mas além disso muita sabedoria que nunca vou esquecer.

Agradeço à minha orientadora, professora Ilma Maria de Oliveira Silva, pela paciência, cuidado e por ter me conduzido durante toda minha trajetória acadêmica. Agradeço também a meu coorientador Witembrgue Gomes Zaparoli, pela orientação nessa etapa.

Agradeço às minhas amigas Cleydimara Felix, Julia Oliveira e Bruna Coelho, pelo apoio durante a caminhada. Um imenso agradecimento à minha prima Jainara de Oliveira, pela torcida e apoio de sempre.

E, por último, porém não menos importante, meu muito obrigada ao Programa de Pós-graduação em Formação em Práticas Educativas - PPGFOPRED-UFMA, pela oportunidade de desenvolver este trabalho que contribuirá com as escolas de minha comunidade: Novo Funil e outras, se assim desejarem.

“Conhecer os conhecimentos dos tua`uhez  
nos faz ser indígena, são seus saberes que  
nos mantém vivos”.

Maria Raimunda Tenetehar

## RESUMO

**Nome do autor:** Aline de Sousa Silva Guajajara

**Título do trabalho:** Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo Tenetehar/Guajajara: fortalecimento para a identidade cultural

**Linha de pesquisa:** Pluriculturalidade, interculturalidade e práticas educativas interdisciplinares.

As narrativas dos tua`uhez são indispensáveis para a transmissão dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas. É a partir delas que se aprende sobre suas histórias e culturas e isso se dá através da oralidade. Por meio desta, os tua`uhez passam para nova geração todo seu aprendizado, fortalecendo a identidade cultural de seu povo. Diante disso, esta pesquisa objetivou analisar as contribuições das narrativas dos tua`uhez sobre a história e cultura para o fortalecimento cultural do povo guajajara. Tivemos como base o enfoque etnográfico, que possibilita as descrições eventuais do cotidiano de uma cultura ou um grupo, visando compreender o objeto em suas múltiplas dimensões, em uma abordagem qualitativa. Nossos interlocutores foram os tua`uhez da comunidade, bem como os jovens e as professoras da Escola Indígena Kwarahy. Utilizamos a entrevista com base em eixos relacionados tanto aos objetivos da pesquisa, quanto aos interlocutores. A pesquisa foi desenvolvida na aldeia Novo Funil, terra indígena Araribóia, em Amarante do Maranhão. A investigação nos possibilitou conhecer a história e cultura do povo guajajara. Além disso, foi possível constatar que os jovens não dão mais a atenção devida para os momentos de escuta sobre as narrativas dos tua`uhez, que é a principal forma de transmissão de conhecimentos indígenas. Além disso, a escola, enquanto espaço de ensino e aprendizagem, não aborda sobre as histórias e culturas indígenas. A pesquisa apontou, ainda, que as professoras não têm domínio sobre o mito de origem de seu povo. Com isso, foi elaborado um livro paradidático para escola da aldeia Novo Funil, contendo a descrição de mito e ritos, o que acreditamos servir como um produtivo recurso pedagógico. Com este trabalho, concluímos que os mitos e rituais estão deixando de existir, justamente pela falta de conhecimento daqueles que ficam depois da partida dos tua`uhez. Portanto, mais do que nunca esses saberes precisam ser valorizados, não somente por quem transmite, mas, mais ainda, por quem aprende.

**PALAVRAS-CHAVE:** Narrativas. Conhecimentos tradicionais. Identidade cultural. Tenetehar/Guajajara.

## ABSTRACT

**Author's name:** Aline de Sousa Silva Guajajara

**Paper Title:** Narratives of the Tua`uhez (Elder) from Novo Funil Village about Guajajara people history and culture: strengthening for cultural identity

**Research line:** Pluriculturalidad, interculturalidad and interdisciplinary educational practices.

The narratives of the tua`uhez (elder in Guajajara language) are essential for the transmission of traditional knowledge of indigenous peoples. It is from these narratives that we learn about their histories and cultures and that happens orally. Through them, the tua`uhez pass on all their knowledge to a new generation, strengthening the cultural identity of their people. Therefore, this research aimed to analyze the contributions of the Tua`uhez's narratives about history and culture to the cultural strengthening of the Guajajara people. We based our research on the ethnographic approach, which allows occasional descriptions of the daily life of a culture or group, aiming to understand the object in its multiple dimensions, in a qualitative approach. Our interlocutors were the tua`uhez, young people and teachers from the Kwarahy Indigenous School. We used interviews based on axes related to both the research objectives and the interlocutors. The research was carried out in the Novo Funil village, Araribóia indigenous land, in Amarante municipality, Maranhão State. The investigation allowed us to learn about the history and culture of the Guajajara people. Furthermore, it was possible to verify that young people no longer pay due attention to the moments of listening to tua`uhez's narratives which is the main form of transmission of indigenous knowledge. Moreover, school, as a teaching and learning space, does not address indigenous histories and cultures. The research also pointed out that the teachers do not have mastery of their people's origin myth. As a result, a textbook was written for the Novo Funil village school, containing a description of myth and rites, which we believe serves as a productive pedagogical resource. With this paper, we conclude that myths and rituals are ceasing to exist, precisely due to the lack of knowledge of those who remain after the departure of the tua`uhez. Hence, more than ever this knowledge needs to be valued, not only by those who transmit it, but, even more, by those who learn.

**KEYWORDS:** Narratives. Traditional Knowledge. Cultural Identity. Tenetehar/Guajajara People.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 01:</b> Aline de Sousa Silva Guajajara.....	15
<b>Figura 02:</b> Dilcinea Tenetehar.....	16
<b>Figura 03:</b> Aline de Sousa Silva Guajajara e Rufino Tenetehar .....	21
<b>Figura 04:</b> Ilustração a partir de minhas memórias da infância.....	22
<b>Figura 05:</b> Aline de Sousa Silva Guajajara e Raimundo Neto.....	26
<b>Figura 06:</b> Ilustração que representa os anos em que vivi como empregada doméstica: medo, dor, sensação de inferioridade e a necessidade dos meus patrões de me mostrarem poder, por meio do sangue derramado dos meus parentes .....	28
<b>Figura 07:</b> Maria Raimunda Tenetehar falando sobre os rituais.....	32
<b>Figura 08:</b> Mapa da presença dos povos indígenas no Maranhão.....	50
<b>Figura 09:</b> Aline de Sousa Silva Guajajara (Aldeia Novo Funil).....	60
<b>Figura 11:</b> Momento que a aldeia convidada está levando o mel para a festa.....	77
<b>Figura 12:</b> Encontro das aldeias e a realização do Ré muty.....	78
<b>Figura 13:</b> Dança do porcão. Momento em que os homens demonstram sua garra e persistência.....	79
<b>Figura 14:</b> Banquinho utilizado no ritual dos rapazes.....	83
<b>Figura 15:</b> Bastão utilizado pelos rapazes durante o ritual dos rapazes.....	83
<b>Figura 16:</b> Esteiras utilizadas pelos rapazes no momento do ritual dos rapazes.....	84
<b>Figura 17:</b> Momento de colocação do capacete para o ritual dos rapazes.....	85
<b>Figura 18:</b> O jenipapo e o urucum na preparação do ritual dos rapazes.....	86
<b>Figura 19:</b> Maria Raimunda Tenetehar pintando seu neto para o ritual dos rapazes.....	87
<b>Figura 20:</b> Rapazes com seus pares para dançar durante o ritual dos rapazes.....	88
<b>Figura 21:</b> Momento de realização do ritual dos rapazes.....	89
<b>Figura 22:</b> Preparação dos rapazes para o segundo momento e finalização do ritual.....	89
<b>Figura 23:</b> Rapazes sentados em seus banquinhos para o descanso.....	90
<b>Figura 24:</b> Momento de finalização do ritual dos rapazes.....	91
<b>Figura 25:</b> Maria Raimunda Tenetehar levando seus netos para casa após a finalização do ritual.....	92
<b>Figura 26:</b> Cantora Mariquina Tenetehar narrando a festa do moqueado.....	94
<b>Figura 27:</b> Tocaia feita para acolher as moças durante o confinamento em sua primeira	

menstruação.....	96
<b>Figura 28:</b> Panela com o moqueado.....	98
<b>Figura 29:</b> Momento de adornação da moça para o ritual da menina moça.....	99
<b>Figura 30:</b> Moças com suas vestimentas branca.....	100
<b>Figura 31:</b> Momento de aconselhamento.....	100
<b>Figura 32:</b> Bolinhos oferecidos no ritual da menina moça.....	101
<b>Figura 33:</b> Momento de finalização do ritual da menina moça.....	102
<b>Figura 34:</b> Capa do livro do produto.....	120
<b>Figura 35:</b> Aline de Sousa Silva Guajajara.....	122

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CTI	Centro Timbira de Ensino e Pesquisa
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental
MA	Maranhão
MEC	Ministério da Educação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra Indígena
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UEMASUL	Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão
UFG	Universidade Federal de Goiás

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS: TRILHAS E TRAMAS DE UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA.....</b>	<b>15</b>
1.1	Problematizando o tema.....	27
1.2	Procedimentos Metodológicos: entre vivências e aportes teóricos .....	34
<b>2</b>	<b>POVOS INDÍGENAS: ENTRE O APAGAMENTO DE CULTURAS E AS RESISTÊNCIAS PARA EXISTIR .....</b>	<b>41</b>
2.1	Povos indígenas do Maranhão .....	45
2.2	Povo Guajajara/ Tenetehar.....	51
<b>3</b>	<b>OLHANDO O MUNDO PELA JANELA DA ALDEIA NOVO FUNIL.....</b>	<b>57</b>
3.1	O Mito de Maíra explica a origem do povo guajajara: “a você posso dizer” .....	59
<b>4</b>	<b>RITUAIS DO POVO GUAJAJARA.....</b>	<b>69</b>
4.1	Origem dos rituais: narrativa de Maria Raimunda Tenetehar.....	70
4.2	Festa do mel e suas nuances para o fortalecimento da cultura Tenetehar .....	75
4.3	Ritual dos rapazes .....	80
4.4	Ritual de Passagem de meninas - moça: Festa do Moqueado .....	92
<b>5</b>	<b>FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE CULTURAL DO POVO GUAJAJARA: NARRATIVAS DE ALUNOS E PROFESSORES DA ALDEIA NOVO FUNIL .....</b>	<b>103</b>
5.1	Educação escolar indígena e seus desafios no contexto da aldeia Novo Funil.....	103
5.2	Os tua`uhez, os conhecimentos tradicionais e o currículo da Escola Indígena kwarahy .....	108
5.3	PRODUTO: Mitos e ritos: fortalecimento da identidade cultural do povo Guajajara	119
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>122</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>127</b>
	<b>APÊNDICES .....</b>	<b>132</b>
	<b>APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE.....</b>	<b>133</b>
	<b>APÊNDICE B – TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TALE).....</b>	<b>135</b>

<b>APÊNDICE C – TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TALE).....</b>	<b>137</b>
<b>APÊNDICE D – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DO NOME PRÓPRIO.....</b>	<b>139</b>
<b>APÊNDICE E – ROTEIRO DE ENTREVISTAS PARA OS TUA`UHEZ.....</b>	<b>140</b>
<b>APÊNDICE F – ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA OS PROFESSORES E JOVENS.....</b>	<b>141</b>

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS: TRILHAS E TRAMAS DE UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA

*Não me chame de ‘índio’ porque  
Esse nome nunca me pertenceu  
Nem como apelido quero levar  
Um erro que Colombo cometeu  
[...]*

Márcia Kambeba

*Índia eu não sou. Sou Aline Guajajara<sup>1</sup>  
E assim quero ser conhecida  
Como pertencente a um povo  
Que, mesmo perdendo suas lideranças pelo canhão do ódio,  
Resistimos para existir.  
A cada gota de sangue derramada  
Nosso amor à mãe natureza cresce.  
Morremos, mas não desistimos dos nossos territórios.  
Sou força, sou luz, sou esperança, sou resistência, sou Guajajara.*

**Figura 1:** Aline de Sousa Silva Guajajara



**Fonte:** Arquivo da autora (2022)

<sup>1</sup> Segundo Maria Raimunda Tenetehar, a palavra Guajajara significa o indígena que tem mistura com outros povos, “o indígena que não é puro”.

Força, coragem e determinação. Essas palavras foram e são essenciais na minha trajetória enquanto indígena e mulher Guajajara, das quais me orgulho grandemente. Guiome pela minha origem, minha ancestralidade, a história dos meus avós, bisavós, familiares e, em especial, pela luta diária de minha mãe (Figura 2). Minha mãe, Dalcinea<sup>2</sup> Tenetehar<sup>3</sup>, mulher aguerrida que nunca se desistiu de viver, nem mesmo quando enfrentou o abandono do seu esposo, que a deixou com três filhos ainda pequenos. De casa para roça, criou seus filhos e hoje é considerada um exemplo para a comunidade Novo Funil.

**Figura 02:** Dalcinea Tenetehar



**Fonte:** Arquivo da autora (2022)

Aqui, peço licença aos meus ancestrais para que eu possa narrar os caminhos que percorri entre o meu berço de nascimento, a Aldeia Novo Funil, e as ruas concretadas pintadas de asfalto, a cidade. Faço isso em respeito à minha cultura Guajajara, que dá aos avós um papel importante na transmissão de valores, princípios e cultura responsáveis por alimentar a alma do ser indígena. Nominá-los é impossível. Portanto, destaco aqui a importância de um

---

<sup>2</sup> Dalcinea Tenetehar atualmente tem 63 anos e é mãe de 4 filhos.

<sup>3</sup> Tenetehar, de acordo com Maria Raimunda Tenetehar, é o indígena que não tem misturas com outros povos, ou seja “o índio puro”.

dos fios que costuram a teia da minha história – meus ancestrais – que dão sustentação para que eu seja uma indígena todos os dias, independente do lugar que eu ocupe.

Feita essa licença, passo a rememorar quem de fato sou. Para isto, tomo como condutora, as águas do riacho Buriticupu, nas quais, em suas ondas, sou capaz de garantir a força, a coragem e a resistência necessárias para retornar a mim mesma, quando me sinto distante de minhas origens. É na grandeza das águas que me permito mergulhar no mais profundo sentimento de pertencimento. Molhada ou seca, é na terra da Aldeia Novo Funil que firmo meus pés e entendo que os espinhos que ali se encontram fazem parte da minha história. A aldeia Novo Funil, às vezes pequena como o sorriso de uma criança, mostra-se gigante quando a tomo como um propósito de crescimento na minha jornada evolutiva, mesmo em meio a dor da ausência do canto dos pássaros, do cheiro da terra, das sombras das mangueiras e do aconchego da minha família.

Portanto, rememoro minha trajetória a partir da compreensão de que o conhecimento é capaz de transformar vidas. Falo aqui dos conhecimentos tradicionais, os quais são intensamente conectados com a arte de sobreviver tão bem exercida por todos os povos indígenas. Vivenciando o passado de geração em geração, por meio da tradição oral, do conhecimento das matas, das tradições, da religiosidade e cultura, identidades, crenças e tradições são construídas. Mas, não posso deixar de mencionar que os conhecimentos da sociedade ocidental são necessários e pertinentes para se viver de fato a interculturalidade. Os conhecimentos são diferentes, porém um não anula o outro. Eles são independentes e possuem suas devidas finalidades e especificidades, fazendo com que todos devam ser valorizados e respeitados.

Tudo o que sou é uma miscelânea de todos esses conhecimentos – tradicionais e da sociedade não indígena –, adquiridos de formas diferentes. O primeiro foi e é construído através de uma verdadeira coleção de memórias que chegaram até mim, por meio dos meus ancestrais. São momentos, objetos e lembranças que ressignificam meu modo de pensar constantemente, refletindo de maneira direta no meu ser indígena. O segundo se constrói pelo esforço pessoal e coletivo da minha comunidade, que acreditou na necessidade de estudar na escola do não indígena.

Ecleia Bosi (2003) diz que: “[...] a memória se enraíza no concreto, no espaço, gesto, imagem e objeto”. Assim, reconheço que hoje minhas memórias estão profundamente enraizadas naquilo que sou. A memória, ainda segundo Bosi (2003), opera com grande

liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, mediante a relação com índices comuns. São configurações mais intensas quando, sobre elas, incide o brilho de um significado coletivo. A respeito disso, Halbwachs (1990, p. 143) enfatiza que,

[...] assim, não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma a outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, a qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar a atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembrança.

Portanto, as memórias são capazes de se reconstruir conforme o espaço que nos cerca, o ambiente em que vivemos e as pessoas com as quais convivemos. O passado pode ser recuperado através das lembranças e, assim, conectado com o presente e o futuro, restaurando saberes e conhecimentos que mudam vidas.

Tenho viva a memória de minha infância quando ouvia as histórias do Tumui<sup>4</sup> Francisco, ou Chiquinho, como o chamávamos carinhosamente. Esses momentos se assemelhavam a um ritual de absorção da nossa própria cultura tradicional. Hoje, consigo reconhecer a grandeza e importância dos momentos de escuta, por meio dos quais, deitados em um manιά<sup>5</sup>, víamos as horas fluírem rapidamente como as águas do riacho Buriticupu. Ouvíamos histórias sobre caças, plantio, colheita, pescaria, Maíra e seus encantos, até mesmo da criação do universo.

Joel Candau (2014, p. 16) afirma que são fundamentais os laços “[...] entre memória e identidade [...] sendo que é a memória, faculdade primeira, que alimenta a identidade”. A partir daquelas histórias fortalecíamos a nossa identidade cultural, aprendendo mais sobre nosso povo. Nesse sentido, Bosi (1994, p. 63) afirma que,

[...] os velhos são os guardiões das tradições, não só porque eles a receberam mais cedo que os outros, mas também só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com os outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação.

---

<sup>4</sup> Tumui, significa avô na língua Tupi.

<sup>5</sup> Maniá, são as redes feitas de linha pelas mulheres Tenetehar.

Os ensinamentos e conhecimentos passados pelos tua'uhez<sup>6</sup> são únicos e indispensáveis para o fortalecimento de nossa identidade cultural enquanto indígenas, pois é mediante seus ensinamentos que conhecemos as trilhas que devemos percorrer por toda vida.

Sob essa perspectiva, aqui me apresento: Sou filha de Dilcinea Alves de Sousa Tenetehar e Adão Santos. Ela indígena, ele não indígena. Ainda muito jovem, aos 15 anos de idade, minha mãe se viu comprometida com um casamento arranjado por sua família. Uma união forçada e sem amor, segundo ela mesma, que resultou no nascimento dos meus três irmãos.

As consequências não se distanciam da realidade de muitas outras famílias de mães solo do Brasil. Após um tempo do matrimônio forçado, foi abandonada pelo marido indígena, que a deixou sozinha com três crianças pequenas e preferiu constituir uma nova família ao lado de outra mulher. Tomada pela vergonha de ter que retornar para o que um dia já havia abandonado, resistiu à única opção que lhe restara: voltar a viver com os pais.

Dez anos depois, mais um capítulo de sua vida se iniciava e dessa vez me gerava em seu ventre. Sou fruto de um rápido envolvimento entre minha mãe e um sanfoneiro que costumava tocar em festas nas aldeias. Não houve casamento ou sequer relacionamento, apenas a casualidade que resultou numa gravidez rejeitada pelo meu pai, que não foi capaz de me assumir como filha, numa trajetória tão comum a tantas famílias brasileiras.

Foi na mata, sob o acolhimento da mãe natureza, que vim ao mundo. Nasci dia 30 de janeiro de 1991. Os gritos de dor de minha mãe ecoaram natureza adentro, anunciando minha chegada e, mais uma vez, regendo-se pela ancestralidade de pertencer à mata. A rejeição dos meus avós por mim e pela minha mãe logo se transformou em amor e aceitação. Fui criada por eles, a quem hoje chamo de pai e mãe.

Aos 13 anos recebi um contato inesperado. O sanfoneiro das festas indígenas, a quem reconheço como pai biológico, retornou com a intenção de, finalmente, conhecer a própria filha. Apesar das tentativas de impedir o encontro por parte do meu avô, a quem considero meu verdadeiro pai, e de parte da minha família, optei por encontrar aquele homem que um dia me abandonara, movida apenas por uma grande curiosidade. O encontro acabou desaguando numa aproximação saudável.

A simplicidade foi uma das regentes da minha vida. O meu avô foi também meu maestro, não me deixando nada faltar, protegendo-me e mostrando-me a importância do amor.

---

<sup>6</sup> Tua'uhez significa ancião/velho na língua Tupi.

O amor sempre esteve presente nas pequenas coisas. As margens do rio Buriticupu foram cenário de lembranças que reforçavam o amor e a simplicidade com que cresci. Os passeios na roça com minha mãe Dilcinéa Tenetehar, meu avô Rufino Tenetehar e minha avó Lourença Tenetehar marcaram boa parte da minha infância, quando brincava por horas com minhas primas, com nossas bonecas feitas de sabugo de milho e panelinhas de barro. Enquanto observava minha mãe e meus avós trabalharem, aprendia a importância do plantio, o tempo certo de colheita, quais frutas à beira das roças poderíamos comer e as que eram venenosas.

No período das coivaras minhas primas e eu ficávamos no rancho, uma casinha no aberta coberta de palha, à beira da cacimba. Essas são lembranças fortes que ainda me acalentam e me fazem sentir orgulho de minha história e de minha ancestralidade.

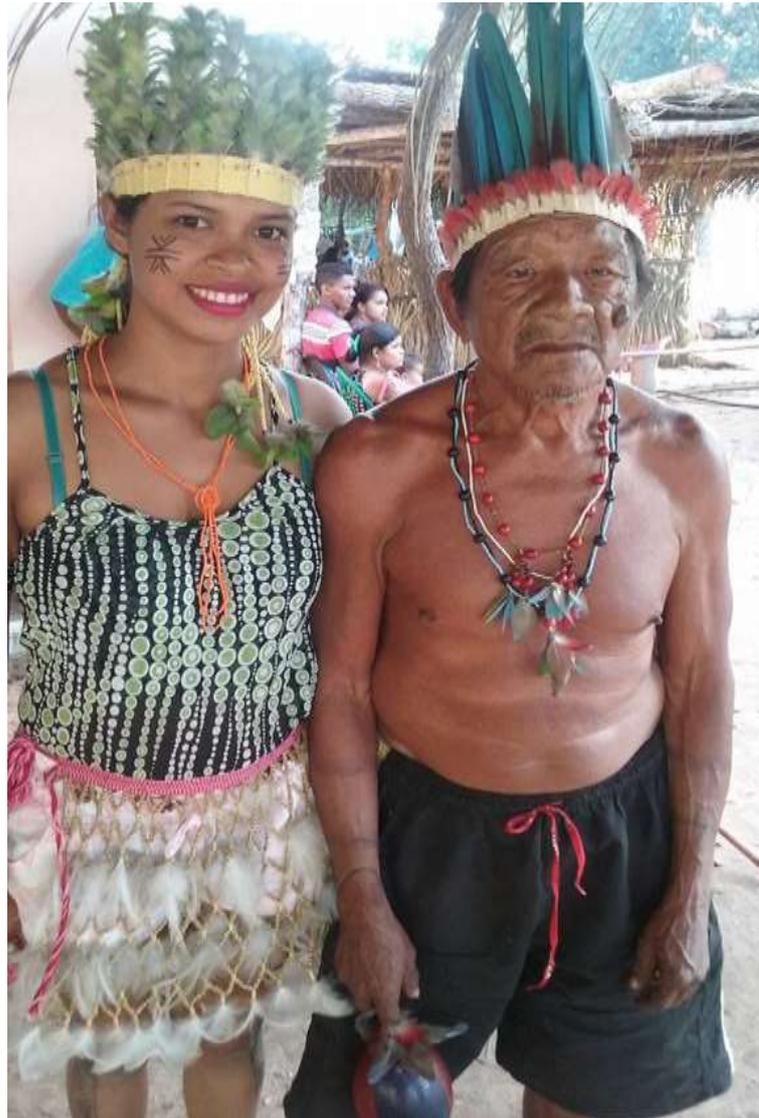
À noite, o calor das chamas da fogueira, montada para assar carne de Lambú e Cotia, também tinha a função de reunir a comunidade. Víamo-nos entoados pelo canto dos pássaros noturnos e movimentos dos animais da floresta, que serviam como trilha sonora para as histórias contadas pelo meu avô sobre seus ancestrais.

A história que falava sobre o canto do pássaro Tantino<sup>7</sup> era a minha preferida. O som da voz do meu avô (Figura 3), hoje com 104 anos de idade, ainda soa como música no meu viver. Este homem, meu avô, pai e mestre da vida, por muito tempo exerceu a função de cacique em nossa comunidade. Ele, um grande cantor das festas e transmissor dos conhecimentos tradicionais, em razão de um AVC deixou de exercer tais funções. No entanto, rememoro de quando repetidas vezes ouvia suas histórias de como o Tantino era capaz de imitar caças para confundir caçadores.

---

<sup>7</sup> Tantino é um pássaro que canta durante a noite.

**Figura 03:** Aline de Sousa Silva Guajajara e Rufino Tenetehar



**Fonte:** Arquivo da autora (2016)

Hoje, ao vê-lo debilitado, as lágrimas são inevitáveis. Sua aparência frágil ao entoar as músicas que tão fortemente cantava, quando ainda era um cantor ativo nos rituais da aldeia, aperta-me o peito. Em minhas idas à aldeia Novo Funil, ele repete o mesmo pedido: não se esqueça de mim. Como eu poderia esquecer de quem me ensinou tudo que sei e me mostrou o verdadeiro significado de amor incondicional? Impossível!

É forte a memória dos trajetos percorridos entre a aldeia e a roça (Figura 4), daqueles sete ou seis quilômetros percorridos junto à minha mãe ou avó na busca por mantimentos como arroz, mandioca, milho ou melancia. E assim, por intermédio daqueles ensinamentos, ia construindo aquilo que somente hoje entendo como memória individual. Referente a isso,

Halbwachs (2006) salienta que existem duas memórias: uma individual e outra coletiva. A primeira recebe ajuda da segunda, visto que a história individual está em conexão com a história geral.

Aqueles momentos de sabedoria compartilhados por minha família indígena, quando contavam histórias e ensinavam sobre a natureza, bem como a relação da fauna e da flora, são conteúdos que guardo para o bem viver. Claude Lévi-Strauss (1970, p. 67) ressalta que

[...] os indígenas têm um sentido agudo das árvores características, dos arbustos e das ervas próprias de cada “associação vegetal”, tomando esta expressão no sentido ecológico. São capazes de enumerar, nos maiores detalhes e sem qualquer hesitação, árvores próprias de cada associação, o gênero da fibra e da resina, as ervas, as matérias primas que fornecem, assim como os mamíferos e as aves que frequentam cada tipo de habitat.

São informações e conhecimentos que, intencionais ou não, são de grande valia para cada indígena. Conhecer as matas, identificar a diferença do canto dos pássaros ou o uivo de outros animais são aprendizagens que construídas no cotidiano, como mostra a figura 4:

**Figura 4:** Ilustração a partir de minhas memórias da infância



**Ilustração:** Yasmim de Sousa da Silva (2022)

As lembranças me trazem o medo que sentia ao ouvir o forte uivado de um animal, mas logo era tranquilizada pelos meus avós, que diziam: *eles são os donos da mata, nossos verdadeiros amigos e protetores, e precisamos conviver com eles*. A relação com os animais era sempre recheada de pluralidade, indo desde a armação de arapucas pela manhã, feitas de tabocas partidas ao meio, cortadas em finas partes e amarradas com ramos de árvores para pegar os pequenos pássaros no fim da tarde, até a animação de conseguir capturar os peixes nas lagoas. Tudo era festa!

Impossível esquecer as noites de ventania acompanhadas de fortes chuvas. O vento tocava o meu rosto com aquele cheiro de terra molhada. Sentia-me insegura com a sensação de que as casas de taipa iriam ceder ao vento. Nesses momentos, meu avô me tomava em seus braços e repetia que, enquanto ali estivesse, nada aconteceria comigo. Se fecho os olhos, lembro com exatidão do cheiro que aquele abraço protetor tinha.

O respeito e a admiração pelos os tua'uhez é um traço marcante entre o povo Guajajara. Consideramo-los verdadeiras bibliotecas vivas, a quem consultamos sobre os saberes tradicionais. Saberes estes que vêm de suas vivências e histórias de vida e são transmitidos para a nova geração de forma oral.

A dor do preconceito sofrido por meus irmãos também marcam as histórias contadas por minha mãe. Foi essa dor que sempre norteou o receio de minha mãe para que eu não passasse pelo mesmo sofrimento vivido pelos meus irmãos. Assim, o desejo de sair da aldeia para de dar continuidade aos meus estudos trazia sofrimento para minha família.

Foi no chão da Aldeia Funil que iniciei minha trajetória escolar e fui alfabetizada. Hoje, reconhecida como Araribóia, ela está localizada a 1 km de distância da aldeia Novo Funil. Lembro-me da professora Creusa Tenetehar, que acreditava nas minhas potencialidades e se mantinha contra o sistema. Ela nos ensinava em nossa língua materna e sempre nos dizia que foi a partir do domínio da leitura que pôde escolher seu próprio nome. Com essa professora aprendi a ler. Mas a falta do registro de nascimento, em razão do abandono do meu pai biológico, não me permitia estudar fora da aldeia.

Terminando a 4ª série, como era chamada na época, atualmente 5º ano, minhas primas e eu tivemos que continuar os estudos em um povoado próximo chamado Campo Formoso, localizado há sete quilômetros da aldeia Novo Funil. Sem transporte, saíamos a pé às 17 horas, numa tentativa de chegar a tempo para o início da aula noturna. E, sob a luz do luar, retornávamos pelo mesmo caminho às 22 horas. Foi nessa realidade que concluí o Ensino

Fundamental em 2008. Por não ter condições de dar continuidade à minha formação, interrompi meus estudos durante o ano de 2009.

Já no ano de 2010 fui estudar na cidade de Amarante/MA, que fica a 36 km da aldeia Novo Funil. Em meio a um choro profundo de angústia e um abraço apertado, ouvi de minha mãe um pedido doloroso e que jamais esqueci. Ela me pediu para que eu escondesse minha identidade no intuito de me proteger das maldades e preconceitos da sociedade ocidental.

Apesar da dor da separação, ela sempre soube que meu destino estava entrelaçado com a educação. Era seu sonho me ver formada. Ainda criança, ela repetia que não me daria o sobrenome Tenetehar, porque, assim, dizia ela, *as coisas poderiam ser mais fáceis para mim, não teria dificuldades em arrumar um emprego*. Ninguém poderia saber que eu era indígena.

O choro da minha mãe ao se questionar os motivos de ter nascido indígena ainda ecoa em minha cabeça. A invisibilidade e a desvalorização doíam no mais profundo do seu ser. Foi esta dor que me motivou a estudar, mesmo tendo que renunciar o convívio com minha família. Era um preço que deveria ser pago por mim, para que eu conseguisse mudar a minha própria realidade.

Morei em Amarante/MA por três anos e seis meses, trabalhando como doméstica, numa atividade árdua e cansativa. Mesmo desconhecendo o conceito da palavra na época, hoje sei que ali eu já vivia o meu próprio processo de resistência. Trabalhei nesse período em troca de comida e moradia. Nunca fui remunerada. Foram inúmeros os dias que pensei não suportar, chorando durante aquelas intermináveis noites e me fortalecendo na lembrança da minha família.

Calei-me durante todo esse período. Um silêncio doloroso. Era como se eu estivesse me afogando na minha própria solidão, sufocando aos poucos, sem voz e sem forças. O pé de jenipapo foi testemunho das muitas vezes que me amparava em suas sombras para soltar o choro preso em minha garganta, expulsando toda a dor e o sofrimento que tanto me sufocavam.

Ouvi palavras duras que atravessavam a minha alma, como um anzol que fissa um peixe em seu habitat. Seguro as lágrimas ao lembrar-me das ofensas que ouvia dos meus professores, direcionadas aos povos indígenas. Estereótipos como preguiçosos, aproveitadores, maconheiros, cachaceiros, entre outras falácias propagadas na sala de aula. Desacreditei da educação como transformadora por diversas vezes. A escola que deveria ser

um espaço de diálogo, passou a me discriminar, sem me proporcionar defesa. O choro era minha única fuga.

Decidi, então, prestar vestibular para a Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) em 2012, atualmente Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Apesar de ainda relutante à ideia, pelo medo do que me esperava no futuro e por estar tão desacreditada dos princípios da educação, resolvi tentar e me dar uma chance. Com o incentivo da minha amiga Bruna Coelho, fiz o vestibular em Imperatriz/MA, em meio à incerteza e à fome que nos incomodava profundamente naquele dia.

A aprovação chegou e com ela ainda mais incertezas. Não sabíamos como iríamos nos manter naquela cidade tão grande aos nossos olhos. Naquele momento, contávamos com uma ajuda de custo de R\$ 300, disponibilizada pela prefeitura de Amarante. Foram dias de fome e inúmeras dificuldades. Chegamos a almoçar melancia com farinha de puba. Por vezes, tínhamos apenas o arroz; noutras, faltava o gás. O primeiro período do curso funcionou como uma grande provação. O passar dos dias nos trouxe novas pessoas e professores que seriam cruciais na nossa permanência e sobrevivência na Universidade.

Até então, eu seguia relutante na ideia de me declarar indígena. O medo da reação das pessoas me paralisava. Foi quando, numa aula de Antropologia, os povos indígenas se tornaram pauta central da discussão. Contra a minha vontade, minha amiga levantou a mão e disse que eu era indígena. Neguei. Ela insistiu.

O momento provocou uma aproximação da professora Ilma Maria de Oliveira Silva. Em mais um momento impossível de esquecer, tive um dos dias mais felizes da minha vida quando ouvi dessa professora que ela estava feliz por me ver naquele espaço, que era meu e de todos os indígenas que decidissem querer fazer um curso superior. Fui tomada por uma segurança que nunca havia experimentado antes. É, de fato, a pessoa mais importante nesse processo de autorreconhecimento.

Hoje, considero a professora Ilma como mãe intelectual, uma “mãe branca” que a academia me presenteou. Foi a responsável por me incluir em um projeto de leitura e escrita que estava sendo executado em uma escola com estudantes Guajajara. Foi a partir desse projeto que reuni forças para não mais negar minha identidade. Nunca mais houve silêncio. Nunca mais neguei minha história, minha ancestralidade. Finquei, de uma vez por todas, meus pés nas minhas raízes, na minha aldeia, no lugar onde construí e fortaleci minha identidade cultural. A educação me proporcionou a coragem de lutar pelos direitos do meu povo, pelo

nosso reconhecimento e valorização. Foi a educação que me encorajou a falar com orgulho: *Sou indígena, Sou Guajajara, Sou Tenetehar!*

Fui vítima da desvalorização e da exclusão quando neguei minha cultura e identidade. Excluem-nos por partilhar culturas e saberes diferentes. Contudo, toda a minha trajetória acadêmica foi motivadora para que eu pudesse pesquisar sobre a história e cultura do povo Tenetehar, contada através das narrativas dos tua'huez<sup>2</sup>, único meio possível acessar os verdadeiros conhecimentos tradicionais.

Aqui, neste trabalho, posiciono-me definitivamente como pesquisadora. Não relegarei jamais meus princípios e posicionamentos indígenas. Buscarei a visibilidade, o respeito e a valorização das histórias e culturas do meu povo Tenetehar. Calei-me por muito tempo e esse silêncio já não faz mais parte de mim enquanto mulher indígena, pesquisadora e defensora dos nossos direitos, até mesmo de falar.

Hoje, minha voz não apenas fala, mas também grita a resistência. Sempre que pensava em desistir, lembrava das palavras do meu irmão Raimundo Neto (Figura 05): *estude, você vai vencer*. Muitas vezes, chorando, dizia-me que queria me ver formada. Suas palavras foram minha força e se transformaram em coragem, determinação e persistência.

**Figura 05:** Aline de Sousa Silva Guajajara e Raimundo Neto



**Fonte:** Arquivo da autora (2022)

Buscar a educação insistentemente me custou a negação da minha própria identidade e me proporcionou, também, a libertação. Libertei-me da negação ao me tornar pesquisadora indígena, desenvolvendo um trabalho que, sem qualquer dúvida, será de grande relevância para o meu povo e para toda a sociedade não indígena. O processo de silenciamento como sendo uma forma de resistência também me acompanhou durante muito tempo, como será abordado a seguir.

### 1.1 Problematizando o tema

Ao sair da aldeia para ser empregada doméstica na cidade de Amarante/ MA, como já relatado, minha mãe me pediu com lágrimas nos olhos: *nunca diga que és indígena*. Minha pouca idade não permitiu, naquele momento, entender a sabedoria de uma jovem mulher indígena que tinha consciência da importância da resistência<sup>8</sup> para poder existir. Durante três anos, ouvi todos os estereótipos citados por Ribamar de Bessa Freire (2016), sendo eles: indígenas genéricos, do passado, de culturas atrasadas, que não pertencem à sociedade brasileira, incapazes, bárbaros, preguiçosos e outros tantos adjetivos.

Na mesa de jantar do patrão um assunto recorrente era o conflito entre os brancos e os indígenas, tendo como ponto nevrálgico o território do povo Guajajara. Quão doloroso era ouvir comentários de desprezo dirigidos a mim: *you não está acostumada com isso, porque você veio do mato, ainda está sendo amansada. Vocês deviam agradecer aos portugueses, porque eles abriram os olhos de vocês e os tiraram de uma vida selvagem* (Figura 6)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A palavra resistência empregada neste texto “quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais” (GERSEM BANIWA, 2006, p. 60).

<sup>9</sup> O sangue derramado era exatamente o que eu ouvia, que era preciso exterminar os indígenas para se apossarem das terras. A moça no canto direito sou eu, que ouvia tudo tendo de “engolir o choro”.

**Figura 6:** Ilustração que representa os anos em que vivi como empregada doméstica: medo, dor, sensação de inferioridade e a necessidade dos meus patrões de me mostrarem poder, por meio do sangue derramado dos meus parentes



**Ilustração:** Yasmim de Sousa da Silva (2022)

Considerar que todos os indígenas são iguais, que todos partilham da mesma cultura, costumes e língua, é negar o princípio da diversidade cultural. Já se passaram mais de cinco séculos da invasão do território que hoje chamamos Brasil. Tudo evoluiu. Mas, no imaginário da sociedade não indígena, ainda é possível constatar que os indígenas permanecem no período colonial. Tudo isso serviu e ainda serve de pressuposto para a negação de nossos direitos enquanto cidadãos e cidadãs brasileiros e brasileiras.

Inúmeras vezes ouvi dos meus patrões que nossas culturas são atrasadas, primitivas e não civilizadas. Hoje entendo o quanto as escolas não indígenas falham quando não conseguem ensinar o que é civilização, racismo, eurocentrismo e a importância da diversidade cultural para os não indígenas.

Outro fato que ocorria com frequência era quando eu encontrava algum parente, que me cumprimentava com alegria pelo reencontro e imediatamente um não indígena nos constrangia negando minha identidade: *ela não é mais índia. Índio é aquele que está na mata nu e com arco e flecha na mão, ela não é mais assim, ela mora na cidade e está aprendendo a*

*ser gente*. São lembranças que ainda me trazem sofrimento. Diante disso, considero importante destacar a afirmação de Grupioni (2000, p.13),

O estado brasileiro, por sua vez, tem implementado políticas e programas de assistência aos índios sem levar em consideração o conhecimento disponível sobre estas populações e mesmo a opinião destes grupos. Preconceito, desinformação e intolerância têm, assim, cercado as populações indígenas no Brasil.

Portanto, reconhecer um indígena e não levar em consideração sua história, cultura e todas suas lutas em termo de conquista de território e de sobrevivência é negar totalmente sua existência. Essa negação se dá mesmo diante da diversidade étnica em território brasileiro, fato este que não se pode mais negar.

A frase “nunca diga que és indígena” fazia-me calar e questionar silenciosamente o porquê de tantas discriminações com meu povo. Às vezes, perdia-me em mim mesma e não me reconhecia enquanto pessoa, indígena e gente. Permanecer invisível e sem história foi o único jeito de passar despercebida e de me defender da indiferença, discriminação e até mesmo da violência. Contudo, os momentos que me entristeciam ao mesmo tempo me fortaleciam, pois era na ignorância do não indígena que eu buscava forças para me defender. Encontrei o silêncio como companhia diária e como instrumento de defesa.

A decisão de estudar na cidade foi me distanciando dos saberes tradicionais, da minha língua materna, da convivência com minha família, dos ensinamentos dos tu`uhez, dos rituais, das festas, das aprendizagens que só o cotidiano da aldeia ensina. Porém, essa mesma necessidade de estudar não me tirou de voltar para minha aldeia e contribuir com meu povo.

No período em que me ausentei da aldeia Novo Funil, meu maior desafio era retornar a ela, o que ocorreu pouquíssimas vezes, e dizer que estava tudo bem, que eu precisava voltar para a cidade. Esta que me fazia mudar de identidade e viver outra cultura que inferiorizava a minha. Nesse lugar não podia usar meus adornos, pintar-me de jenipapo, entre outras coisas.

Nas ruas da cidade, presenciei muitas vezes os não indígenas se afastando dos meus parentes alegando que tinham medo, pois eramos violentos, não civilizados, e que lugar de “índio” era no mato, de onde nunca deveriam ter saído. Costumava ouvir que índio só prestava para dar prejuízo, brigar por terra sem contribuir com nada. A dor que sentia nesses momentos ainda se faz presente no meu ser indígena, pois infelizmente são pensamentos ainda atuais.

Mesmo diante da Lei 11.645/2008, que altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, onde estabelece a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, as histórias e culturas indígenas ainda são negligenciadas nos espaços escolares. Essa mesma lei, no Art. 26-A, afirma que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena”. Apesar da vigência dessa Lei, percebemos um grande distanciamento entre o que é determinado legalmente e a realidade.

O que é caracterizado nos livros didáticos, principalmente no livro de história, ainda se trata de uma visão muito colonizadora. Corresponde ao que foi descrito na carta de Pero Vaz de Caminha, indicando um estereótipo de indígena nu, com arco e flecha na mão e vistos como selvagens. Grupioni (2000, p. 13) faz uma reflexão importante a respeito disso, e afirma que:

Nas escolas a questão das sociedades indígenas, frequentemente ignorada nos programas curriculares, tem sido sistematicamente mal trabalhada. Dentro da sala de aula, os professores revelam-se mal-informados sobre o assunto e os livros didáticos, com poucas exceções, são deficientes no tratamento da diversidade étnica e cultural existente no Brasil de 1500 anos aos dias atuais.

Dessa forma, a invisibilidade dos povos indígenas é reforçada por meio dos livros didáticos e mídias em geral, gerando desinformação, intolerância, preconceito, desigualdade social e inferioridade. A respeito disso, Silva (2018, p. 18) diz que, mesmo quando os indígenas são retratados nos livros didáticos como protagonistas de suas histórias, como sujeitos de luta pela demarcação de terras, educação diferenciada, entre outros fatores, ainda “são caracterizados ora como vítimas passivas de um processo de dominação, ora como bárbaros com culturas estáticas e primitivas”.

Diante da indiferença pelas histórias e culturas indígenas nas escolas não indígenas e indígenas, é que as narrativas dos *tua`uhez* se tornam necessárias tanto para o fortalecimento cultural, como para se tornem material didático a serem utilizadas nas escolas indígenas.

Nos primeiros anos vividos na cidade, entre outros aspectos já citados, senti muita falta dos conhecimentos dos *tua`uhez*. É através deles que aprendemos sobre os saberes

tradicionais e o fortalecimento espiritual. São eles que detêm a história dos nossos ancestrais e consequentemente os valores, os princípios e a cultura que fundamentam nosso bem viver<sup>10</sup>.

O desejo de pesquisar a história do povo Guajajara, a história da aldeia Novo Funil, da nossa escola, dos nossos mitos e dos nossos rituais, a partir das narrativas dos tua`uhez, surgiu da ausência desses conhecimentos na minha vida como indígena. Não apenas disso, mas surgiu também de uma profunda imersão de quem sou eu, o que sei da minha história e como as escolas, especialmente as indígenas, não devem excluir a sua própria história e nem os contadores dessa história: os tua`uhez.

Entendo que a oralidade é um meio de fortalecer a memória, pois ela nos faz reviver o passado através das experiências de nossos tua`uhez. A presença deles nos traz emoção, reação e nos aproxima do passado, permitindo-nos restabelecer e dar continuidade àquilo que não volta mais. Os contadores de histórias são testemunhos dos rastros da vida e da existência dos seres humanos. Abreu e Chagas (2009, p. 172), afirmam que

[...] o narrador é alguém que retorna o passado no presente na forma de memória; ou que aproxima uma experiência situada num ponto longínquo do espaço. A narrativa sempre remete a uma distância no tempo ou no espaço. Essa distância é medida pela experiência pessoal do narrador.

Desse modo, entendemos que a narrativa é uma forma de compartilhar experiências, memórias e histórias que o narrador foi construindo e colecionando ao longo da vida. Elas não se caracterizam apenas como histórias, vai muito além disso, pois são conhecimentos e trajetórias passados para outras gerações e que contribuem para o funcionamento de toda uma comunidade, grupos e até mesmo de toda uma sociedade.

A história não é importante somente para quem escuta. Ela possui uma grande relevância também para quem conta. Escrever sobre ouvir e contar histórias é permitir-me debruçar sobre as lembranças das histórias que o tua`uhez Chiquinho/Francisco contava quando eu ainda era criança. Ele sempre foi uma biblioteca viva. Mas, depois de sua partida esses momentos de escuta foram se distanciando cada vez mais da comunidade. Atualmente, os jovens não têm mais o hábito de escutar os tua`uhez. A respeito disso, Maria Raimunda Tenetehar faz a seguinte reflexão:

---

<sup>10</sup> O conceito de bem viver abordado neste trabalho está relacionado a: “O Bem Viver, sem esquecer e menos ainda manipular suas origens ancestrais” (ACOSTA, p. 33, 2015).

[...] hoje eu olho para meus netos e não vejo que eles se interessam em saber como eram feitas as coisas antigamente, então eu repasso para as mães deles. No meu tempo não era assim, quando eu falo para meu filho Zé Raimundo ele diz assim: ah, a mãe já vai começar. Aí eu digo: não, vocês nunca viu nada, agora eu vi muita coisa, eu sei muita coisa. Mas, eu quero falar essas coisas pra eles, porque eu não vou viver mais muito tempo, eu não virar pedra, eu vou morrer e vocês não tem nada de história pra contar para os filhos e netos de vocês. Os netos de vocês já vem chegando e vocês não são dessas histórias para contar pra eles. E ele fala assim: a mãe quando abre a boca não para mais não. E eu digo assim: não, meu filho, eu estou repassando pra vocês o que minha mãe também me passou um dia (MARIA RAIMUNDA TENETEHAR. Entrevista realizada na Aldeia Novo Funil, em 11 de outubro de 2022).

Com a narrativa de Raimunda Tenetehar, percebemos o quanto a entrevistada sente falta em narrar seus conhecimentos para seus filhos e netos, uma vez que as histórias foram algo passado, para ela, pelos seus avós e pais. Durante a entrevista (Figura 7), entre gestos e lágrimas nos olhos, foi perceptível sua angústia, inquietação e preocupação em relação à falta de interesse de seus filhos em ouvi-la.

Tenho observado, principalmente na aldeia Novo Funil, que os tuahéz não são ouvidos. Isso parece gerar neles um sentimento de inutilidade. Tal sentimento pode trazer consequências para o fortalecimento de nossa cultura, especialmente quando desejamos uma escola específica, diferenciada, bilingue e comunitária.

**Figura 07:** Maria Raimunda Tenetehar falando sobre os rituais



Fonte: Arquivo da autora (2022)

Para Baniwa (2006, p. 159), as escolas indígenas diferenciadas pautam suas ações e estratégias de transmissão, produção e reprodução de conhecimentos,

[...] na proposta de possibilitar às coletividades indígenas a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas, tradições e ciências, a defesa de seus territórios e outros direitos básicos, além de lhes dar acesso adequado às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade global, necessários à garantia e à melhoria da vida pós-contato.

Portanto, faz-se necessário que a escola indígena, enquanto espaço de aprendizagem, seja também um espaço de incentivo ao fortalecimento das histórias e das culturas indígenas, bem como lugar de respeito e interesse pela escuta aos tua`uhez, que são os primeiros transmissores de conhecimento.

A partir dessas convicções, reitero que pesquisar sobre “narrativas dos tua`uhez, história e cultura do povo guajajara: fortalecimento para a identidade cultural” é mais que uma Dissertação de Mestrado, trata-se de um encontro comigo mesma, com minha história e com a história do meu povo. Considerando isso, o problema de pesquisa sobre o qual me debruço é: como as narrativas dos tua`uhez vêm contribuindo para o fortalecimento cultural do povo Tenetehar, especialmente na aldeia Novo Funil/Amarante/MA e para escola indígena Kwarahy?

Diante do referido problema, considerei pertinente nomear algumas questões norteadoras para auxiliar na realização da pesquisa, sendo elas: entender a história e cultura do povo Tenetehar a partir das narrativas dos tua`uhez; Quais as mudanças e permanências da cultura do povo Tenetehar a partir das narrativas dos tua`uhez?; Como podem ser caracterizados rituais e mitos que fortalecem a identidade do povo Tenetehar?; Qual a concepção dos jovens em relação às narrativas dos tua`uhez como fortalecimento da identidade cultural?; A escola utiliza as narrativas dos tua`uhez para fortalecer os conhecimentos tradicionais dos Tenetehar?; Como elaborar um livro paradidático como recurso pedagógico para escola da aldeia Novo Funil?

Dessa forma, este trabalho defende a importância das narrativas dos tua`uhez como fortalecimento da identidade cultural para o povo Tenetehar, compreendendo que elas podem ser utilizadas pela escola e professores. Assim, temos como objetivo geral analisar as contribuições das narrativas dos tua`uhez sobre a história e cultura para o fortalecimento cultural do povo Guajajara.

A partir do objetivo geral, elaboramos os específicos, sendo eles: conhecer a história e cultura do povo Guajajara; descrever os rituais e mitos que fortalecem a identidade do povo Guajajara; analisar como professores e alunos percebem a importância das narrativas dos tu`uhez para o fortalecimento da identidade cultural da comunidade Novo Funil; e, por fim, a partir desta Dissertação, elaborar um livro paradidático como recurso pedagógico para escola da aldeia Novo Funil.

## **1.2 Procedimentos Metodológicos: entre vivências e aportes teóricos**

Diante das transformações nas sociedades indígenas, algo preocupante vem ocorrendo nas aldeias Guajajara, em especial na aldeia Novo Funil. Muito jovens não valorizam os costumes e tradições e poucos participam dos rituais e da dinâmica cotidiana dos mais idosos, como mencionado anteriormente.

Os rituais são formas de manifestação cultural. Suas representações e valores, transmitem conhecimentos tradicionais. Possibilita, ainda, que cada membro da comunidade compreenda suas origens. Segundo Peirano (2003, p. 09), o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências “ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)”. Nesse sentido, deixar de viver as tradições e rituais, e desconhecer o valor agregado em cada um para as comunidades indígenas, é enfraquecer a cultura de um povo. É preciso, portanto, valorizar as narrativas dos tu`uhez, pois ouvi-los é aprender com as experiências de vida mediante um fortalecimento cultural.

A partir dos objetivos, entendemos que a metodologia da História Oral (HO) é a mais indicada para fundamentar nossa pesquisa, pois esta possibilita a aproximação com o objeto de estudo, bem como dos interlocutores. Para Amado e Ferreira (2006, p.16), “na história oral, existe a geração de documentos (entrevistas) que possuem uma característica singular: são resultados do diálogo entre entrevistador e entrevistado, entre sujeito e objeto de estudo”. Isso leva o pesquisador a afastar-se de interpretações inexauríveis numa rígida separação entre sujeito/objeto de pesquisa e a buscar caminhos alternativos de interpretação.

Assim, as narrativas dos tu`uhez são fontes inesgotáveis de conhecimentos e devem ser consideradas como imprescindíveis para realização de trabalhos numa abordagem

qualitativa. Alberti (2013, p. 33) sugere que o trabalho com História Oral exige do pesquisador um elevado respeito pelo outro, por suas opiniões, atitudes e posições, por sua visão de mundo. Enfim, é

[...] essa visão de mundo que norteia seu depoimento e que imprime significados aos fatos e acontecimentos narrados. Ela é individual, particular àquele depoente, mas constitui também elemento indispensável para a compreensão da história de seu grupo social, sua geração, seu país e da humanidade como um todo, se considerarmos que há universais nas diferenças.

Nessa concepção, a pesquisa tem como princípio respeitar cada expressão do entrevistado, principalmente seu tempo, espaço, falas e concepções sobre o que está sendo abordado. Também são abordadas as lembranças que expressam as vivências do entrevistado, sua história pessoal construída através de experiências vividas, sua sensibilidade e seus sentimentos. A investigação com História oral viabiliza que o entrevistado solte sua voz após ter se calado por algum tempo e por falta de quem escute.

A aldeia Novo Funil, local onde a presente pesquisa foi realizada, foi fundada no ano 2000. Ela fica localizada ao sudoeste da Terra Indígena Araribóia, no município de Amarante do Maranhão, com uma estimativa de 100 habitantes. Lucine Alves da Silva Tenetehar, cantora e professora da aldeia Novo Funil, ressalta que os moradores atuais faziam parte da aldeia Funil até os anos 2000, hoje denominada como aldeia Araribóia<sup>11</sup>, como pode ser observado no trecho a seguir:

Por conta dessa separação da aldeia Funil foi preciso colocar Novo Funil, tendo hoje o Funil velho e o Novo Funil. É registrado pela FUNAI como Novo Funil. O que levou à separação das aldeias foi devido a esperteza de muitos lá do Funil velho, devido à grande quantidade da nova geração e devido à quantidade de alunos também. Por muitos anos estávamos organizando fazer a nossa aldeia, fazer nossa escola, foi a partir daí que foi feito a separação, a divisão das aldeias, e nossa aldeia tinha que ter um nome. Aí meu Pai Rufino, como cacique na época, que hoje já está velho, já tem mais de 100 anos, mas ainda está vivo, está doente, mas está vivo, ele resolveu mudar, ele organizou pra fundar a aldeia e colocar esse nome. A aldeia foi formada por duas famílias e ainda continua. Nós sempre preservamos esse legado do meu pai. O tio Francisco também que hoje não está mais conosco, foi embora, virou um encantado, mas continuamos com a memória deles e, pra mim, pra nós, é muito importante. Ele está nos nossos corações. Foram eles que nos ensinaram tudo que sabemos sobre nossa cultura. E hoje tenho essa mesma responsabilidade de passar esse conhecimento para a nova geração. Eu, como uma cantora de nossos rituais, que aprendi a cantar com meu pai, tenho a obrigação de passar esses conhecimentos

---

<sup>11</sup> A TI Arariboia foi homologada pelo Decreto 98.852, de 22 de novembro de 1990, com área de 413.288,00 hectares, onde vivem comunidades guajajara e parte dos Awa-Guajá.

para a nova geração (LUCINE ALVES DA SILVA TENETE HAR entrevista realizada na Aldeia Novo Funil, em 12 de outubro de 2022).

Para Lucine Alves da Silva Tenetehar, os conflitos entre o povo e a comunidade motivaram a separação e fundação da comunidade Novo Funil. Ela ressalta, também, o legado que o tu`uhez Francisco deixou, pois era o contador de histórias, e se coloca como responsável para repassar esses conhecimentos às novas gerações.

Após a fundação da aldeia Novo Funil, bem como seu reconhecimento, fundou-se a escola indígena Kwarahy. São professoras da escola duas docentes indígenas. A escola funciona nos turnos matutino e vespertino e atende do 1º ao 5º ano. Assim como a aldeia, a escola também passou muito tempo sem um nome específico ou prédio para funcionamento. No início, ela funcionava em uma casa feita de palha, sem paredes. Lucine Alves da Silva Tenetehar relata sobre o processo de construção e nomeação da escola:

[...] hoje a escola tem um prédio, mas ela continua sendo escola Kwarahy, porque foi dado pela nossa querida Iza Quadros, que hoje não existe mais entre nós, está nos nossos corações. A ideia do nome foi inspirada pelo sol que dava na sala de aula todas as tardes e por não ter paredes. Foi um legado que nossa supervisora nos deixou. Ela era muito cuidadosa em visitar as escolas, de andar nas aldeias, dormia nas aldeias para poder ter aquele tempo mais longo pra visitar, ela não era igual beija-flor que chegava meio-dia e ia embora à tarde, ela dormia. Por isso, continuamos com esse nome na escola Kwarahy, que significa sol na nossa língua indígena, nossa língua. E eu acho muito importante continuar com esse nome, porque é uma lembrança muito forte da Iza, do trabalho que ela teve com a gente, com a educação indígena, que hoje faz muita falta pra gente. Mas estamos aqui para continuar com as nossas tradições, nossas culturas, nossos saberes que têm que ser passados de geração para geração, que a gente não deve esquecer, e continuar. (LUCINE ALVES DA SILVA TENETE HAR. Entrevista realizada na Aldeia Novo Funil em 12 de outubro de 2022)

Percebemos o quanto contar a história sobre a conquista da escola emociona as professoras. Durante as entrevistas, a emoção ao falar tanto sobre a fundação da aldeia, quanto a da escola dava o tom da importância do empoderamento dessas mulheres enquanto professoras e sujeitas de suas histórias. Histórias no plural, pois não foi possível ouvir o pronome pessoal “eu”, e sim o “nós”. Percebemos, também, o quanto os tu`uhez são essenciais para a construção da comunidade.

Diante dessa importância é consideramos pertinente o registro de cada palavra, choro e silêncio, como as preciosidades que enfeitaram e costuraram as ideias desse texto. Assim, reafirmamos que a pesquisa está metodologicamente fundamentada na História Oral,

proporcionando aos narradores da Aldeia Funil falarem de nossa história enquanto um povo resistente a todo tipo de violência e preconceito pelos não indígenas.

A respeito dessa escolha metodológica, Brand (2000) considera que a História Oral, possibilita dar voz a múltiplos e diferentes narradores e torna o fazer história uma atividade mais democrática, pois recria a multiplicidade original. Histórias do passado se configuram como organização do presente e preparação para o futuro.

Conseqüentemente, a pesquisa foi desenvolvida tendo como base o enfoque etnográfico, que possibilita as descrições eventuais do cotidiano de uma cultura ou um grupo, visando compreender o objeto em suas múltiplas dimensões. Consideramos, portanto, que

[...] a pesquisa etnográfica abrange a descrição dos eventos que ocorrem na vida de um grupo (com especial atenção para as estruturas sociais e o comportamento dos indivíduos enquanto membros do grupo) e a interpretação do significado desses eventos para a cultura do grupo (GODOY, 1995, p. 28).

Para Fazenda (2006), o que caracteriza a pesquisa etnográfica é, primeiramente, um contato direto e prolongado do pesquisador com a situação e as pessoas, ou com os grupos selecionados. Neste sentido, pelo fato de eu pertencer à comunidade enquanto indígena, estar inserida nela e reconhecer a importância dos conhecimentos tradicionais para a vivência, sobretudo para o fortalecimento da identidade cultural de toda a comunidade, a realização desta investigação, numa perspectiva etnográfica, atende a todos os critérios.

Desse modo, o enfoque escolhido permitiu a realização do estudo sob a abordagem qualitativa. Para Deslauries e Kérisit (2008, p. 130) “[...] o objetivo de uma pesquisa qualitativa pode ser o de dar conta das preocupações dos atores sociais, tais quais são vividas no cotidiano. Por meio da precisão de detalhes, essa abordagem pode fornecer informações que se constituirão fonte relevante de conhecimento”.

Os sujeitos da pesquisa foram os tua`uhez, professoras e jovens Tenetehar da aldeia Novo Funil. Para selecionar os tua`uhez, elegemos os seguintes critérios: serem cantores (as) dos rituais, com idade aproximada ou superior a 60 anos e serem conselheiros.

Assim, foi interlocutora a senhora Maria Raimunda Tenetehar, que tem aproximadamente 70 anos de idade, nasceu na terra indígena Araribóia, é cantora e transmissora dos conhecimentos tradicionais aos jovens da aldeia Novo Funil. Ela é casada com o senhor José Tenetehar. Ambos têm 5 filhos. Maria Raimunda Tenetehar não domina a leitura e nem a escrita na língua portuguesa e é falante da língua materna.

A senhora Mariquina Tenetehar, que nasceu na terra indígena Araribóia, tendo aproximadamente 61 anos de idade. É casada com o senhor José Rosa Tenetehar, tem 6 filhos, não domina a leitura e a escrita na língua portuguesa e é falante da língua materna.

A cantora Lucine Alves da Silva Tenetehar é professora do Ensino Fundamental da escola Kwarahy, tem 60 anos de idade, é viúva e tem 2 filhos. Nos últimos 10 anos ela vem se dedicando a ser uma cantora ritualística, prática passada pelo seu pai, que não pôde mais exercer tal função, passando-lhe tal legado.

A professora do Ensino Fundamental, Maria do Rosario Alves Tenetehar, 53 anos de idade e nascida na aldeia Novo Funil, também contribuiu com a pesquisa na condição de interlocutora. É casada e tem 5 filhos. Desde 1993 vem atuando como professora indígena na Escola Indígena Kwarahy da aldeia Novo Funil.

Os jovens David Messias Oliveira Tenetehar, Juliene da Silva Pereira Tenetehar e Willian da Silva Pereira Tenetehar contribuíram com esta pesquisa em relação aos rituais e as implicações para o fortalecimento cultural da comunidade Novo Funil. Todos com idade entre 13 e 14 anos, cursam o 4º e 5º anos do ensino fundamental. Foram selecionados por já terem realizado o rito de passagem da infância para a vida adulta, ritual do moqueado para as meninas e ritual da festa dos rapazes para os meninos.

De acordo a metodologia da História Oral, um dos melhores instrumentos de coleta de dados é a entrevista. Szymanski (2004, p. 12) elucida que “[...] a entrevista face a face é fundamentalmente uma situação de interação humana, na qual estão em jogo as percepções do outro e de si, expectativas, sentimentos, preconceitos e interpretações para os protagonistas: entrevistador e entrevistado”. Em vista disso, a entrevista possibilita um contato maior com os sujeitos e interação mais estreita com o objeto pesquisado, com a intenção de captar todas as emoções dos sujeitos para uma interpretação mais ampla.

Dessa forma, utilizamos a entrevista para a coleta de dados com base em eixos relacionados aos objetivos e aos interlocutores. A respeito dos tuavez, buscamos compreender, a partir de suas narrativas, a definição de Tenetehar/Guajajara enquanto povo tupi, sua história, tempo de contato com não indígenas, o mito do Maíra, rituais, mudanças e permanências na cultura do povo Tenetehar, como também a importância da escola para o fortalecimento da cultura.

Para entrevistarmos as professoras indígenas, baseamo-nos a partir dos seguintes eixos: 1) a importância da escola para o fortalecimento da cultura; 2) os saberes tradicionais dos tu`uhez como fonte para o currículo escolar da comunidade Novo Funil.

Em relação à entrevista com os alunos, questionamos: 1) sobre a importância das narrativas dos tu`uhez para o fortalecimento da identidade cultural da comunidade Novo Funil e dos rituais de passagem na construção de seu ser indígena; 2) e como a escola pode ajudá-los em termo de cultura.

Além das fontes orais, utilizamos fontes escritas, especialmente trabalhos que discutem sobre as narrativas das histórias e culturas do povo Tenetehar, bem como seus mitos e rituais. Dessa forma, destacamos algumas das referências bibliográficas que contribuíram para elaboração deste trabalho, elencadas nos parágrafos a seguir.

Recorremos à tese de Almeida (2019), intitulada “A política vai à festa. Sagacidade e estratégia Tentehar nas relações interétnicas”, que aborda as estratégias de relacionamento interétnico do povo Guajajara com os brancos e outros indígenas. O trabalho discute, também, a sagacidade de como os Tenetehar enfrentam as relações sociais e cotidianas e relata os encantos do mito de Maíra.

A dissertação de Silva (2014), cujo título é: “O outro lado do espelho: representação do índio livros didáticos”, evidencia a forma deturpada com a qual os livros didáticos do 4º e 5º anos representam os povos indígenas em escolas não indígenas. Nesses livros, segundo a autora, os povos originários ainda são retratados como uma sociedade do passado, sem história e de forma idealizada.

Também foi nossa base teórica a dissertação de Carvalho (2016), que tem como título “Narrativas Orais Guajajara: acervo cultural e textualidades indígenas”. Trata-se de uma pesquisadora indígena da etnia Tenetehara/Gujajara. Seu estudo aborda a importância das memórias dos mais velhos como fonte de conhecimento e fortalecimento cultural para seu povo. Carvalho (2016) destaca, também, a busca pela valorização cultural de seu povo na sociedade, por meio das narrativas dos mais velhos.

A dissertação de Tereza Maracaipe Barboza (2015), com o título “Língua Guajajara: um estudo dos fenômenos linguísticos induzidos pelo contato com o português”, também foi referência neste trabalho. Sua pesquisa teve como objetivo principal analisar a situação de contato linguístico vivenciada pelos Guajajara. A pesquisadora constatou que, além dos

indígenas serem proficientes em português, essa influência está contida também em seu cotidiano.

A dissertação de Lima (2012), que tem como título “Tecendo a trama das narrativas Guajajara/Tenetehara: a estrutura de uma tradição”, igualmente contribuiu para fundamentar nosso estudo. A autora reflete sobre as narrativas dos conhecimentos tradicionais do povo Guajajara, a relação entre identidade, cultura e literatura, e como se dá a estruturação da literatura indígena e sua importância para o fortalecimento cultural.

Este trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro apresentamos um resumo de minha trajetória estudantil enquanto indígena fora de minha comunidade. Nesse momento, foram contextualizados o objeto de pesquisa, os objetivos, procedimentos metodológicos e aportes teóricos, o espaço e lugar onde a pesquisa foi realizada, e os eixos que deram suporte às entrevistas.

No segundo capítulo, intitulado “Povos indígenas: entre o apagamento de culturas e as resistências para existir”, discutimos a invasão dos portugueses no território brasileiro e os impactos causados para os povos originários. Apresentamos os povos indígenas presentes no estado do Maranhão, desde o primeiro contato até os momentos de resistências por permanência cultural. Discutimos as principais características do povo Tenetehar.

No terceiro capítulo, descrevemos o mito do Maíra, mito de origem do povo Tenetehar, que explica como se deu a criação do povo e tudo que os cerca.

No quarto capítulo, foi descrita a origem dos rituais do povo Tenetehar. Além disso, descrevemos como esses rituais acontecem atualmente, a exemplo do ritual da festa do mel, ritual festa dos rapazes, ritual festa do moqueado.

No quinto e último capítulo, discutimos sobre as narrativas de professores, alunos e tuáhez a respeito dos conhecimentos tradicionais serem inseridos nos espaços escolares, em especial na escola indígena Kwarahy da aldeia Novo Funil.

E, por fim, apresentamos as considerações finais. Nesse capítulo abordamos os principais aspectos que ocorreram durante esta investigação, desde meus relatos de minhas memórias, quanto dos momentos de escuta dos tuáhez, buscando responder aos objetivos propostos.

Dito isto, consideramos importante ressaltar as lutas e resistências dos povos indígenas desde o período da colonização até os dias atuais.

## 2 **POVOS INDÍGENAS: ENTRE O APAGAMENTO DE CULTURAS E AS RESISTÊNCIAS PARA EXISTIR**

Antes da invasão dos europeus, os povos indígenas ocupavam todo território do que hoje denominamos Brasil. O contato com os portugueses, em 1500, deixou rastros de inúmeras tragédias. Baniwa (2006) destaca a escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios como acontecimentos que proporcionaram uma depopulação de muitos povos.

Corroborando esse pensamento, Gomes (2012, p. 17) menciona outros males que levaram o desaparecimento de quase 90% da população dos povos originários em um período de cinco séculos. As estimativas apontam que em 1500 havia relativamente cinco milhões de indígenas no território brasileiro. Para Gomes (2012, p. 17), “não somente morreram como se extinguíram para sempre, calcula-se mais de cinco centenas de povos específicos, de etnias e culturas humanas produto de milhares de anos de evolução e adaptação ao meio ambiente físico e social em que viviam”.

Nessa mesma linha de raciocínio, Cunha (2012, p. 14) lembra que na África os europeus morriam como moscas, enquanto no Brasil

[...] os índios que morriam da varíola, do sarampo, da coqueluche, da catapora, do tifo, da difteria, da gripe, da peste bubônica, e possivelmente da malária [...], no entanto, é importante enfatizar que a falta de imunidade, devido ao seu isolamento, da população aborígine não basta para explicar a mortandade, mesmo quando ela foi de origem patogênica. Outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como altitude, o clima, a densidade de população e o relativo isolamento, pesaram decisivamente na mortandade dos indígenas.

Além do desaparecimento de milhares de povos indígenas, muitas de suas histórias foram apagadas. Esses povos nem mesmo fizeram parte da historiografia brasileira como pessoas que resistiram a um projeto ambicioso, arquitetado pelos colonizadores. A humanidade perdeu com a desastrosa carga de preconceito dos ditos civilizados. Perderam-se valores e conhecimentos que, definitivamente, deixaram de fazer parte do acervo cultural da formação da sociedade brasileira.

Contudo, é importante destacar que mesmo diante de tudo que já foi dito, os indígenas nunca foram povos passivos. Mesmo em situações extremas, apresentaram resistência ao projeto de colonização, inclusive em períodos históricos subsequentes. Nessa compreensão,

Cunha (2012) diz que ‘os indígenas foram também sujeitos de suas histórias em todos os períodos históricos’.

Mesmo diante de todas as formas de resistência, desde a chegada dos portugueses às terras brasileiras, os indígenas foram considerados pelos não indígenas um impedimento ao desenvolvimento econômico, social e político do país. Não lhes restava grandes opções: ou se aculturavam e liberavam as terras para a exploração econômica, ou morreriam de fome, de doença, ou mesmo de bala. O resultado é o genocídio com o povo Yanomami, em que mais de cinco centenas de crianças morreram de fome e envenenadas por mercúrio, consequência da exploração de minérios em terras indígenas, consentida pelo poder público.

As formas de violência vividas pelos Yanomami levam-nos a pensar a relação dos indígenas com os invasores no período colonial. Mesmo diante das inúmeras estratégias de sobrevivência dos povos indígenas, poucas alternativas lhes sobravam: ou se deixavam escravizar, ou se aliavam e contribuía para o projeto dos invasores. Nesse sentido, a resistência dos indígenas prevaleceu, mesmo quando aconteciam alianças. Cunha (2012, p. 14) enfatiza que,

[...] povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedade do Antigo e Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil.

Dentre outros vários motivos que causaram o desaparecimento de grupos indígenas, destacam-se as epidemias como a varíola e o sarampo. Referente a isso, Cunha (2012) informa que entre 1502 e 1564 as aldeias da Bahia foram assoladas. Invasores fizeram os indígenas morrerem tanto de doenças, quanto de fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiram serem vendidos como escravos a morrer à míngua.

Eram povos de grandes famílias linguísticas. Cada um com suas diversidades tanto culturais quanto geográficas e sociais. Segundo Oliveira e Freire (2006), os povos pertencentes ao tronco linguístico Tupi eram encontrados em toda a costa e no vale amazônico, onde dividiam o território com grupos da família Aruák (nos rios Negro e Madeira) e Karib (nas Guianas e no Baixo Amazonas). Os autores dizem, ainda, que a incapacidade dos portugueses em submeter alguns grupos indígenas contribuiu para identificar genericamente os “índios hostis” como “Tapuios”. Tal identificação ocultava as

iniciativas indígenas, os processos socioculturais intertribais de aliança ou conflito com colonizadores.

Outra situação que se perpetuou e ocasionou vários conflitos entre povos indígenas e colonizadores foi a religião. Aos indígenas foi imposto, pelos missionários, o catolicismo. Aqueles que se negavam à pregação jesuíta eram tidos como bárbaros, canibais ou ingênuos. Para os colonizadores, os indígenas que aderiram à religião cristã eram considerados humanos, visto que se submetiam ao processo de assimilação cultural. Conseqüentemente, o domínio sobre eles seria facilitado. Oliveira e Freire (2006, p. 30) complementam que a

[...] superioridade cristã diante dos nativos “degenerados” justificava a conquista: para mudar costumes e valores era necessário integrar os nativos ao trabalho colonial. No Brasil, os diferentes tipos de trabalho compulsório dos índios junto aos aldeamentos expressavam os conflitos entre os projetos coloniais dos missionários e os dos colonos, pois envolviam tanto distintas visões sobre os índios, quanto a disputa sobre a posse do trabalho indígena, com a conseqüente consolidação desses respectivos projetos.

O processo de se aliar aos colonizadores não era algo passivo. As alianças se tornaram necessárias para que indígenas pudessem proteger suas próprias vidas. Oliveira e Freire (2006) argumentam que os povos e as famílias indígenas que se tornavam aliados dos portugueses necessitavam ser convertidos à fé cristã, enquanto os “índios bravos” (como eram chamados na época) deviam ser subjugados militar e politicamente, de forma a garantir o seu processo de catequização. Dessa maneira, passando pelo processo de catequização, os indígenas eram considerados pelos colonizadores como humanos civilizados.

Nessa seara, Silva (2014, p. 27) propõe que a representação sobre os povos indígenas, construída

[...] então pelo Estado brasileiro, era a da sua negação, era a da sua provisoriade, pois, à proporção que os índios fossem sendo catequizados, eles adquiriam o status de civilizados e deixariam de ser índios, pois o fundamento era pautado no assimilacionismo, na proposta de civilizá-los, introduzindo-os num modo de vida tipicamente europeu, transformando-os em trabalhadores braçais.

Com isso, desde o princípio os indígenas, com suas especificidades culturais, foram negados enquanto parcela da sociedade brasileira. A educação escolar como meio de transformação social e formação humana deveria viabilizar a presença indígena. Mas, infelizmente, os indígenas continuam invisíveis nesse espaço. As histórias, os rituais e as

especificidades indígenas são contados pelo viés do colonizador, especialmente quando se trata de material didático.

Podemos destacar a Lei 11.645 de 2008, que altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional e inclui, no currículo oficial da rede de ensino, a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira. Mesmo diante da preconização da referida Lei, os espaços educativos fecham os olhos e, muitas vezes, ignoram a presença física dos alunos indígenas.

No período da colonização, os povos indígenas resistiram para salvar suas vidas, histórias e culturas. Hoje, lutam por políticas públicas que não neguem suas especificidades e seus processos de territorialização, que estão ligados diretamente com a existência dos povos originários.

Na década de 1980, deu-se a largada da primeira mobilização indígena, que visava processos de discussões na Constituinte com o intuito de garantir os direitos indígenas. Baniwa (2006) enfatiza que a conquista histórica dos direitos na Constituição Federal, promulgada em 1988, mudou substancialmente o destino dos povos indígenas do Brasil. De transitórios e incapazes, passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária. Nesse sentido, a Carta Magna estabelece o reconhecimento de políticas públicas, levando em consideração as diversidades étnicas, especificidades diferenciadas de cada povo indígena e seus direitos territoriais.

É importante, também, destacar os direitos específicos de cidadania, em que, pelo menos na teoria, define-se que os povos indígenas têm um tratamento jurídico diferenciado. A respeito disso, Baniwa (2006) reitera que é concedido aos povos indígenas, por meio da Constituição Federal de 1988, o direito de terra coletiva suficiente para a sua reprodução física, cultural e espiritual, bem como de educação escolar diferenciada baseada nos seus próprios processos de ensino-aprendizagem e produção, reprodução e distribuição de conhecimentos.

As lutas dos povos indígenas proporcionam conquistas e vitórias. Em 11 de janeiro de 2023, entrou em vigor o tão esperado Ministério dos Povos Indígenas. Entre tantas funções desse ministério, destacamos a promoção de direitos, demarcação de territórios e desintrusão, prevenção de conflitos em terras indígenas, efetivação da saúde e educação. Para os indígenas, esta é uma vitória e luz que se acende no fim do túnel que persiste por mais de cinco séculos.

Sônia Guajajara, maranhense, filha das florestas e águas da Terra Indígena Araribóia, deputada federal pelo estado de São Paulo e ativista na luta pelos povos originários foi nomeada Ministra dos Povos Indígenas. Em seu discurso de posse, com força de uma mulher indígena, disse para o Brasil e para o mundo:

[...] assumo com muita honra e coragem este ousado e inovador desafio, uma missão anunciada há anos pela minha tia Maria Santana. Talvez muitas pessoas nunca vão entender o quanto esse momento é significativo para mim e para nossos povos indígenas do Brasil, talvez nem todas as pessoas que estão aqui me ouvindo saibam que a existência dos povos indígenas do Brasil é cercada por uma leitura extremamente distorcida da realidade, ou nos romantizam ou nos demonizam. Nós não somos o que muitos livros de história costumam retratar. Esperamos, com o Ministério dos Povos Indígenas, fazer respeitar a nossa existência e o nosso protagonismo.<sup>12</sup>

Estamos diante de um novo tempo, uma esperança de nos tornarmos visíveis para sociedade brasileira. Somos povos do passado, do presente e muito mais fortes seremos enquanto povos do futuro. Vamos preencher todos os espaços da sociedade, seja na política, na economia e onde achamos que devemos estar.

Os povos indígenas, a cada década, vêm apresentando um acréscimo demográfico significativo muito acima da expectativa. O crescimento entre 1991 e 2000 passou de 294 mil para 734 mil pessoas (IBGE, 2000). Já o Censo de 2010 mostra que havia cerca de 305 povos indígenas, falantes de 274 línguas indígenas, somando assim 896.917 pessoas, o que corresponde a 0,47% da população total do país (IBGE, 2010). De acordo com o mais recente censo de 2022, registou-se 1.693.535 pessoas indígenas, o que representa 0,83% da população total do país. Em pouco mais de uma década a população indígena teve um aumento de 88,82%, considerando o Censo Demográfico anterior. Desse modo, o quantitativo de 896.917 pessoas aumentou para 1.693.535<sup>13</sup>. Dentre esses dados significativos, destacamos o estado do Maranhão, onde habitam povos pertencentes a dois grandes grupos linguísticos: Tupi e Macro- Jê, a respeito dos quais abordaremos nas próximas subseções.

## 2.1 Povos indígenas do Maranhão

---

<sup>12</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jor3xZqTLE0>.

<sup>13</sup><https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>.

A chegada dos colonizadores ao litoral maranhense ocorreu em meados do século XVI. Mas, o contato entre indígenas e os evangelizadores deu-se a partir dos franceses, que marcaram presença nas terras maranhenses por volta de 1612. De acordo com Silva (2018), nesse período havia aproximadamente 250 mil indígenas distribuídos em 30 povos diferentes.

Para Barboza (2015), os povos que habitavam o estado do Maranhão, em 1612, eram os Tupinambá, os Barbado, os Sakamekrã, os Amanajó, os Kriê, os Uruati, os Tremembé, os Krenkateiê, os Gauanaué, os Ganaiose, os Gamella, os Pobzé e os Kapiokrã. Eles formavam grandes e distintos grupos linguísticos que, aos poucos, foram sendo extintos das terras maranhenses em decorrência de vários fatores, como guerras, doenças, entre outros tipos de extermínio, como já foi mencionado anteriormente.

Dentre os que viviam no Maranhão, destacamos os povos falantes do grupo linguístico Tupi. Os invasores os conheciam como Tupinambá. Essa generalização já nos alerta para falta de conhecimento das diferenças inerentes a cada povo, ainda que pertençam ao mesmo grupo linguístico. Os povos Tupi, no século XVII eram encontrados em quase toda a costa brasileira. Esses povos foram catequizados pelos missionários, que os caracterizavam como língua fraca. A inferiorização tinha como objetivo aldear os “Tupinambá” e outros povos, para atender aos ditames da missão de redução missionária. Gomes (2012) diz que essa língua considerada fraca pelos missionários, foi falada amplamente no Brasil até o século XVIII. É dela que vem a grande maioria da toponímia brasileira de origem indígena.

Entre os séculos XVII a XVIII, os indígenas, em especial os pertencentes do grupo linguístico tupi, eram praticantes agrícolas tradicionais, especialmente na extração da cana-de-açúcar. Esta, como é sabido, foi um marco para acelerar o processo de desenvolvimento econômico. O uso dessas práticas era escravista. É importante destacar que os indígenas nunca permitiram a escravidão, sempre resistiram e, na maioria das vezes, conseguiam fugir dessa condição. Gomes (2012) diz que a permanência dos povos indígenas se deve não somente à lembrança história, à presença dos sobreviventes e à continuidade de sua estrutura, mas, também, à sua influência ideológica na formação da nacionalidade brasileira.

Desde o primeiro contato com os não indígenas, os povos originários lutam pelo fortalecimento de suas culturas, identidades, costumes, rituais e modo de se organizarem socialmente e culturalmente. O estado do Maranhão compõe variadas populações étnicas, que se estabeleceram partir do grande fluxo da escravização indígena e africanos, como já citado anteriormente. Nesse cenário, Barboza (2015, p. 20) afirma que

Os povos indígenas que viviam no Maranhão em 1612 eram os Tupinambá, os Barbado, os Sakamekrã, os Amanajó, os Kriê, os Uruati, os Tremembé, os Krenkateiê, os Gauanaué, os Ganaiose, os Gamella, os Pobzé, os Kapiekrã. Fato que sugere que os Tenetehara devem ter mantido alguma relação com essas etnias, pois a existência do povo Tenetehara é datada em torno de 400 anos e o percurso histórico que os envolve está compreendido entre 1613 e 2000, retratando desde a colonização ao desenvolvimento, que está subdividido em cinco períodos mostrando desde o princípio a relação interétnica entre os Tenetehara, outras etnias e os não-índios.

José de Ribamar Dias Carneiro (2014, p. 34) corrobora Barboza (2015), acrescentando que a

[...] história brasileira nos informa que, no século XVII, a população indígena no estado do Maranhão era formada por aproximadamente 250.000 (duzentos e cinquenta mil) pessoas. Essa população era composta por cerca de 30 (trinta) etnias diferentes; a maioria delas, hoje, não mais existente. Povos indígenas como os Tupinambá, que habitavam o que hoje é a cidade de São Luis, os Barbado, os Amanajó, os Tremembé, os Araiöses, os Kapiekrã, entre outros, foram simplesmente exterminados ou dissolvidos social e culturalmente.

Diante do exposto, constata-se que muitos povos indígenas habitantes do Maranhão, Piauí e Tocantins foram extintos. A extinção se deu por vários motivos, entre eles a imposição de outras culturas e doenças trazidas com os colonizadores. Porém, nas últimas duas décadas indígenas estão ressurgindo e preenchendo espaços e territórios que lhes foram negados por muito tempo.

Dentre os povos indígenas que vivem atualmente no Maranhão, no processo de etnogênese<sup>14</sup> destacamos os Tremembé e os Gamelas. Esses povos são reconhecidos pelos demais indígenas. No entanto, os órgãos do Estado não os reconhecem. Há uma estimativa de sua população chegar a cinco mil pessoas que vivem no litoral do Maranhão, mais precisamente nas cidades de Viana e Raposa. Esses povos ainda vivem em processo de etnogênese (SILVA, 2018). Para Miguel Bartolomé (2006, p. 40)

[...] a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente.

---

<sup>14</sup> A etnogênese é o pertencimento aos agrupamentos étnicos, é parte construtiva de processo histórico-cultural e político de toda a humanidade

São processos sociais que se perpetuam pelos grupos étnicos em busca de reconhecimento e aceitação de suas raízes e pertencimento a um povo, bem como do direito de ser reconhecido como parte do determinado grupo no qual pertence.

Mesmo diante do extermínio que ocasionou o desaparecimento de vários grupos étnicos, atualmente contamos, no Maranhão, com 11 povos pertencentes a dois grupos linguísticos: Macro-jê e Tupi, sendo eles: Tupi: Guajajara/ Awá-Guajá e os ka`apor e Macro-Jê: Krikati, Canela Ramkomekrá, Canela e Apanieikrá, Gavião, Krepumkateyê. “Tremembé e Gamela” (SILVA, 2018).

O povo do grupo linguístico Tupi habita terras cobertas pelas florestas altas da Amazônia e cerrado. Suas aldeias estão situadas próximas aos riachos, pois faz parte de suas características, tendo um contato muito grande com os rios, com a pesca e a caça, que são atividades predominante em seu cotidiano. Partilham a mesma língua e tradição, como os rituais da festa do mel, festa do moqueado e festa dos rapazes, que marcam a passagem da infância para a vida adulta, características da diversidade ainda pouco conhecidas pela maioria dos não indígenas. Gomes (2012, p. 181) afirma ainda que “povos que falavam línguas da família Tupi são caracterizados como possuidores de cultura flexíveis e maleáveis sociologicamente, com religiões mantidas por complexo mitológico centrado nas figuras dos heróis-gêmeos, no pajé, no uso do tabaco etc.”

Segundo Oliveira e Freire (2006), os povos Tupi eram encontrados em toda a costa e no vale amazônico, onde dividiam o território com grupos da família Aruák (nos rios Negro e Madeira) e Karib (nas Guianas e no Baixo Amazonas). Dentre os povos indígenas Tupi no Maranhão, já mencionados. Atualmente, eles estão localizados na região sul do Maranhão. Vale destacar que os Awa-Guajá é um povo isolado que vive sob a proteção do Estado.

No Maranhão os povos falantes do grupo linguístico Macro-jê são denominados como povos Timbira, devido ao seu contato com os não indígenas no século XVIII, de acordo com o Instituto Socioambiental (ISA)<sup>15</sup>. Em 1728 registra-se uma grande invasão Timbira na localidade de Oeiras, então capital da capitania do Piauí. A partir desse contato com a expansão das fazendas de gado da Bahia para o Piauí, os povos Timbira foram empurrados para as terras maranhenses.

Contato esse marcado pela escravidão, pois, ao norte do Maranhão no mesmo período de contato, as plantações de algodão e arroz estavam em alta e os Timbira foram usados para

---

<sup>15</sup> Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Timbira>

exercer tal atividade na condição de escravos. Ainda segundo o Instituto Socioambiental (ISA), a Carta Régia de 5 de setembro de 1811 era favorável à escravização dos Timbira. Tratava-se de um documento que permitia a escravização temporária dos indígenas do Tocantins e Araguaia que resistissem aos colonizadores. Esse povo ficou, também, à mercê dos criadores de gado e dos comerciantes da região.

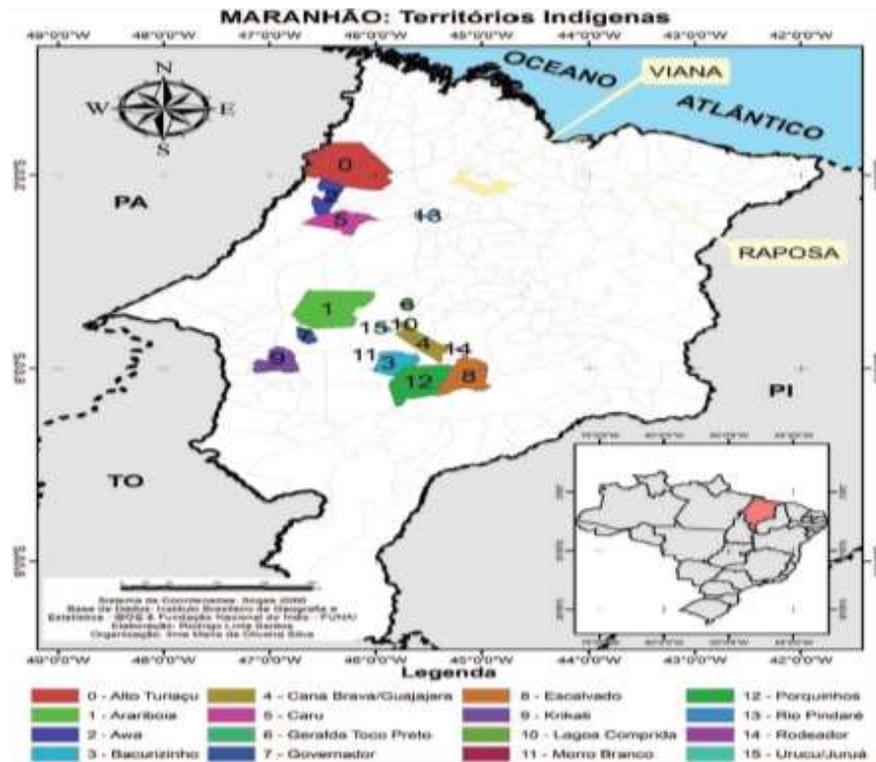
Os Timbira fazem parte do mesmo grupo linguístico e partilham dos mesmos conhecimentos tradicionais, dos modos de vida, organização social, características físicas, fabricação de artefatos e objetos utilizados para sua fabricação e formatos de suas aldeias. Estão localizados nos cerrados do norte do Tocantins, sul e sudoeste do Maranhão e leste do Pará.

Suas aldeias são sempre em formato circulares, em lugares planos, de preferência não tendo pedras em seu solo. O meio da aldeia tem uma área circular, sendo uma espécie de pátio, onde os indígenas se reúnem para discursões (SILVA, 2018). Esse mesmo pátio liga uma casa a outra, por meio de caminhos estreitos que levam suas casas aos córregos, aos lugares de pescaria e caçada, à profusão de seus rituais, à forma de organizações sociais e políticas de seus espaços. Sobre suas características, Gomes (2012, p. 181) afirma que:

Os povos que falam línguas da família linguística Jê (que por sua vez compreende com outras famílias um tronco macro-jê) são que vivem em ambientes ecológicos de cerrados e florestas de galeria e que se distinguem por um padrão cultural de divisões e segmentações internas, por aldeias circulares ou semicirculares e por uma ênfase pronunciada sobre a ritualização de sua vida cotidiana.

Silva (2018), nesse sentido, afirma que todos os povos que formam esse grupo apresentam, como características comuns, a língua, o corte de cabelo, a morfologia da aldeia e rituais importantes como a corrida com tora, a utilização de palhas para a fabricação de seus artefatos e o “olho” da palmeira do buriti, que é muito usado entre eles na confecção de seus enfeites. Como fonte, utilizamos o mapa que demonstra a presença indígena em seus territórios.

**Figura: 08:** Mapa da presença dos povos indígenas no Maranhão



**Fonte:** Ilma Maria de Oliveira Silva. Tese de doutorado, título: LIDERANÇAS KRIKATI: implicações da escola não indígena em suas histórias e trajetórias de vida (2018).

O referido mapa apresenta a presença indígena no estado do Maranhão e a localização de seus territórios. Além disso, de acordo com a FUNAI<sup>16</sup>, no Maranhão vivem aproximadamente 39 mil indígenas, espalhados em 29 municípios. São eles: Amarante do Maranhão, Arame, Araguañã, Barra do Corda, Bom Jardim, Bom Jesus das Selvas, Buriticupu, Centro do Guilherme, Centro Novo do Maranhão, Fernando Falcão, Governador Newton Bello, Grajaú, Itaipava do Grajaú, Imperatriz, Jenipapo dos Vieiras, Lajeado Novo, Maranhãozinho, Monção, Montes Altos, Nova Olinda do Maranhão, Ribamar Fiquene, Santa Inês, Santa Luzia, Santa Luzia do Paruá, São Luís, São João do Caru, Sítio Novo, Tuntum e Zé Doca.

No entanto, é importante destacar o resultado do Censo Demográfico realizado em 2022, que altera o quantitativo de 39.000 para 57.214 indígenas que vivem no estado do Maranhão<sup>17</sup>. São povos de distintos grupos espalhados em variados municípios. Esse número populacional só tem aumentado. Assim, as aldeias estão ficando mais próximas das cidades.

<sup>16</sup> <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022/com-apoio-da-funai-indigenas-do-maranhao-realizam-cultivo-de-feijao-e-mandioca>

<sup>17</sup> <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>

Com tal aproximação, indígenas precisam resistir a cada dia para existir, uma vez que, infelizmente, esse contato com os não indígenas vem carregado de preconceitos e indiferenças. Com isso, as lutas são cotidianas.

Os povos indígenas, independentemente do pertencimento étnico, lutam pelos mesmos objetivos. No entanto, diferenciam-se em alguns aspectos, como a língua, cultura e modo de ser. A distinção está presente nas especificidades entre os indígenas, na forma de organização política, cultural, econômica e linguística, como foi destacado anteriormente. Assim, determina-se o valor agregado a cada povo, às suas crenças, à cultura, aos rituais e à religiosidade. Destacamos, neste estudo, o povo guajajara que vive no estado do Maranhão, a respeito do qual discutiremos na subseção a seguir.

## 2.2 Povo Guajajara/ Tenetehar

Esta é uma história que não começou em 1500 com a invasão dos colonizadores europeus. Como afirma Oliveira e Freire (2006), nestas terras habitavam grandes famílias linguísticas: tupi-guarani, jê, karib, aruák, xirianá, tucano etc. A respeito do povo tupi, os autores afirmam que há várias hipóteses de sua dispersão em todo o território brasileiro. São conhecidos pelos antropólogos, pesquisadores e pelos maranhenses como Guajajara. No entanto, autodenominam-se como Tenetehar.

De acordo com o Instituto Socioambiental, não se conhece com certeza a origem do nome Guajajara, mas há indícios de que esse nome foi dado pelos Tupinambás<sup>18</sup>. O povo Tupinambá, por sua vez, resistiu e sobreviveu aos conflitos, massacres, escravidão e epidemias que assolaram os povos indígenas. Assim como todos os povos originários, o povo guajajara também sofreu com o processo de dominação forçada pelos colonizadores. No chão de suas próprias terras foram massacrados e quase dizimados.

A pesquisa em evidência trata do povo Guajajara, ou Tenetehar. Tenetehar significa “o homem verdadeiro” ou “homem de verdade”. Os guajajara, algumas vezes, traduzem Tenetehar por “índio”. Ou seja, aquele que não tem mistura com o branco. Sobre isso, Barboza (2015, p. 18), ao questionar como os guajajara se autodenominam,

[...] a resposta foi unânime em se autoafirmarem como *Tenetehara*, que para eles é o índio verdadeiro, sem misturas. E ainda ressaltam que atualmente não tem mais

---

<sup>18</sup> Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>

tantos *Tenetehara*, porque muitos têm se misturado com o branco, virado mestiço e por isso não mais os consideram como *Tenetehara*.

Para Mariquinha Tenetehar, a palavra Tenetehar é usada desde a origem, pois foi Maíra que denominou dessa forma. Sendo assim, ela diz que,

[...] desde que eu era pequena meu tumui sempre falava Tenetehar, não se ouvia falar em Guajajara, era Tenetehar, que somos nós indígenas de verdade, aqueles índios puro, não tendo mistura com outros povos, e também usamos para nos diferenciar dos Karaiw, dos nossos outros parentes que não são Tenetehar. Desde quando Maíra nos criou, ele já se referiu a nós indígenas como Tenetehar. Já essa palavra Guajajara surgiu depois da criação de nosso povo, porque foram se misturando com outros povos e então foram sendo chamados de Guajajara. Mas na minha época de criança não se ouvia falar em Guajajara (MARIQUINA TENETEHAR. Entrevista realizada na Aldeia Novo Funil, em 10 de outubro de 2022).

Corroborando Mariquinha Tenetehar, Maria Raimunda Tenetehar considera que:

Guajajara são aqueles que são misturados, índio misturado com Karaiw, era assim que meus vovôs falavam antigamente, porque antigamente só tinha índio puro, hoje tem muita mistura. Os Karaiw usam muito a palavra Guajajara, mas nós índios usamos mais o Tenetehar, porque foi assim que eu aprendi com meus vovôs. Os mais jovens também usam mais o Guajajara do que Tenetehar, mas as duas formas estão certas, porque todos são índios do mesmo jeito, os misturados e os puros. (MARIA RAIMUNDA TENETEHAR. Entrevista realizada na Aldeia Novo Funil, em 15 de outubro de 2022).

De acordo com as narrativas, essa nomenclatura guajajara não era tão utilizada. No entanto, foi algo que propagou com o passar do tempo, a partir a aproximação dos não indígenas. São denominados guajajara aqueles que têm mistura com os outros povos; e Tenetehar são os ditos “índios puros, sem misturas”.

O povo Tenetehar tem uma relação muito forte com sua língua materna. Nesse sentido, Marinho (2022, p. 26) diz que “a língua Tentehar/Gujajajara pertence à família Tupi-Guarani e a chamamos de *ze’eg eté* (a fala boa). Ela é considerada como primeira língua, enquanto o português tem a função de língua franca, que é entendida pela maioria”.

Embora a língua Tenetehar seja considerada a mais importante e primeira língua, ainda assim na maioria das comunidades o português é o que predomina dentre a maior parte dos indígenas, principalmente pelos jovens. O exercício da língua materna indígena prevalece apenas para os tu`uhez. A respeito disso, Lima (2012, p. 27) aponta que “nas aldeias Guajajara há uma situação de bilinguismo: o Guajajara é a língua-mãe e a língua portuguesa

falada como segunda língua, porém é usada com mais frequência do que a própria língua dos nativos, principalmente entre os jovens”.

O contato do povo Tenetehar com o não indígena remete ao século XVII, a partir de uma aproximação que gerou muitas revoltas e tragédias no litoral das matas maranhenses, como já mencionado. Com essa aproximação, ocorreu a sangrenta guerra entre os portugueses e Tupinambá. Almeida (2019, p. 19) menciona que

[...] os primeiros registros do seu contato com os brancos datam de 1613, quando o litoral e matas maranhenses ainda assistiam à sangrenta guerra dos portugueses contra os Tupinambá, os quais pereceram antes mesmo do fim daquele século. Enquanto o contingente tupinambá decresceu, como o de tantos povos de tradição Jê-Timbira, os Tenetehar oscilaram ao longo destes últimos quatro séculos, mas conseguiram se recuperar demograficamente. Em meados do século XX, estabilizaram-se e, desde então, crescem acima dos níveis nacionais.

Em 1615, nas margens do rio Pindaré, os franceses ofereceram proteção aos indígenas contra a escravidão portuguesa. Na verdade, tal oferta não era de fato uma proteção, mas sim uma submissão de dependência e servidão para o povo Tenetehar.

Séculos se passavam e a condição era a mesma. Cansados de serem explorados, e como nunca aceitaram a condição de escravidão e exploração, os indígenas foram obrigados a reagir, utilizando suas forças para se defender da condição de escravos. Em decorrência disso, houve o maior episódio de violência já contado na história de contato dos povos indígenas e não indígenas, o massacre de Alto Alegre. Dessa forma, segundo Almeida (2019, p. 37),

No dia 13 de março de 1901, um grande grupo de Tenetehar, aos primeiros raios de sol, invadiu a capela do povoado de Alto Alegre, a 72 quilômetros de Barra do Corda, sede do município. Naquele dia, frades, freiras, internas não índias e outros brancos que ali assistiam à missa foram mortos.

Foi um massacre que não acabou com a vida somente de não indígenas, mas de muitos indígenas. Mesmo atualmente, não se sabe o número exato de indígenas que desapareceram em decorrência desse massacre. Os indígenas foram obrigados a utilizar suas forças, mesmo custando a vida de muitos. Após esse episódio, foram-se dispersando em diversas terras do estado do Maranhão e, assim, ocupando territórios e formando novas aldeias, onde atuais habitam ainda hoje. Importante destacar que o povo guajajara nunca deixou de lutar pelos seus objetivos e, aos poucos, foram conquistando seus territórios. Tal conquista contribui para que, finalmente, possam manifestar sua cultura, seus rituais, sua organização social e política.

É um povo que mantém suas próprias formas de organização em suas comunidades. As autoridades são compostas por caciques, vice-cacique, conselhos e tua`uhez. O cacique é a maior autoridade, pois toda e qualquer decisão provém dele, e a composição do conselho geralmente é feita por dois membros e os tua`uhez.

Na aldeia Novo Funil, local desta pesquisa, o cacique é Marcone Ferreira da Silva Guajajara, jovem indígena que recentemente recebeu essa função, passada pelo tua`uhez Rufino Lima Guajajara. O conselho é liderado por Lucimar Alves da Conceição Guajajara e Maria de Jesus Alves Guajajara, que, assim como o cacique, desenvolve um papel muito importante dentro das comunidades. Em relação à função do cacique, Maria Raimunda Tenetehar afirma:

Bom, vou falar primeiro como era antigamente. Antigamente os caciques eram chamados de capitão. Quando a comunidade ia fazer uma festa, um exemplo, como a festa do moqueado, o cacique que ia dar conta das coisas que ia precisar para fazer a festa, como as farinhas que ele mandava fazer. Nesse tempo, arroz era difícil e ele mantia todas aquelas pessoas com farinha, carne de caça. Nessa época, tinha uma casinha separada com um quartinho onde ficava o moqueado para dar para aquelas pessoas que iam participar daquela festa. Hoje mudou algumas coisas, hoje são as famílias que são responsáveis por arrumar as comidas. Mas o cacique também ajuda. Quando vamos fazer uma festa, temos que pedir permissão para o cacique, ele faz uma reunião com todos e pede para todos ajudarem na realização da festa (MARIA RAIMUNDA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na Aldeia Novo Funil).

Diante da afirmação da interlocutora, torna-se nítido que tudo é ressignificado. Contudo, com o passar do tempo e a ressignificação das coisas, o cacique permanece sendo uma autoridade máxima nas comunidades do povo guajajara, pois todas as decisões são tomadas por ele em consonância com a comunidade.

O povo guajajara é o mais numeroso do estado do Maranhão. De acordo o IBGE (2010), são 23.830 pessoas, localizados na região central do estado, habitando em 11 terras indígenas sendo elas: Araribóia, Bacurizinho, Cana Brava, Caru, Governador, Krikatí, Lagoa Cumprida, Morro Branco, Rio Pindaré, Rodeador, Urucu-Juruá<sup>19</sup>. Suas aldeias abrangem uma vegetação de florestas altas e matas de cerrado, de preferência próximos aos rios, atualmente cortando os rios Mearim, Pindaré, Buriticupu, Gurupi e seus afluentes. A respeito disso, Maria Raimunda Tenetehar diz:

Nós vivemos próximo dos rios porque Maíra hoje mora no rio, então é uma coisa que já vem de muito tempo e também porque uma das nossas festas, como a do

---

<sup>19</sup> Dados disponíveis em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>.

moqueado, quando a menina sai da tocaia na madrugada, ela tem que correr até o riacho e dar um mergulho. Hoje os rios já estão secando e já têm aldeias longe dos rios, mas antigamente nossas aldeias era somente perto dos rios mesmo, mas quando a gente tem oportunidade, ficamos perto dos rios (MARIA RAIMUNDA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na Aldeia Novo Funil).

Maria Raimunda Tenetehar é enfática ao explicar o motivo pelo qual o povo Guajajara/Tenetehar prefere fazer as aldeias próximos aos rios, pois um dos encantados vive na água, o que será discutido em um próximo capítulo.

A maior população do povo guajajara, com uma estimativa de 85%, está concentrada nas terras indígenas Araribóia, Bacurizinho e Cana Brava. Vale ressaltar que há, também, um quantitativo desse povo fora de suas comunidades, nas cidades do Maranhão e de outros estados, seja em situação temporária ou permanente. Porém, ainda não se sabe exatamente esse quantitativo. Os Tembé, que fazem parte do mesmo grupo linguístico e partilham da mesma cultura, estão localizados ao Norte do Pará. Há também os Awá-Guajá<sup>20</sup>, que vivem na Terra Indígena Araribóia.

De acordo o Centro de Saberes Tukàn, o Território Indígena (TI) Araribóia concentra a maior população do povo guajajara, com aproximadamente 170 aldeias reconhecidas. Sua população é de 14.616 indígenas e, nesse TI, habitam o povo Awá-Guajá, cerca de 80 pessoas.

O Centro de Saberes Tradicionais do Povo Tentehar – Tukàn é uma iniciativa das lideranças Indígenas da terra indígena Araribóia, e tem como idealizadores Silvio Santana da Silva e Fabiana Guajajara. O Centro surge como mais um instrumento de difusão dos conhecimentos tradicionais, com o objetivo de garantir o exercício e a expressão do direito à identidade dos Tenetehar, por meio do fortalecimento de sua organização social, cultural, religiosa e política.

A história de criação do povo guajajara está relacionada aos seus encantados que vivem nas florestas e nas águas. São seres que, de alguma forma, protegem-nos e guiam-nos a cada dia. Desde muito cedo, as crianças guajajara ouvem falar sobre o mito de criação – Maíra, ou mãe d'água, como também é nomeado. Sobre isso, Emerson Rubens Mesquita Almeida (2019, p. 19) diz que o período em que Maíra “viveu entre eles parece ser, até hoje, o mais importante para os guajajara. A chegada dos brancos parece ter reforçado isso.

---

<sup>20</sup> Awa-Guajá são os indígenas isolados, compõe uma estimativa de 80 pessoas de acordo com o Centro de Saberes Tukàn, disponível em: [www.centrodesaberestukan.com.br](http://www.centrodesaberestukan.com.br).

Frequentemente, referências aos tempos de Maíra são usadas para encarar e resolver os problemas criados pela chegada dos brancos”.

O Maíra é considerado herói, criador do povo guajajara, um ser de muito poder. Mariquina Tenetehar afirma que

[...] O Maíra era muito esperto, ele criou a água, as caças, os peixes, o dia e a noite. Tudo que tem hoje pra nós tenetehar foi Maíra que criou, nós só existimos porque ele nos criou. A sabedoria do nosso povo vem dele. Ele era muito sabido. (MARIQUINA TENETEHAR. Entrevista realizada em 10 de outubro de 2022, na Aldeia Novo Funil).

Portanto, as histórias e seus elementos, como os seres encantados, fazem parte do dinamismo do povo guajajara. São seres aos quais admiram, respeitam e seguem como inspiração. O mito do Maíra representa a origem da vida do povo guajajara, mais especificamente dos Tenetehar. Os mitos e ritos fazem parte de seu cotidiano e de da construção de suas identidades culturais.

### 3 OLHANDO O MUNDO PELA JANELA DA ALDEIA NOVO FUNIL

Este capítulo apresenta a descrição dos rituais e mitos que fortalecem a identidade do povo Guajajara/Tenetehar. Os mitos e rituais são considerados como combustíveis, fazendo parte da identidade cultural de cada povo indígena, acompanhando-os desde o nascimento. Nos primeiros meses de vida, a criança é introduzida no cotidiano das aldeias e participam diretamente dos rituais. A pintura com a fruta do jenipapo é usada pelas crianças nos primeiros meses de vida como forma de proteção e livramento de todos os males.

Na aldeia Novo Funil, reencontro-me. Aos ancestrais, minha gratidão pela luta que travaram para que outras gerações pudessem usufruir desse espaço de acolhimento e fortalecimento. Olho pela janela (Figura 10) e me vejo brincando à beira das cacimbas, nos riachos e nas matas. Rememorar a minha infância é dar asas à minha imaginação, é trazer de volta o sabor da liberdade. São histórias e memórias que permanecerão comigo e um dia irei compartilhar para os que estão por vir. Delgado e Ferreira (2014, p. 131), a respeito da memória, afirmam que ela

[...] é a base construtora de identidade e solidificadora de consciências individuais e coletivas. É elemento constitutivo do autorreconhecimento como pessoa e/ou como família. A memória é inseparável da vivência da temporalidade, do fluir do tempo e do entrecruzamento de tempos múltiplos.

Nessa concepção, a memória atravessa linhas imaginárias e nos constitui como coletivos. Lembro-me de quando construía meus brinquedos, bonecas de sabugo de milho e panelinhas de barro, que tirava do chão da aldeia. Essas memórias me conectam com o tempo e, de uma certa forma, preenchem o vazio que ficou de quando tive que sair da aldeia.

**Figura 09:** Aline de Sousa Silva Guajajara (Aldeia Novo Funil)



Fonte: Arquivo da autora (2022)

Pela janela escuto as narrativas dos parentes. Penso que as histórias contadas são como as leituras dos livros, que uma vez interpretadas não serão esquecidas. Uma reafirmação do que precisamos saber para viver a identidade indígena. Ser indígena é mergulhar nas raízes mais profundas da ancestralidade por meio das memórias. Halbwachs (2006) reitera que a memória coletiva representa, para o indivíduo, o passado sob forma resumida e esquemática. Permeando-se individualmente, ou no coletivo, as memórias fortalecem o grupo social. Candau (2014, p. 60). argumenta que,

Sem memória o sujeito se esvazia, vive unicamente o momento presente, perde suas capacidades conceituais e cognitivas. Sua identidade desaparece. Não produz mais do que um sucedâneo de pensamento, um pensamento sem duração, sem lembrança de sua gênese que é a condição necessária para a consciência e o conhecimento de si.

Desse modo, a memória dá sentidos e valores que são vivenciados coletivamente por um determinado grupo. Ainda Halbwachs (2006, p. 30) informa que nossas memórias

[...] permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco certa quantidade de pessoas que não se confundem.

Nessa perspectiva, a memória pode ser compreendida como possibilidade de reconstrução de conhecimentos, saberes e de inclusão daqueles que por algum momento foram silenciados. Nesse sentido, recordar, para os povos indígenas, vai além de lembranças casuais, significando sim uma necessidade para que as histórias não sejam esquecidas.

Candau (2014) ressalta que a memória coletiva, como a identidade da qual ela é o combustível, não existe se não diferencialmente, em uma relação sempre mutável mantida com o outro. Levando em consideração que os rituais e mitos são guardados nas memórias mais profundas dos tu`uhez, atualiza-se o presente mediante as experiências vivenciadas. Nesse sentido é que as tradições se tornam essenciais para a existência de um povo, tanto cultural, quanto espiritual e social.

Por tradição entendemos a importância dos rituais como práticas que fortalecem a identidade de um povo. Assim como rituais, os mitos explicam as origens de um povo ou de determinados rituais. O mito do Maíra explica a origem do povo guajajara. É a partir desse mito que a identidade desse povo se revela. O mito e os rituais foram narrados pelas tu`uhez e cantoras dos rituais, descritos na íntegra em itálico para diferenciar das nossas intervenções, o que pode ser observado no tópico a seguir.

### **3.1 O Mito de Maíra explica a origem do povo guajajara: “a você posso dizer”**

Os mitos fundamentam a existência indígena. São histórias que são vividas diariamente de acordo a organização social de cada povo. Eliade (1972, p.12) diz que “o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades”.

Nesse mesmo sentido, Silva (2018) reitera que os mitos traduzem um mundo complexo e partilhado com outros seres que compõem a totalidade de um espaço, experiências de vida e práticas milenares que dão sentido às memórias coletivas. Nessa perspectiva, os mitos são composições que dão origem a tudo que cerca um determinado

povo, no caso dos indígenas, a natureza e as manifestações culturais e cotidianas. Baniwa (2013, p. 130) salienta a importância da

[...] orientação filosófica das cosmologias, das mitologias e dos acontecimentos históricos guardados na memória coletiva. Em razão dessa permanente reflexão sobre a teoria e a prática vivida, os mitos e os rituais são permanentemente atualizados e, às vezes, reinventados.

Partindo dessas afirmativas compreendemos que os mitos são relevantes para o entendimento e direcionamento de todos nas comunidades indígenas. Para o povo guajajara, o mito do Maíra explica a existência de todos e tudo que os cerca. O mito do Maíra foi narrado pela tua`uhez e cantora Maria Raimunda Tenetehar (Figura 10).

**Figura 10:** Maria Raimunda Tenetehar



Fonte: Arquivo da autora (2022)

Maria Raimunda Tenetehar tem aproximadamente 70 anos. Ela é considerada uma das cantoras mais renomadas da Terra Indígena Araribóia. Muito respeitada pela comunidade Novo Funil, bem como na região, é uma das transmissoras dos conhecimentos tradicionais para o povo guajajara. É sabedora de todos os rituais/festas tradicionais e do mito que deu origem ao povo.

Poder ouvir sobre o mito de origem, na condição de pesquisadora, não foi tarefa fácil. Isso porque, por muitos momentos, tive que segurar a emoção, principalmente por se tratar de uma oportunidade de aprendizagem e ao mesmo tempo de recuperar o tempo que não tive com os tu`uhez.

Embora nossa história, dos povos indígenas, tenha passado por várias transformações e concepções, os objetivos permanecem firmes no sentido de protagonizarmos nossas histórias. Isso acontece porque não podemos escapar do tempo. O tempo presente some em um piscar de olhos, tornando-se passado. São mudanças arrasadoras. O tempo parece devorar nossa existência. Com isso, somos compensados e compensadas com as memórias, por meio das quais há a oportunidade de revivermos algo guardado em nossas lembranças.

E foi assim que começou o diálogo entre Maria Raimunda e eu (Figura 11). Ela é uma guardiã da cultura guajajara, mulher que acompanha as transformações da sociedade e ressignifica as histórias que dão significado à identidade do nosso povo. Ouvir Maria Raimunda Tenetehar falar a respeito do mito de origem do povo Tenetehar foi algo imensamente grandioso e até mesmo um preenchimento do que me faltava para dar sentido à minha história e à minha identidade.

Durante a narrativa, senti que a interlocutora ficou lisonjeada em poder transmitir seus conhecimentos tradicionais. Ela disse: *estou muito feliz porque você me procurou para eu contar a história do Maíra. Essa é uma herança que estou passando para você. Confio que você vai continuar ajudando os meninos a se orgulharem da nossa história. Muitas pessoas me procuram e eu não falo, mas a você posso dizer. Você voltou, saiu para estudar, mas voltou.*

Senti uma responsabilidade enorme com a confiança em mim depositada. As narrativas sobre o Mito do Maíra foram organizadas em três momentos diferentes, somando um tempo de 3h20min. Esses encontros foram marcados a partir da disponibilidade de Maria Raimunda Tenetehar. O lugar, debaixo de uma mangueira, também foi uma opção da interlocutora. Os encontros se deram com ar de leveza, serenidade e compromisso. Foram encontros e reencontros com minha própria cultura e identidade. Houve ensinamentos, conexão e absorção daquilo que por muito tempo esteve vazio em mim.

Assim começou: *vou te ensinar, você vai lembrar direitinho? Tudo começou assim, a mãe do Maíra engravidou do Maíra, velho esposo dela, aí tiveram uma briga, e ele disse: ah, eu vou embora e logo foi. Depois a barriga dela foi crescendo, o Maíra dentro da barriga*

*dela e um dia ele falou na barriga da mãe, assim: Ê mãe, vamos atrás do pai? Então, ela falou para ele: meu filho nós não sabemos pra onde seu pai foi. Ele respondeu: eu sei para onde o pai foi. E sua mãe disse: pois eu não sei não.*

E Maria Raimunda prosseguiu narrando como se estivesse vivenciando em tempo presente as cenas do Mito. Assim continuamos: *A partir de então, dizem que ele levou a mãe na procura de seu pai, porque ele sabia das coisas, ele já era um encantado dentro da barriga da mãe dele, então eles foram. A mãe pegou a trouxinha, enrolou suas coisas em um pano e colocou em sua cabeça, com a barrigona, e foi embora atrás do marido. Durante a caminhada, todas as flores que ele avistava pedia para a mãe tirar para ele (isso ele falando dentro da barriga da mãe). Com isso, ela seguia com aquele monte de flores no braço. Eles andaram por muitos dias. Estava chovendo muito. A última flor que ele pediu para ela tirar, que achou muito bonita, quando ela foi tirar o marimbondo pica ela, ela já estava irritada com ele pedindo pra ela tirar tantas flores, então ela disse assim: ah, tu ainda não está aqui fora e fica me pedindo essas coisas, e agora o marimbondo me picou, e deu uns tapinhas na barriga com a mão, dizendo ela que estava batendo nele. E ela disse assim: eu não vou mais tirar flores, estou zangada agora. E nessa hora ele deixou de se comunicar com a mãe de dentro da barriga. E ela seguiu viagem. Chegou um momento que ela se sentiu perdida daí ela perguntou para ele: por onde vamos seguir agora meu filho? E ele não respondeu mais, porque ele ficou magoado por ter batido nele.*

Muito satisfeita e sorridente, Maria Raimunda Tenetehar partilhava seus conhecimentos e disse: *a história do Maira é muito grande. Você quer mesmo saber todinha?* Eu respondi que sim, que estava satisfeita em poder conhecer nossas origens a partir do Mito do Maíra. Reafirmei da minha necessidade sobre o Mito do Maira, pois era algo que eu não sabia e como indígena precisava ter ciência da existência do meu próprio povo. Após esse pequeno diálogo, Maria Raimunda deu continuidade a história.

*Depois, ela seguiu andando sem saber para onde ir, com a barrigona e chovendo muito. Nesse caminho, ela alcançou um mucuro velho que estava fazendo uma casa, isso já era à tardinha anoitecendo. Então, ela chegou e deu boa tarde, zané karuk! Ah, ele ficou alegre demais quando viu. E perguntou: para onde você vai? Se arrancha por aqui que está chovendo muito, já está de noite e tu não pode andar por aí assim, não. E o Maíra permaneceu todo tempo caladinho, não falou mais nada na barriga da mãe dele, ela sempre perguntando as coisas para ele, e ele não falou mais nada.*

*O mucuro velho falou para ela: arma tua rede por aí, por aí não vai pingar água, não. Como ela estava cansada, armou a rede e de tão cansada dormiu. E o mucuro foi bem devagarinho e, com um pau, furava o teto da casa para a goteira pingar em cima dela. E ela falava: oh, meu Deus, como que eu vou fazer? Ele fazia isso de propósito para ela chegar mais perto dele, porque ele estava interessado nela.*

*Daí ele falava: muda tua rede para cá, até quando ela chegou perto dele, ele foi e dormiu com ela e fizeram um mucurinha, ela engravidou do mucuro. A partir de então, o Maíra começou a falar novamente, quando o irmão dele se gerou dentro da barriga dela junto com o Maíra. O Maíra falava para o mucurinha: fica longe de mim, fica perto de mim não. E o mucuro velho falou assim: rum, e teu menino fala? E ela disse: rum, foi ele que me trouxe para procurar o pai dele.*

*No dia seguinte, a mãe do Maíra, mesmo sem saber para onde ir, continuou a viajar. E ela sempre perguntando para o Maíra onde estava o pai dele, e ele não mais falava, porque estava zangado devido aos tapas que tinha pegado da mãe. Mesmo assim, a mãe do Maíra continuou andando com os dois filhos na barriga: o Maíra e o filho do Mucuro. Continuou andando e chegaram em uma aldeia, mas o povo dessa aldeia comia gente: aldeia dos cupelobos.*

*Então ela chegou nessa aldeia e a primeira casa que encontrou foi de uma velhinha, que se propôs a cuidar dela. Mas a intenção da velhinha era maldosa. A velhinha se juntou com os outros cupelobos e planejaram a comer ela com os filhos. Lá mataram a coitada, mataram a mãe do Maíra. A velhinha falou assim: se ela tiver grávida, vocês me dão o filhotinho dela para eu assar. E os cupelobos responderam: vovó, aqui dentro da barriga dela tem é dois filhotinhos. E eles pegaram os filhotinhos e deram para essa velhinha, e logo a velhinha foi fazer um espeto para assar eles na boca do forno. Mas, ela não imaginava que o Maíra tinha poder. Aconteceu o inesperado: quando ela foi colocar eles no espeto para colocar no fogo o Maíra fez ela meter a mão no fogo e se queimar. E ela disse: vixe, eu fiz, foi me queimar. Então ela pensou que seria mais fácil cortar eles em pedaços, pensando que seria mais fácil. E o Maíra fez ela se cortar. Quando tentou cortar eles, ela cortou sua própria mão. E ela pensou e pensou como ia fazer com eles. Então disse: agora vou espetar todos dois, e espetou foi a mão. Ela foi pisar eles no pilão e acabou pisando sua própria mão.*

Em todo momento Maria Raimunda Tenetehar me perguntava se eu estava entendendo e se depois eu conseguiria recontar a história do mesmo jeito que ela estava narrando.

Observando o gravador, perguntou: *isso sabe mesmo o que estou dizendo? Grave na sua cabeça também.* Pela responsabilidade e missão de repassar esse conhecimento adiante, Maria Raimunda Tenetehar precisava ter certeza se realmente eu estava entendendo e aprendendo. Afinal, era meu primeiro contato com a história do mito por completo.

*Agora vamos continuar, não estou cansada, diz Maria Raimunda: Depois de muitas tentativas de matar o Maíra e o irmão dele, a velhinha disse assim: ram! não vou mais mexer com eles, não. Já estou é doente, já cortei e furei a mão, agora não vou mais fazer nada com eles. E assim desistiu de comer os meninos. Anoteceu e eles ficaram por lá rodeando a casa dela. Ela dormiu e, quando amanheceu o dia, apareceu dois filhotes de cotia. E a velhinha disse: olha, tenho duas cotias, agora vou criar. E essas cotias se transformaram em criança, ela cuidou delas. Essas crianças era o Maira e o irmão dele. O Maíra os transformou em cotia e depois em criança para a velhinha cuidar deles, porque eles não tinham mais sua mãe e resolveram ficar com essa velhinha mesmo. A partir de então, eles ficaram sob o cuidado dela.*

*O Maíra todo tempo tentava fazer com que o irmão dele fosse igual a ele, esperto e inteligente. Mas ele não era. Daí o Maíra disse para o irmão: olha, irmão, vamos vingar a morte de nossa mãe, vamos matar todos que moram nesse lugar. E seu irmão disse: tá bom! Mas, como vamos fazer isso? O Maíra respondeu: vamos fazer uma lagoa, porque lá onde esses cupelobos moravam não tinha água. A água quem fez foi o Maíra, a água que temos hoje foi Maíra quem fez. Então eles fizeram essa lagoa, passaram o dia todo no mato fazendo essa lagoa.*

*A velhinha já estava percebendo alguma coisa pois eles saíam muito. Eles chamavam a velhinha de vovó. Na segunda vez que eles estavam se preparando para ir novamente fazer a lagoa, a velhinha disse assim: não é para vocês irem para longe, não! Por aí tem maribondo. E eles responderam: não, vovó, aqui não tem maribondo. E o Maíra, como sempre inteligente, disse para seu irmão: vamos fazer um maribondo e jogar lá perto dela para esporar, e o Maíra fez uma casinha cheia de maribondo, trouxeram para casa dela e eles esporaram a velhinha, e ela disse: vixe, tem muito maribondo aqui, meus netinhos. E todo tempo eles por longe dessa velhinha, porque eles não confiavam mais nela. Sei que eles judiaram muito com ela.*

*Depois, um dia foram para o mato e mataram uma anta, fizeram um cofo e colocaram a carne dentro. Chegaram e falaram para ela: vovó, nós matamos uma anta, olha aí a carne.*

*E ela disse: isso não tem aqui, não. E o Maíra disse: tem, olha aqui, a senhora quer ver? Daí quando eles abriram o cofo, tinha muita carne lá dentro. E a velhinha disse: vixe, é mesmo. Ela acreditava em tudo que eles falavam, eles faziam isso para ir ganhando a confiança dela.*

Maria Raimunda Tenetehar deu uma pausa na história e disse: *Está vendo, minha sobrinha, o quanto o Maíra era inteligente? Muitos Tenetehar não sabem como que começou tudo, não sabem a verdadeira história do Maíra, é uma história muito bonita, é bom você estar aqui hoje, ouvindo, pois você vai aprender e poder contar para a nova geração. Então vamos lá, vamos voltar para a história, né?*

Em muitos momentos da história Maria Raimunda parava e lamentava o quanto é importante sabermos do mito de origem não só pela beleza da história, mas também porque faz parte de nossa identidade enquanto indígena. Mas, sente-se triste, porque principalmente os jovens não escutam sobre nossas origens. E assim, sempre ressaltando a importância do mito, ela seguiu narrando.

*Daí um dia eles sumiram novamente, o Maíra e seu irmão. Mas eles estavam para lagoa que fizeram. E mais uma vez ela deu uma pausa na história e disse: é por isso que eu tenho nojo desses peixes piranhas, eu não como essas piranhas. Pois é, aí eles fizeram vários abanos, fizeram muitos e muitos abanos. O peixe piranha foi feito de abano, esses abanos de palha. Sei que eles fizeram esses abanos e colocaram dentro da lagoa, e o Maíra os transformou em piranhas. E continuou:*

*Eles fizeram também um najazal fora da lagoa, daí colocaram uns troncos de madeira por cima da água, atravessando a lagoa de um lado para o outro, um tronco de madeira bem comprido. Nesse instante, eles estavam organizando como seria a forma que iam matar todos os cupelobos, por vingança, porque eles mataram a mãe deles.*

*O Maíra falou para o irmão: olha, irmão, vamos fazer o seguinte: vamos dizer que aqui tem najá e eles vão vir pra cá, os cupelobos. Eu vou ficar de um lado da lagoa segurando o tronco de madeira, e você fica aqui desse lado. Vamos fingir que estamos segurando o tronco de madeira para eles passarem, quando eles estiverem atravessando você finge que está segurando a ponta da madeira, para não rodar com eles, e quando eles tiverem tudo em cima, você vira a madeira para eles caírem dentro da lagoa e as piranhas comerem eles. O irmão dele disse: é mesmo, pois nós vamos vingar a morte da nossa mãe.*

*Depois de terem combinado tudo, eles foram chamar os cupelobos. E lá se vai os cupelobos em direção a lagoa. Chegando lá, eles fizeram exatamente como haviam*

combinado, colocaram os cupelobos para atravessar e, quando eles estavam em cima da madeira, viraram a madeira e os cupelobos caíram dentro da lagoa, e as piranhas comeram todos eles. Depois disso, eles falaram: agora que vingamos a morte da nossa mãe, vamos embora, pois não temos mais nada para fazer neste lugar.

E começaram a seguir viagem. Andaram até que alcançaram um bicho, que nós Tenetehar chamamos de àrangan na nossa língua. Mas os jovens indígenas não sabem o que é, não porque esse bicho não existe mais, talvez ainda exista dentro das matas, mas é difícil, o fogo deve ter matado tudo. Esse àrangan que eles alcançaram estava pescando, mas não estava mais em forma de bicho, já tinha se transformado em um homem, e logo esse bicho começou a fazer um arco e flecha.

O Maíra e o irmão chegaram e disseram: ah, o que está fazendo? O àrangan respondeu: estou fazendo um arco e flecha, porque disseram que estão vindo uns àrangan por aí, eu estou me preparando. O Maíra falou assim: e é, vovô? Todos que eram mais velhos que eles, chamavam de vô e vó, igual nós hoje, a gente sempre chama os mais velhos de vô e vó, isso começou desde o tempo de Maíra. Então, o Maíra, já desconfiado, disse para o bicho: ah, pois tá bom, e continuaram a viagem.

Quando chegaram em outro lugar, encontraram o àrangan novamente. O Maíra disse para o irmão: vamos ter que fazer alguma coisa com ele. E pegaram o arco do àrangan e transformaram em uma cobra. Hoje tem aquelas cobras de cipó porque foi o Maíra que criou. O Maíra e seu irmão continuaram a andar. Andaram e encontraram o àrangan novamente, ele estava pescando. Então o Maíra disse para o irmão: agora, meu irmão, eu vou te transformar em um peixe e tu vai cortar o anzol dele lá no fundo da água. Só que o irmão do Maíra não era tão esperto igual ele, não era inteligente igual o Maíra.

E olha o que o irmão dele fez, em vez só de cortar o anzol, engoliu o anzol. E o bicho puxou ele como peixe. E o Maíra, lá de longe observando, disse assim: eita, o àrangan te comeu, irmão. Mas eu vou te transformar de novo em gente. O àrangan assou o peixe e comeu. O Maíra de longe olhando e pensando como ia fazer para recuperar seu irmão. De repente, apareceu um formigão, que nós Tenetehar chamamos de tapiàruhu.

Então o Maíra falou para o tapiàruhu: olha, se você juntar os ossinhos do meu irmão e trazer para mim, eu vou te dar uma coisa boa. E o tapiàruhu falou: eu vou juntar. O tapiàruhu juntou os ossinhos e levou para o Maíra. O Maíra assoprou os ossos e transformou o irmão dele novamente em gente. O Maíra falou para o irmão: oh, irmão, o àrangan te

comeu. E o irmão disse: pois é, não era para eu ter engolido o anzol. O Maíra falou: pois é, não faz mais isso, do jeito que eu te ensinar é para você fazer.

Depois disso, eles foram, andaram mais um pouco, até chegarem em um lugar onde tinha uma serpente que ninguém conseguia matar. O povo desse lugar já tinha ouvido falar do Maíra, da inteligência dele. Quando o Maíra chegou, todos já imaginaram que era o Maíra, pelo que eles já tinham ouvido falar dele. Então perguntaram: você é o Maíra? E o Maíra respondeu: sim, sou o Maíra. O povo falou: rapaz, aqui tem uma fera muito perigosa, as crianças não podem banhar na lagoa que a serpente come.

Então o Maíra concordou em matar a serpente. Ele colocou as crianças para banhar e atrair a serpente e ficou na espera. Ficou observando e, de repente, vê a serpente vindo em direção das crianças. O Maíra e o irmão mataram a serpente. Depois da serpente morta, o Maíra falou para seu irmão: agora vamos partir a serpente ao meio, e vamos fazer assim: de um braço dela nós vamos transformar o trovão, a cabeça é para fazer o barulho do trovão, e as pernas o vento. E foi assim que ficou até hoje, eles criaram o trovão e o vento a partir dessa serpente.

O povo às vezes fala que o Maíra não existe. Mas ele existe, sim. Nós que não vemos ele, mas ele vê a gente. Mas, antigamente ele vivia entre o povo. Sei que eles fizeram tudo isso. Quando vai chover, fica preto. Aquelas nuvens escuras são os trovões. Foram eles que transformaram as partes da serpente nessas coisas. Depois disso, eles foram procurar o pai do Maíra e o mucura, todo tempo acompanhando o Maíra.

Já cansado de tanto andar, o mucuro perguntou para o Maíra: e agora, como vamos fazer? O Maíra respondeu: não se preocupe, vamos encontrar ele. E eles continuaram a andar até quando encontraram o pai do Maíra. O Maíra chegou para o pai e disse: olha, pai, eu sou seu filho. Faz tempo que você deixou a mamãe, me deixou na barriga da minha mãe. E então ele foi contar a história dele para o pai dele. Ele disse: eu trouxe a mamãe atrás do senhor, mas só que a mamãe não existe mais, os cupelobos comeram ela. Mas, nós vingamos a morte da nossa mãe, esse aqui é meu irmão e eu gosto muito dele.

Depois de seu pai lhe ouvir por horas, disse: é, meu filho, vocês me encontraram, eu estou aqui. O pai dele não estava mais do jeito que ele era, já estava diferente. Só que ele disse para o pai dele: nós vamos transformar o senhor do mesmo jeito que o senhor era antes. Daí ele transformou o pai dele do mesmo jeito que ele era antes.

*O pai do Maíra falou: agora nós vamos embora, mas tem uma coisa ainda que quero fazer antes de ir embora: vamos quebrar o escuro. Como todo lugar, sempre tem alguém que duvida da gente. Nesse lugar, tinha um homem que estava duvidando deles. O Maíra, vendo aquilo, não gostou muito e disse: nós vamos transformar ele em passarinho para enfeitar o tempo, para ser um passarinho da mata. Daí, eles desmancharam o escuro, separaram o dia da noite, e foi assim que eles criaram o dia e a noite.*

*E esse passarinho antigamente cantava assim: fô, fô, fô. Mas, agora não existe mais, porque o fogo matou tudo. Sei que eles deixaram esse passarinho para enfeitar o dia e a noite. Depois de tantas invenções, travessuras, andanças e superação, o Maíra disse pra o pai dele: pai, nós não podemos mais viver assim, já aprontamos muito, agora que estamos juntos, temos que ir embora, temos que procurar um lugar seguro pra nós. E foi a partir de então que eles foram morar dentro d'água.*

*Já ouvi muitas vezes as pessoas falarem que viram o Maíra fora d'água. É mentira, ele não sai da água e não sai de lá. Foi Maíra que criou tudo para nós e que nos criou.*

E foi assim que surgiu o povo Tenetehar, e tudo que os rodeiam e necessitam para viver, como as caças, o dia e a noite, a água e tudo que provém dela. Diante da escuta, chegamos à conclusão de que este trabalho não é apenas uma Dissertação de Mestrado, mas uma experiência de conexão e reencontros.

Na aldeia, o Maíra é sempre exaltado por sua inteligência, sagacidade, seus encantos e exemplo para o povo Tenetehar. Tudo provém dele, que criou a fauna e a flora, poderes sobrenaturais, os ritos e os mitos. Assim, tudo está em conexão com a natureza. Referente a isso, Zannoni (2021, p. 118) afirma que:

Antes de Maíra não havia nada, o mundo era sem fundo: “antes de Maíra havia o espaço, era um mundo sem fundo, nada existia”. Não haveria necessidade de narrar a criação do ser humano, visto ser ele parte de Maíra e, portanto, sua descendência. Com Maíra começou a vida. Com ele o Tenetehara se relaciona no seu dia a dia. É a ele que precisa imitar como ideal de vida. São suas ações que inspiram o indivíduo em cada momento de sua existência.

Dessa forma, o povo Tenetehar considera o Maíra como modelo de vida e inteligência, pois deu origem ao mundo e como produzir nele. Os ritos e mitos fazem parte da essência do povo Tenetehar. Cada ritual tem uma história. Nada se faz por um acaso. Cada um tem um propósito a seguir e fomenta a identidade de cada envolvido.

#### 4 RITUAIS DO POVO GUAJAJARA

Os rituais são importantes para cada povo indígena, pois é a forma que se manifestam nas suas culturas, peculiaridades e crenças, fortalecendo, assim, a identidade cultural. Cunha (2012, p. 120) diz que “a identidade consistiria em, pelo menos como um horizonte almejado, o de ser idêntico a um modelo, e suporia assim uma essência. Dessa forma, a cultura pode ser considerada um conjunto de itens, regras, valores, posições”. Assim, cada sociedade indígena reproduz seus ritos de forma específica, definindo suas particularidades. Nesse segmento, Silva (2018, p. 23) elucida que:

[...] as conversas durante esses momentos me levaram para algumas reflexões sobre o significado de um ritual. Agora não pensava o ritual apenas como uma manifestação cultural, a qual tinha esse entendimento inicial, mas algo além, no sentido de entender que ele está relacionado em outras esferas sociais, como educacional e político.

Nesses termos, é inegável que o mundo dos Tenetehar é guiado pelos seus rituais, que remetem à sua espiritualidade. Eles não são apenas uma manifestação cultural, mas uma preparação para a vida e inserção de conhecimentos tradicionais. A respeito do surgimento dos rituais, Maria Raimunda Tenetehar diz que:

Antigamente não existia festa de moqueado, não existia festa de mel, não existia festa dos rapazes, não existia nada disso. Os vovôs contavam, o tio Chicão mesmo, o tumui Vicente, eu os observava contando, essas pessoas mais velhas eu os via contando, meus tios contavam sobre as festas. Aí dizem que antigamente não existia essas coisas, aí dizem que antigamente, os vovôs, diziam assim: vamos matar arara, nesse tempo tinha muita arara, o pai dos rapazes era pajé. Antigamente, quando os rapazes matavam passarinho, eles penduravam tudo em cima do girau. (MARIA RAIMUNDA TENETEHR. Entrevista realizada na Aldeia Novo Funil, em 10 de outubro de 2022).

Como observamos na fala de Maria Raimunda, os rituais são chamados de festas. Ela diz que são chamados de festas, porque, primeiramente, foi denominado assim, desde que Maíra criou tudo o que existe, e porque é um momento de toda a comunidade festejar aquela nova fase que está chegando.

O ritual do moqueado é o momento de festejar que a menina está se tornando mulher adulta. E o menino, na festa dos rapazes, comemora sua formação de homem guerreiro. Dias (2020, p. 130) aponta que os “rituais estão sempre antecipando uma etapa do

desenvolvimento, seja essa humana ou vegetal. Especificamente, o de iniciação a vida adulta indica que o indivíduo no seu ciclo de vida deixa de ser criança”.

Nesse mesmo contexto, Baniwa (2006, p. 159) afirma que é através dos “rituais que as memórias históricas e os conhecimentos deixados pelos ancestrais são expressos”. Nessa concepção, os rituais são um retornar ao passado, fortalecimento de identidade e valorização das especificidades de um povo.

Antes de narrar sobre o surgimento dos rituais, Maria Raimunda Tenetehar reflete a forma sobre como adquiriu os conhecimentos a respeito dos rituais. Ela identifica os tuahes como responsáveis por toda riqueza de conhecimentos. Há emoção em suas lembranças acerca das pessoas que foram importantes durante seu processo de aprendizagem, e que já viraram encantados. E, assim, começa a narrar sobre os rituais/festas que ainda são realizados nas aldeias do povo guajajara.

#### **4.1 Origem dos rituais: narrativa de Maria Raimunda Tenetehar**

*Durante todos os dias, um rapaz ia matar araras. A tocaia dele era embaixo de um pé de faveira, aquelas flores da chapada que tem um pendão de flores um botãozinho vermelho, você conhece? Esse pé de flor era bem grande, com um formato circular. Dizem que as flores alimentavam vários pássaros: arara, tucano, todo tipo de passarinho comia lá, e lá tinha dono, tinha uma onça. Essa onça era gente, uma onça preta que era tão rápida quanto o vento. Mas, não era uma onça de verdade, era gente que se transformava em onça.*

*Antigamente, ouvia muito meus vovôs falarem que onça virava gente para enganar os caçadores e comer as caças deles. Essa onça tirava o mel e depois se transformava em homem e voltava para a aldeia. Penduravam o mel quando estavam fazendo a festa do mel, na aldeia deles.*

*Dizem que esse rapaz que estava de tocaia matou um monte de arara. Quando ele chegou em casa com as araras, o irmão dele perguntou: Para que esse tanto de araras? E ele respondeu: é para fazer uns capacetes. O irmão dele ficou impressionado com tanta arara que ele havia matado, e disse: vou lá matar araras para fazer meu capacete também. De imediato o irmão dele disse: não vá, lá tem uma onça.*

Nesse ponto Maria Raimunda reflete sobre a importância de termos consciência dos artefatos que utilizamos, que não podemos banalizar o uso de nossos capacetes/cocar, que não podem ser utilizados somente por usar.

Ela ressalta ainda a prática dos rituais que devemos participar; mas, desde que saibamos o objetivo de estarmos participando. E assim ela complementa: *por isso que não devemos permitir que os caraiw saiam por aí brincando com nossos rituais e capacetes, eles não sabem o significado que eles têm para nós indígenas.*

Depois de uma pausa na história, para me conscientizar sobre nossos rituais e uso de nossos artefatos, ela continuou: *Sei que todas as vezes que o rapaz ia para sua tocaia esperar arara, lá estava essa onça que virava homem, colhendo mel das flores, com sua cumбуquinha do lado, espremendo o mel das flores. Eles já haviam se acostumado uns com os outros. Até que um dia ele se chegou e perguntou para ele: ei, primo, tu não fumas, não? A onça que perguntou para o rapaz. E o rapaz respondeu: fumo sim. A partir daí eles foram fumar juntos.*

*Todas as vezes que estavam por lá, conversavam, fumavam e viraram amigos. Mas o que o rapaz não sabia era que seu irmão havia andado rondando por lá na tocaia dele. Quando o irmão do rapaz estava andando por lá, ele não chegou a ver o homem onça, mas o homem onça via ele. Em uma das conversas o homem onça perguntou: tu tens um irmão? Aí o rapaz respondeu: eu tenho! Daí o homem onça disse para o rapaz: não deixe ele vir aqui, porque se ele vier, ele vai mexer comigo, e se ele mexer comigo não vai dar certo. E o rapaz respondeu: tá bem! Depois de fumarem e conversarem, o rapaz foi para sua casa. Durante todo o caminho o rapaz ficou pensando no que o homem falou sobre a onça.*

*Quando o rapaz chega em casa, o irmão disse: irmão, hoje sou eu que vou lá na espera. De imediato ele respondeu: olha, você vai, mas fique quietinho na minha tocaia, porque lá tem um homem que vira onça. E o irmão debochando disse: rum, pois eu vou é matar ele. E o rapaz respondeu: você não vai mexer com ele. Eu vou matar ele. E todo tempo o irmão dele avisando para ele não mexer com o homem onça.*

*O irmão do rapaz, com toda sua teimosia, foi esperar o homem onça na tocaia. Chegou, sentou-se e esperou. De repente o vento sopra que só faltava derrubar a tocaia, e já era o homem onça que vinha, ele sempre andava acompanhado de muito vento. Sei que o homem onça chegou e ficou catando mel nas flores, foi catando até quando chegou mais perto do irmão do rapaz que estava na tocaia. Quando o homem onça se aproximou da*

*tocaia, o irmão do rapaz mirou a flecha no homem onça, caíram juntos no chão e começaram a brigar e o homem onça matou ele, e levou ele lá para aldeia dele.*

*Lembro que os homens tinham muita espera. Eles amarravam a rede lá em cima das árvores e ficavam esperando as caças. Faziam tocaia na beira das lagoas. Hoje, meus netos não sabem o que é isso. Já estou é falando demais, vamos voltar para a história.*

*Com o passar das horas, o rapaz sentiu falta do seu irmão, percebeu que ele não voltou da espera, e já imaginava o que tinha acontecido. Chegou pra sua esposa e disse: mulher, enche um saquinho de cigarrão pra mim, vou atrás do meu irmão, porque acho que a onça matou ele. Na verdade, ele já sabia o que tinha acontecido, porque o homem onça já havia avisado para ele não deixar o irmão dele não ir para a tocaia. Daí, disse para sua esposa: olha, mulher, eu vou indo, mas não sei quando volto, eu vou atrás do meu irmão.*

*Depois de se despedir de sua esposa, foi atrás do irmão. De longe, avistou a tocaia toda desmanchada, e pensou: Eita, a onça matou meu irmão. Daí, ele foi caçar o lugar por onde ele tinha levado o seu irmão. Antigamente tinha, agora não tem mais, porque o fogo acabou, mas tinha umas abelhinhas vermelhinhas no chão que sua casa era um buraquinho que parecia uma orelha de tatú. Sei que ele foi seguindo e viu que aqui a acolá derramava sangue. Andou, andou, andou, e fumando todo tempo, e aqui acolá vendo o sangue pingado no chão. Até que chegou no buraquinho da casinha das abelhas e o sangue pingou bem na boca do buraco, e depois desse buraco não havia mais pingo de sangue, o homem onça entrou com o irmão dele nesse buraco das abelhas.*

*Já com duas horas de gravação, Maria Raimunda pede um momento para tomar um café. E disse: vamos minha sobrinha, tomar um café. Porque essas histórias são compridas demais, por isso que os jovens não gostam de ouvir.*

*Tomando café, ela me chama para ver seu cunhado torrar farinha e comer um pouco de grolado. Em seguida, me convida para ver os artesanatos feitos pela esposa de seu neto. Chegando lá, me apresenta, dizendo que sou uma moça muito estudiosa e que tem orgulho de mim, e mais orgulho ainda porque eu voltei para as minhas raízes, raízes essas que eu nunca abandonei. E diz que sempre serei bem-vinda. Depois de vinte minutos, voltamos para debaixo do pé de mangueira e ela continuou a narrar.*

*E o irmão dele ficou encabulado, porque depois do buraco não havia mais pingo de sangue e ele procurava, procurava e nada. Então, ele se perguntou: será que ele entrou foi nesse buraco com meu irmão? Curioso, ele foi observar mais de perto e viu o sangue no*

*buraco. Daí, ele começou a mexer até que uma porta se abriu. O rapaz não teve medo, entrou nessa porta e avistou aquele caminho limpo por dentro do chão. Lá era uma aldeia, onde moravam os parentes do homem onça.*

*Chegando nessa aldeia, a primeira coisa que ele viu foi seu irmão morto. O homem onça estava doente, flechado e sua mãe cuidando dele. Quando a mãe avistou aquele homem com um saquinho nas costas, disse: meu filho, vem se aproximando um homem diferente. O homem onça olhou e logo já reconheceu, e disse: ele é irmão do rapaz que me flechou, ele veio atrás do irmão dele, mas eu não quero que nada aconteça com ele. Aí, quando o rapaz se aproximou, o homem onça perguntou: o que você veio fazer aqui? E ele respondeu: eu ando passeando para conhecer a aldeia de vocês.*

*Nessa casa tinha um monte de litros de mel pendurados na cumieira da casa, porque o homem onça tinha tirado mel para fazer a festa do mel. O rapaz viu o irmão dele lá morto, mas também fez de conta que não tinha acontecido nada. A mãe do homem onça perguntou para o rapaz: o que você está fazendo por aqui? Ele respondeu: só vim passear por aqui. A mãe do homem onça disse: o povo daqui está zangado. Mas, daí o homem onça falou: eu não quero que nada aconteça com ele. Mas, o pessoal da aldeia se reuniu para matá-lo. De imediato, o homem onça falou: olha, eu não quero que ninguém mexa com ele, pois é meu amigo de passeio e de fumar juntos. E, assim, o rapaz foi ficando por lá. O homem onça perguntou para o rapaz: você trouxe cigarrão pra nós? O rapaz respondeu: eu trouxe, está aqui. Daí começaram a fumar e conversar.*

*Depois disso o rapaz viveu lá com eles durante muito tempo, e nesse tempo, com outra mulher, aprendeu a fazer a festa dos rapazes, festa do moqueado, festa do mel e também outra festa que nós nunca aprendemos, porque não acontece mais, que era a festa que tinha antigamente: a festa do milho verde, feijão, abóbora. Dizem que tinha essa festa também antigamente, só que ninguém faz mais. Dizem que ele passou muito tempo lá nessa aldeia e aprendeu tudo. Foi esse rapaz, esse índio, que trouxe essa alegria das festas para nós.*

Durante a narrativa, percebi o quanto Maria Raimunda estava empolgada em me contar as histórias, em muitos momentos parava, sorria e falava: *daqui uns anos é você que vai contar as histórias.* E ela continuou:

*Depois de muito tempo ele chegou para o homem onça e disse: amigo, agora eu vou embora, já passei muito tempo aqui, é hora de voltar para minha casa. Daí o amigo dele*

*disse: está bem, pois eu vou te deixar na porta. Então, ele foi deixá-lo na saída da aldeia, lá na mesma porta que ele entrou, com medo dos outros mexerem com ele.*

*Quando ele chegou na casa dele, os filhos já tinham filhos, ele já tinha netos, bisnetos, tataranetos, porque ele passou muito tempo longe de casa. Quando ele chegou, foram fazer a festa das moças que ele tinha visto lá, a dos rapazes e a festa do mel.*

*Passou uns dias ele falou pra esposa: eu me casei na aldeia que eu estava, e quero trazer ela pra cá, ela sabe de muita coisa, ela vai ensinar você a cantar, você aceita? Daí a mulher respondeu: pode trazer. Então, ele foi buscar a mulher e, ao chegar a sua segunda esposa, ensinou as mulheres Tenetehar a cantar e a dançar nas festas. E foi a partir da festa do mel que se originaram todas as outras festas.*

*Sei que ele fez todas as festas que tinha aprendido e até hoje seguimos como tradição. E só essa festa das coisas da roça que nós perdemos, que não fazemos mais. E foi assim que esse rapaz trouxe essas festas para nós. Eu aprendi tudo isso com os vovôs.*

*Mas, hoje, o que eu vejo, é que as pessoas não querem mais fazer as festas, querem é acabar as festas, a cultura, mas não podemos deixar isso acontecer, por que como é que nossos netos vão aprender? Temos de continuar nossas tradições para os mais novos saberem como é as vivências e a nossa cultura. Não importa o que os outros falam da gente, o importante é fortalecer a cultura e é isso o que sempre falo para minhas meninas.*

Maria Raimunda Tenetehar narrou o surgimento das festas e, ao mesmo tempo, mostrou preocupação com as mudanças nas regras e a ausência da importância e atenção devidas, voltadas para as festas. Disse que seu maior medo é de um dia chegar a acabar a prática desses rituais por conta da falta de interesse, especialmente entre os mais jovens.

Diante da fala das interlocutoras, podemos observar que as mudanças e permanências, que ocorreram com o passar dos anos, tornaram-se uma grande preocupação para os tuahéz. Maria Raimunda deixa claro o que pensa sobre a continuidade dos rituais: “hoje percebo que não querem mais fazer as festas, as mudanças nas regras”. São modificações que acabam interferindo e modificando drasticamente sua cultura e o modo de realizar as festividades. A respeito disso, Dias (2020, p. 38) destaca que os anciãos krikati dizem que “[...] que mudou muita coisa. Mudou tudo”. Embora não detalhe as mudanças ocorridas, é notável que esse interlocutor insinue à nova geração que ela realize essa cerimônia tal qual faziam os seus antepassados.

Assim acontece com o povo guajajara, muitas festas que aconteceram antes não acontecem mais, como a festa do mel, que é muito importante. Porém, por diversos fatores, não é mais vivenciada nas aldeias guajajara.

## **4.2 Festa do mel e suas nuances para o fortalecimento da cultura Tenetehar**

A entrevista sobre a festa do mel foi uma das mais emocionantes e difíceis para Maria Raimunda Tenetehar, pois ela se emocionava com as memórias que afloravam do seu tumui, Vicente Hamua`i. Para o povo guajajara, ele foi um dos cantores mais renomados do território Araribóa. Maria Raimunda Tenetehar afirmou que tudo o que ela sabe foi ele quem a ensinou.

Ouvir sobre a festa do mel foi de grande importância enquanto indígena, pois só tive oportunidade de vivenciar uma única vez, ainda criança. Tenho apenas uma vaga lembrança desses acontecimentos festivos. Enquanto Maria Raimunda Tenetehar narrava a festa, eu imaginava todos aqueles momentos como se os estivesse revivendo.

Depois de muita emoção, choro e pausas, Maria Raimunda Tenetehar narrou a festa do mel, e mais uma vez me fez um pedido: *minha sobrinha, não deixa essas histórias acabarem, estou passando essa responsabilidade para você*. E mais uma vez me senti responsável a dar continuidade na transmissão desses conhecimentos. E, assim, ela começou a narrar a festa do mel.

*A festa do mel, hoje, não acontece mais como antigamente. As mulheres que ficam cantando embaixo do mel, nem todas sabem e nem podem fazer isso. O tumui Vicente era quem sabia as regras, mas hoje só tem um cantor que ainda sabe das regras, que é o cunhado José Maria.*

*Na festa do mel tem que ter cantoras, para cantar todos os dias embaixo do mel, e não pode ser uma cantora jovem, têm que ser mulheres mais velhas. É importante dizer que esse mel não pode ser retirado da mata antes de pedir para seu dono. Essa festa só pode ser feita por quem sabe de todas as regras e quando deixado de cumprir alguma regra há consequências.*

*A festa do mel acontece assim: uma pessoa que sabe das regras organiza a festa e convida algumas aldeias para participar. Cada aldeia convidada se responsabiliza para*

*retirar o mel. É uma festa que dura muitos dias, até meses. Não tem uma data para terminar. A festa termina quando todos já estão cansados de cantar e dançar.*

*Na aldeia onde é ofertada a festa, os organizadores fazem uma casa de palha. Não pode ter paredes e deve ser aberta. Essa casa é onde fica guardado todo o mel que será consumido na festa. O mel é colocado dentro de garrafas, pode ser essas garrafas de 51<sup>21</sup>. Mas, antigamente não tinha garrafas, o mel era armazenado em cabaças. Hoje colocamos o mel em garrafas e ficam amarradas e penduradas na cumieira da casa. Essa é uma das regras, pois esse mel não pode ser consumido antes do dia principal da festa. Uma vez colocado lá na cumieira da casa, deve permanecer até o momento de ser liberado para consumo.*

*É uma tentação olhar para o mel pendurado e não poder beber, mas temos que resistir. O mel que é retirado pelos convidados não pode ser levado de qualquer jeito para a aldeia que está sediando a festa. Acontece assim: quando os convidados já estiverem com todo o mel retirado, eles mandam avisar para a aldeia que o mel está pronto. Então eles combinam um horário de encontrar o mel. As pessoas das duas aldeias vão correndo e cantando com enfeites feitos da palha novinha do buriti, que chamamos de olho do buriti. São elas que usamos para fazer nossas saias e enfeites da cabeça e do braço, corremos segurando galhos de folhas nas mãos, simulando que estamos espantando as abelhas de perto de nós (Figura 11).*

Durante a entrevista, Maria Raimunda parava e refletia sobre a falta de credibilidade por parte da nova geração em conhecer as festas, os rituais e o jeito que os antepassados se organizavam socialmente. Afirmou várias vezes o receio de que, com o passar dos anos, a festa do mel viesse a não mais acontecer, porque atualmente apenas um tuá'uhez sabe as regras de cada ritual.

É importante ressaltar que as fotos utilizadas para melhor entender o processo do desse ritual fazem parte do acervo do fotógrafo Meireles Júnior (2022). Os registros indicam que esse ritual há muito tempo já não é realizado.

---

<sup>21</sup> 51 é uma marca de cachaça bastante conhecida no Brasil. Cf. em: <https://www.ciamuller.com.br/produtos/cachacas/cachaca-51>.

**Figura 11:** Momento em que a aldeia convidada está levando o mel para a festa



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

Os fatores que interferem na não realização são muitos, entre eles as regras que já não são dominadas pela comunidade, e contrariá-las pode trazer consequências graves para o povo, como diz Maria Raimunda no relato a seguir:

*Na última festa que o tumui Vicente fez, convidou nossa aldeia. Então, o José, meu esposo, já cuidou de retirar o mel, para poder participar da festa. Foi até a mata e tirou 20 litros de mel. Quando o mel estava pronto, o José foi avisar. Eles combinaram o horário de saída de cada um para poder encontrar o mel. Então, nós saímos correndo e cantando até encontrar o povo que estava vindo ao nosso encontro. Quando nos encontramos ficamos fazendo Ré Muty, Ré Muty. Este é o movimento que fazemos no encontro das aldeias, ou seja, um movimento de ir pra frente e pra trás.*

*A pessoa que tira o mel fica responsável por levar o mel todo o tempo nas costas em uma mochila de palha, tipo um pacará. Coloca nas costas e segue o tempo todo com ele. Depois de nos encontramos, continuamos a fazer o Ré Muty (Figura 13) até chegar na aldeia e pendurar o mel.*

**Figura12:** Encontro das aldeias e a realização do *Ré Muty*



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

*Chegando na aldeia, enche os litros de mel e amarra na cumieira da casa. Após isso voltamos para nossa aldeia. Depois do mel ser pendurado, todos os dias temos que cantar debaixo do mel. Fazemos isso até o dia do grande evento, que é o dia de beber o mel e encerramento da festa, onde nos reunimos dançando e bebendo o mel. Todas as aldeias vizinhas são convidadas para beber o mel. Todos nós ficamos com nossa coité<sup>22</sup> na mão pra colocarmos o mel e beber.*

*Durante esse momento de dançar e beber o mel, as cantoras agarram nas orelhas dos cantores, pra dizer que são as abelhas picando eles. Elas assanham<sup>23</sup> os cabelos para dizerem que são as abelhas nos seus cabelos. Durante a noite, ocorrem muitas danças, que é o momento já de encerrar a festa. Nessa hora, as mulheres fazem a dança com peneiras bem grandes feitas de talos de tarumã, simulando uma pescaria de peneira. Dizendo elas que, naquele momento, os caititus estão comendo os peixes e elas ficam com as peneiras pescando, protegendo os peixes.*

*Ao narrar essa etapa da festa, Maria Raimunda não consegue segurar as lágrimas e diz: a festa do mel é muito bonita e sinto muita falta de poder participar novamente dessa festa.*

<sup>22</sup> Coité é uma espécie de recipiente ovoide feito de cuieira, cujo nome científico é *Crescentia cujete* e *Lagenaria siceraria*.

<sup>23</sup> Assanhar, no contexto do relato, refere-se a bagunçar os cabelos.

*Me faz lembrar das tua`uhez, que brincava comigo nas festas e que hoje não estão mais entre nós, já virou encantadas.*

Vale ressaltar que, durante as festas, é hora de abraçar, brincar, sorrir, reunir-se e agradecer por todos estarem juntos, praticando aquilo que os mantém vivos e vivas enquanto indígenas. Maria Raimunda continuou falando:

*Os homens fazem a dança do porcão (Figura 14), do caititu e da onça, quando é simulado o momento em que estes estão invadindo a roça e os donos ficam espantando-os. Um grupo de homens imita os animais invadindo a roça e outro grupo fica com umas mihaw. Mihaw são aquelas esteiras feitas de palha. No momento da dança, eles usam a esteira para impedir que os animais entrem na roça. A partir daí, acontece a dança. Nesse momento, o grupo que está representando os animais chega até a rasgar as esteiras do outro grupo. Eles têm que chegar a rasgar a esteira, porque naquele momento eles estão zangados querendo invadir a roça, eles têm que imitar de verdade. Nisso, as mulheres gritam. O grito é como se fosse um aviso aos homens que os animais estão invadindo a roça de mandioca.*

**Figura 13:** Dança do porcão. Momento em que os homens demonstram sua garra e persistência



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

*E, com o ato da dança, em que o uivo dos animais é imitado, além de rasgarem as esteiras, rasgam as peneiras das mulheres. Depois disso, é dado o final da festa e todos saem felizes pela participação. É uma alegria muito grande.*

Ao final, Maria Raimunda Tenetehar disse que os rituais/festas são importantes para o fortalecimento cultural do povo guajajara. É, também, uma oportunidade para os jovens observarem os mais velhos e aprenderem a história e o legado dos ancestrais.

Atualmente os rituais estão sendo ressignificados, pois a maioria dos elementos utilizados para fabricação dos artefatos são retirados da natureza. Todavia, com a devastação das florestas, por meio das queimadas que assolam as matas, os materiais aos poucos vão deixando de existir, como as penas de pássaros, as madeiras, que são utilizadas para fabricação dos banquinhos no ritual da festa dos rapazes. As caças que são utilizadas também na profusão dos rituais. Nesse sentido, as mudanças são inevitáveis, por isso o território é de fundamental importância para os povos originários de uma forma geral, mas principalmente na reprodução cultural.

### **4.3 Ritual dos rapazes**

O ritual dos rapazes acontece com muita frequência entre o povo guajajara. É o ritual que marca a passagem da adolescência para a vida adulta, uma preparação tanto espiritual, quanto cultural. Acontece quando os meninos estão na faixa etária entre 13 e 14 anos, começando a mudar a voz. Isso significa que ele está pronto para realização do ritual.

Todo jovem indígena deve passar por esse ritual, pois, na visão dos tu'uhez, aquele que não passa por esse processo pode ter uma vida adulta de doenças e não será ativo em seu cotidiano, dado que se trata de uma preparação de cura e de aprendizagem.

Maria Raimunda Tenetehar inicia sua narrativa com um ar de alegria e com a certeza de que esses saberes serão transmitidos para outras gerações. De início, mostrou-se preocupada se realmente o gravador estava funcionando e se o aparelho captava todas as informações. Ela me perguntou: *o gravador está funcionando direitinho? Tem que gravar tudo para você não esquecer. Minha irmã é a única que sabe de uma reza que deve ser feita antes de começar o ritual.*

*Tudo começou com o rapaz que passou um tempo na aldeia onde aprendeu as festas. Quando retornou para sua aldeia, reproduziu as festas que tinha aprendido. A primeira festa*

*que ele fez, foi a do moqueado. Logo que chegou, foi para a mata matar gavião para tirar as penujas e colocar para cobrir os seios das meninas. Então, ele fez a festa e toda aldeia foi observando. No final da festa, todos pediram para ele também fazer a festa de suas filhas. A partir disso, as festas foram acontecendo e cumprindo a tradição, como existe até hoje.*

*Na festa dos rapazes tem uma reza que deve ser feita em forma de cantoria. Aqui na região, somente a minha irmã Joaquininha sabe cantar. Por isso que ela deve estar presente para proteger os participantes.*

*Assim como a festa do mel, a festa dos rapazes também é um ritual muito sério, onde tem muitas regras. Se não for feito da maneira correta, pode acarretar consequências para os rapazes. Os rapazes podem ficar doentes, ou até mesmo o Maíra levar. A festa dos rapazes é a que mais tem a presença do Maíra. É tão verdade que, depois que a festa termina, eles não podem descartar seus enfeites de qualquer jeito, pois ele ainda está com o Maíra. Outra pessoa também não pode usar, pois aquele mesmo enfeite é feito unicamente para aquele momento.*

*Os rapazes usam um colar todo o momento, que é para proteger das coisas ruins. Nesse colar tem a mistura de várias sementes: cumarú, gengibre, resina, que usam como forma de proteção. É assim, temos que preparar nossos rapazes para eles poderem participar da festa.*

*Maria Raimunda deu uma pausa e me pediu para aguardar um momento. Foi até sua casa e trouxe um enfeite na mão, e disse: Esse é o enfeite do meu neto Ricardo, que vai participar da festa no próximo mês. Estou muito feliz de poder estar com ele nesse momento.*

*Mas a festa inicia assim: eu tenho um rapaz, preciso observar para perceber quando ele está mudando a voz. Quando percebo, esse é o momento em que ele está pronto para participar da festa, que é o ritual de passagem da infância para a vida adulta. Quando eu percebo que meu rapaz está pronto, eu comunico a comunidade. Todas as famílias que tiverem seu filho na mesma faixa etária e mudando a voz juntam esses rapazes também. Juntos, fazemos a festa deles. Não tem um limite de quantidade. Se tiverem 20 rapazes, fazemos a festa dos 20 rapazes. A partir do momento que decidimos fazer a festa, os participantes ficam de resguardo, não podem comer toda coisa, não podem usar jenipapo até o dia da festa, e nem podem participar de outras festas. Têm que ficar de resguardo.*

*Toda festa tem um dono. O anfitrião da festa, nesse caso, é aquele que deu o pontapé inicial para a realização da festa. O anfitrião deve se destacar diante dos outros rapazes, os*

*enfeites dele deve ser diferente dos demais, para que todos percebam que ele é o dono. Geralmente o dono da festa se destaca pela beleza de seus enfeites, pois sua mãe capricha bastante na preparação de seus enfeites.*

*Toda comunidade conversa e decide o dia que acontecerá a festa. As mães dos rapazes são responsáveis para fazer os enfeites e os pais dos rapazes para fazer os banquinhos. Mas, se tiver outras pessoas que saibam fazer tanto os banquinhos, quanto os enfeites, podem fazer. Não tem problema, desde que seja uma pessoa que entende e saiba das regras da festa.*

*Os banquinhos (Figura15) são feitos de uma madeira específica chamada cedro, que é mais leve e mais fácil de cortar e desenhar. O banquinho do dono da festa também deve ser maior que os dos demais. Depois de fazer os banquinhos, eles são pintados com desenhos de pássaros. Os banquinhos servem para os rapazes se sentarem e descansar no momento do ritual, igual a festa das meninas moça. Os rapazes ficam como se tivessem abertos às coisas ruins, e é por isso que temos que ter todo o cuidado com eles, os banquinhos é para que eles não sentem no chão no momento de descansar.*

*Todos os banquinhos devem ter desenhos apenas de pássaros, não podem ter desenhos de outros animais, porque todas as músicas cantadas durante a festa são em homenagem aos pássaros: arara, corruipião, xexéu e outros.*

Segue, abaixo (Figura 14), uma foto do desenho do banquinho usado por William Tenetehar, na última festa dos rapazes que ocorreu dia 21 de outubro de 2022, na aldeia Novo Funil:

**Figura 14:** Banquinho utilizado no ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Além dos banquinhos, também são feitos bastões (Figura 16) para cada rapaz usar no dia da festa. O bastão é feito de uma madeira chamada pau roxo e enfeitado com penas de arara. Durante todo o ritual, os rapazes dançam com o bastão na mão.*

**Figura 15:** Bastão utilizado pelos rapazes durante o ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*São feitas esteiras (Figura 17) de palha de coco rasteiro exclusivamente para o momento do ritual. Durante todo o ritual, os rapazes não podem pisar diretamente no chão. A utilidade das esteiras, é servir para os jovens dançarem em cima delas. Enquanto não se encerra a festa, os jovens caminham em cima da esteira.*

**Figura 16:** Esteiras utilizadas pelos rapazes no momento do ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora. (2022)

*Os enfeites usados pelos jovens o capacete (Figura 18) são muito importantes, mas não podem ser feitos de qualquer pena. As penas usadas são de arara, papagaio e corrupeirão. É necessário que os meninos fiquem com a cabeça baixa e com o rosto coberto, porque não podem ter contato com os outros para não ter problemas na visão. Eles ainda estão de resguardo e só são liberados depois da festa. É por isso que os capacetes devem ter a frente coberta, para impedir a visão dos rapazes. Para acompanhar o capacete, são feitos braceletes e tornozeleiras.*

**Figura 17:** Momento de colocação do capacete para o ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*São feitos colares de miçangas de cores vermelhas e brancas. Além dos colares, eles usam shorts de cor branca e vermelho. Após todos os enfeites estarem prontos, marcamos o dia que deve acontecer a festa. E todas as aldeias vizinhas são convidadas para o evento. Os cantores, as cantoras e os rapazes são as estrelas da festa.*

*A festa começa às 08h00 da manhã e só encerra às 08h00 da manhã do dia seguinte, são 24h00 de festa. Às 08h00 da manhã do dia da festa, os rapazes são colocados em um determinado local, seja uma casa, ou debaixo de uma árvore. Mas terá que ser um local bom e bonito, onde eles serão pintados e adornados para poder participar da festa. A partir do momento que eles forem para o local onde serão enfeitados, não podem mais sair de lá, somente no horário que começará a cantoria.*

*A tinta usada para pintar os rapazes é extraída da fruta chamada jenipapo (Figura 19), onde ralamos e extraímos uma tinta preta. Também usamos o urucum para compor a pintura.*

**Figura 18:** O jenipapo e o urucum na preparação do ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Não é qualquer pessoa que pode pintar esses rapazes, é somente quem entende das regras da festa. Geralmente são as cantoras mais velhas que pintam eles. A pintura naquele momento é algo muito sério. Por isso, só quem entende pode pintar os rapazes.*

Maria Raimunda (Figura 20) pintando seu neto para a festa. Diz ser um momento de muita alegria e celebração, pois há uma longa preparação. Todas as indumentárias que fazem parte do ritual são confeccionadas pelas mulheres, sejam irmãs, tias, avós ou mães.

**Figura 19:** Maria Raimunda Tenetehar pintando seu neto para o ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Cada rapaz recebe uma moça (figura 21) para dançar durante toda a festa, e essa moça também é pintada e adornada. Depois que os pintamos e os adornamos, eles ficam no local. Só pode ir para a cantoria no momento certo. Para o início da festa, os rapazes usam shorts vermelhos. Na madrugada, eles trocam e usam shorts brancos para o encerramento na parte da manhã. Ah, outra coisa que eu ia esquecendo de falar, na parte do peito do rapaz colocamos penujas de gavião. Antigamente era somente penujas de gavião que era utilizado. Mas, como está cada vez mais difícil esses pássaros, atualmente colocamos penujas de pato, não tem problema nenhum.*

**Figura 20:** Rapazes com seus pares para dançarem durante o ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*A partir das 17h00, todos os cantores, cantoras e convidados se direcionam ao local da cantoria, que geralmente é uma casinha feita de palha sem paredes onde acontece a festa. Os banquinhos dos rapazes já devem estar no local cada um com seus nomes para poderem identificar seu lugar.*

*Nessa hora, cantamos e dançamos três músicas. Após isso, é o momento de trazer os rapazes para o local da cantoria (figura 22). Suas mães são responsáveis para irem buscar seus filhos. Nossa, esse momento é muito lindo! Quando olhamos, lá se vêm os rapazes e nós vamos encontrar eles.*

*Chegando no local, eles são colocados em fileiras em seus banquinhos e as cantoras, cantores e convidados ficamos na frente deles cantando e dançando. Esse momento é de muita alegria. Podemos cantar e dançar para nossos netos, é um momento único, que não volta mais, por isso que temos que aproveitar bastante.*

**Figura 21:** Momento de realização do ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*A cantoria dura até o dia amanhecer. A partir das 23h00, os rapazes e suas companheiras são guardados para descansar. Os cantores, cantoras e convidados permanecem na festa. Às 05h00 da manhã, as mães dos rapazes já acordam eles e avisam que é hora se de arrumar novamente para poder retornar para a festa, (Figura 23). Elas retocam seus enfeites e vestem eles com o short de cor branca.*

**Figura 22:** Preparação dos rapazes para o segundo momento e finalização do ritual



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Após retornarem para a festa, os rapazes e seus pares (Figura 24) continuam a dançar até o sol sair. Estamos indo para o encerramento da festa.*

**Figura 23:** Rapazes sentados em seus banquinhos para o descanso



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Nesse instante vai se aproximando o momento mais difícil, a hora de encerrar a festa. A festa é encerrada até as 07h00 da manhã. Dançamos em forma de círculo (Figura 25), tanto os rapazes, quanto as moças e todos os convidados. A mãe dos rapazes segura em um dos seus braços e também dança com eles. Isso significa que a festa está acabando.*

**Figura 24:** Momento de finalização do ritual dos rapazes



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*O momento de encerrar a festa é muito emocionante. Nos abraçamos e até choramos de alegria por termos participado daquela festa, ajudado nossos rapazes a passar para a nova fase e se prepararem para serem bons guerreiros, bons esposos. Após a festa, ele vai ser um homem saudável, a festa prepara eles para isso. Ah, e quando termina a festa eles não podem deixar o local de qualquer jeito. No final, os jovens são levados para sua casa (Figura 26) para retirarem os enfeites com cuidado.*

*Os enfeites não podem ser descartados de qualquer jeito e não é todos que podem está pegando nos enfeites. É igual os banquinhos, só quem pode sentar nos banaquinhos são os rapazes, por isso não podem ser descartados de qualquer jeito após o termino da festa.*

**Figura 25:** Maria Raimunda Tenetehar levando seus netos para casa, após a finalização do ritual



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Quando a festa acaba os rapazes também não podem andar em qualquer lugar, nem tomar banho no rio. Ficam de resguardo até que todo o jenipapo saia de seu corpo por completo, e não deve forçar a saída desse jenipapo, ele deve sair naturalmente. E é assim que acontece a festa dos rapazes.*

Durante toda sua narrativa sobre o ritual de passagem dos rapazes, Maria Raimunda deixa claro o quanto é importante a realização das práticas ritualísticas, tanto para a comunidade, quanto para a preparação de jovens responsáveis com seu povo, com princípios que os definem indígenas guajajara. Assim como os meninos, as meninas também passam pelo rito de passagem da qual é denominada festa do moqueado.

#### **4.4 Ritual de Passagem de meninas - moça: Festa do Moqueado**

Assim como o ritual dos rapazes, o moqueado também ocorre com muita frequência nas comunidades do povo guajajara. É um rito de passagem da adolescência para a vida adulta. É uma preparação das jovens indígenas para a vida familiar, social e para a vida de modo geral. Acontece quando a menina tem sua primeira menstruação, pois significa que ela está pronta para passar pelo ritual.

Nesse período, a menina fica reclusa em uma tocaia por sete dias. Lá, as tua`uhez passam todos os ensinamentos para as jovens, de como se comportarem na comunidade, de como serem boas esposas, como prosseguirem na nova fase adulta. Assim como os meninos, as meninas também não podem deixar de participar do ritual, pois, além de ser um momento de aprendizado, também é momento de preparação espiritual e cultural. Acredita-se que a menina que não passar pelo ritual se tornará doente em sua vida adulta. A partir dessa compreensão tua`uhez, o ritual passa ter um significado maior, ou seja, uma questão de cuidado para toda vida. Depois do término do ritual, a moça estará pronta para seguir seu cotidiano.

O ritual a seguir foi narrado pela tua`uhez Mariquina Tenetehar, uma das renomadas cantoras da Terra Indígena Araribóia e transmissora dos conhecimentos tradicionais. No início da narrativa, Mariquina Tenetehar (Figura 27) pede um momento e fica em silêncio. Alguns minutos depois ela respira fundo e diz: *ah, eu estava lembrando da época que minhas filhas ficaram moças, para mim foi uma alegria muito grande, a gente nunca esquece, você vai saber quando tiver suas filhas*. Durante a narrativa, Mariquina rememora sua vida pessoal e da própria comunidade. Deitada em seu maníá, começa a narrar a festa.

**Figura 26:** Cantora Mariquina Tenetehar narrando a festa do moqueado



Fonte: Arquivo da autora (2022)

*Minha sobrinha, vou contar primeiro como era feito antigamente, porque pelo que eu vejo tem mudado algumas coisas. Antigamente acontecia assim. Quando a moça tinha sua primeira menstruação, que é momento que inicia a festa do moqueado, é que a gente fala: a menina ficou moça!*

*Antigamente, no momento que as meninas ficavam moças, as vovós passavam no corpo delas os bolinhos de caranguejos. Esses bolinhos eram feitos com a carne do caranguejo, do peixe chamado carazinho, tinha o cascudo também. Elas pegavam também os miolinhos dos caranguejos e passava nas pernas das meninas, nos braços, faziam isso para as meninas poderem comer todo tipo de peixe e os cabelos não ficarem brancos, futuramente.*

*A mandiocaba também serve para fazer os bolinhos. Na época, eles faziam assim: cozinhava a mandiocaba, tem que cozinhar para não embebedar a pessoa, cozinhava aquelas panelas cheias de mandiocaba. Depois colocava a mandiocaba debaixo da moça e cobria ela com um lençol para pegar aquele vapor e pintava de jenipapo só de calcinha. O jenipapo não*

*era esfregado em todo o corpo, faziam os desenhos só pingando no corpo. Se a moça quiser ela pode beber um pouco também da mandiocaba. Aquele vapor é para pegar no bumbum da moça, eles diziam que era para não criar aqueles vermes pequenas e para ficarem protegidas das doenças. Hoje eu conto tudo isso para minhas meninas e elas falam assim: vixe, a mamãe sabe das coisas. Mas eu sei mesmo, porque eu via as vovós fazendo, e eu ia olhando como elas faziam para eu aprender.*

*Hoje ainda fazemos a festa do moqueado. Não podemos deixar de fazer, porque é uma festa muito importante para as meninas e para nós também. A menina só pode se casar depois que passa pela festa do moqueado, ela precisa passar por esse momento. É uma fase muito importante para o povo guajajara. Atualmente acontece assim: quando a menina fica moça, já fazemos uma tocaia (Figura 28) para ela. Tocaia é uma casinha feita de palha, para a moça ficar dentro. Depois ralamos o jenipapo e pintamos todo seu corpo, ela permanece na tocaia durante sete dias.*

*Durante os sete dias na tocaia, temos que queimar algodão nos pés das meninas, nas mãos. Enquanto ela tiver com aquele jenipapo no corpo temos que fazer isso, para proteger as jovens de coisas ruins. Porque antigamente era assim, aquelas cobras de duas cabeças se transformavam em um rapaz muito bonito e namorava com as moças dentro da tocaia, engravidava as moças dentro da tocaia quando ela estava presa, e aquelas lagartas que fica um monte em cima das outras, elas também engravidava as moças.*

*Quando elas não ficavam de resguardo direito, e quando não são feitas as coisas do jeito que é para ser, isso pode acontecer. Por isso, temos que ter todo cuidado com as moças. Isso é coisa séria. Não pode ir tomar banho no riacho quando está pintada de jenipapo, tem que esperar ele desaparecer. Para fazer suas necessidades, podem sair da tocaia, desde que ela use uma varinha feita de canajuba. Com essa varinha, ela vai fazendo um gesto de como se fosse varrendo o caminho, assim ela evita as cobras seguir as moças.*

**Figura 27:** Tocaia feita para acolher as moças durante o confinamento em sua primeira menstruação



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn (2022)

*No sexto dia nós mandamos avisar para os cantores que vamos soltar a moça da tocaia, eles vêm até a aldeia e fazemos a cantoria. Cantamos a noite toda para as moças. Às 5h00 da manhã do sétimo dia soltamos as meninas da tocaia, onde terão que correr até um rio e mergulhar na água. Nesse momento, um grupo de meninos correm atrás delas. Isso significa que ela já é uma mulher trabalhadeira. Se não tiver um rio tão próximo, a mãe pode somente jogar água no corpo delas, aí voltam para casa e se livram do confinamento.*

*Depois que a moça sai da tocaia e acaba a menstruação, tem que ter um resguardo também. Enquanto aguarda a festa do moqueado, não pode comer toda coisa e não pode andar sozinha, não pode se pintar de jenipapo, e nem pegar em jenipapo, enquanto não passar a festa do moqueado. E elas devem andar com um monte de colar de miçangas no pescoço e só tirar no dia que for para terminar a festa.*

*Após saírem da tocaia, vamos para o segundo momento que é o moqueado. Um grupo de homem é destinado a ir buscar caças específicas para o moqueado: macaco, caititu, guariba, jacamim, lambú porcão, a lambú, que nós chamamos de tona, é aquela lambú preta que só tem na mata. Ela, depois de moqueada, passamos em algumas partes do corpo da*

*moça: nos pulsos, nas juntas das pernas e dos braços para que não fiquem doentes. Os homens caçam e moqueiam essas caças. Moquear é assar no fogo de lenha, onde eles fazem um jirau e coloca a carne em cima para assar.*

*Quando eles estão chegando na aldeia com o moqueado, avisam com o som do borar, atiram para dizer que já estão próximo à aldeia e nós, da comunidade, recebemos esse moqueado com muita alegria, soltamos foguete e cantamos. O moqueado fica guardado até o dia da realização da festa. Não podemos comer o moqueado antes do dia da festa. Caso alguém roube o moqueado para comer, cai o cabelo, fica careca e não nasce cabelo nunca mais. O moqueado tem que ficar guardado até o dia da festa. Todos os dias cantamos e dançamos para o moqueado até o dia da festa.*

*Fazer a festa do moqueado é coisa séria. Se começarmos a festa, temos que ir até o final e fazendo tudo direitinho, senão pode acontecer coisas ruins.*

*Enquanto os homens estavam para a mata caçando, as mulheres, as mães das meninas e todas as mulheres da comunidade estavam na preparação dos enfeites, para enfeitar as meninas no dia da festa. Os enfeites são as saias de tecido. São feitas duas saias: uma vermelha, que ela usa no início da festa; e outra branca, que ela usa para o encerramento. Faz, também, os capacetes que, assim como os rapazes, elas não devem ficar com seu rosto descoberto durante a festa. São feitos colares também: um na cor branca e outro na cor vermelha e mihaw, para elas dançarem em cima, para não pisarem no chão.*

*Ah, outra coisa, quando estamos organizando a festa, já mandamos avisar para as aldeias vizinhas. Caso alguma família também tenha moças prontas para participar do moqueado, elas podem colocar junto com a dona da festa também, porque a moça que deu início a organização da festa é considerada como dona da festa, assim como acontece na festa dos rapazes. Aí, junta as moças da comunidade e fazemos a festa delas.*

*Após tudo organizado marcamos o dia da festa e convidamos as aldeias vizinhas para participarem. Chegando o dia da festa, as meninas já são colocadas em um determinado local para serem pintadas e enfeitadas, pode ser dentro de um quarto, ou em alguma casinha feita exclusivamente para esse momento. Logo pela manhã, as meninas já devem ser pintadas de jenipapo. Pegamos uma parte do moqueado e colocamos em panelas (Figura 29) para serem cozidas.*

**Figura 28:** Panela com o moqueado



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

*Se tiverem dez meninas, temos que acender dez fogos à lenha colocar dez panelas de moqueado para que as meninas fiquem ao redor abanando o fogo e, assim, cozinhar o cozinhar o moqueado. Isso dura a manhã inteira.*

*Na parte da tarde, as meninas já são adornadas, vestem a saia vermelha e coloca colar vermelho para iniciar a festa. Depois coloca penujas de gavião ou de pato, para cobrir os seios e não os deixar à mostra, para os proteger.*

**Figura 29:** Momento de adoração da moça para o ritual da menina moça



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn (2022)

*Enquanto as meninas estão aguardando o momento de serem expostas para dançar, nós cantamos e dançamos. Iniciamos a cantoria antes delas chegarem, assim como é feito na festa dos rapazes. Geralmente começamos às 16h30 e depois das 17h00 já levamos as meninas para o local da festa. Esse momento é lindo. E mais bonito ainda é ver a mãe ou as avós trazendo cada uma e entregando aos cantores. A partir dali os cantores pegam no braço das meninas e cantam e dançam com elas.*

*A festa dura a noite toda. As moças são guardadas a partir das 22h00 para descansar e depois voltam na madrugada. Nós, cantores, e os convidados ficamos na festa até o sol raiar. Às 5h00 da manhã é hora de retornar com as meninas (Figura 31) para a festa. Nesse momento também já é o encerramento da festa, elas retornam já com outra vestimenta, que é a saia de cor branca.*

**Figura 30:** Moças com suas vestimentas brancas



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

*Quando eles retornam, continuamos a cantar e dançar e assim permanecemos até o dia amanhecer. Pela manhã, colocamos as meninas para se sentarem nas esteiras. (Figura 32). Então, é hora de receberem os conselhos dos cantores. Cada menina deve ter uma panela de moqueado.*

**Figura 31:** Momento de aconselhamento



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

*Após o aconselhamento, o moqueado é liberado para todos os convidados. As panelas e o saco de farinha ficam próximos para acompanhar o moqueado. São feitos também uns bolinhos (Figura 33) de farinha de puba e da carne do moqueado. As mães das meninas pilam a carne no pilão junto com a farinha de puba e oferecem para a comunidade e convidados.*

**Figura 32:** Bolinhos oferecidos no ritual da menina moça



**Fonte:** Meireles Junior. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn (2022)

*No momento do encerramento da festa, todos os convidados comem o moqueado (Figura 34). E, assim, se acaba a festa. Após todo ritual, as meninas não podem banhar no rio até que o jenipapo saia de seu corpo. Ela só é liberada totalmente para fazer todas as coisas quando o jenipapo estiver saindo de seu corpo por inteiro de forma natural.*

**Figura 33:** Momento de finalização do ritual da menina moça



**Fonte:** Eduardo Moura. Livro: Ritos Tenetehar: a Cultura Ancestral de um Povo. Acervo: Centro de saberes Tukàn. (2022)

*Após a festa do moqueado as meninas estão livres para seguir a nova fase da vida. É assim que acontece na nossa cultura, e não podemos esquecer e deixar de realizar os rituais. É bom demais.*

Finalizamos nossa conversa com Mariquinha dizendo: *é bom demais*. Ao final da gravação ela me convidou para ir até a roça e me mostrou onde era a plantação de mandioca em tempos anteriores. A plantação não existe mais, mas Mariquinha afirmou que vai retomar o plantio de mandioca para deixar para suas filhas usarem com suas netas.

O ritual do moqueado é muito significativo para todos os guajajara, principalmente para as tu`uhez, pois é o momento em que todos se voltam para os cuidados com as moças. É oportunidade de aprendizado, de trocas de experiências vividas cotidianamente. Diante das afirmativas de Mariquina Tenetehar, entendemos a resistência do povo guajajara. Os rituais precisam existir, mesmo que sejam ressignificados. É a partir deles que pode definido como será a vida adulta de todas as meninas e meninos indígenas, uma preparação para o bem viver.

## **5 FORTALECIMENTO DA IDENTIDADE CULTURAL DO POVO GUAJAJARA: NARRATIVAS DE ALUNOS E PROFESSORES DA ALDEIA NOVO FUNIL**

Este capítulo analisa como professores e alunos percebem a importância das narrativas dos *tua`uhez* para o fortalecimento da identidade cultural da comunidade Novo Funil. Analisamos, também, de que forma as professoras da Escola Estadual Indígena *Kwarahy* utilizam as narrativas dos *tua`uhez* em suas práticas docentes.

Discutimos sobre a educação escolar indígena numa perspectiva diferenciada, específica, comunitária e bilingue. Os interlocutores foram os jovens: David Messias Oliveira Tenetehar, Juliene da Silva Pereira Tenetehar e Willian da Silva Pereira Tenetehar. Todos com idade entre 13 e 14 anos, cursando entre o 4º e 5º anos. As professoras colaboradoras lecionam na Escola Indígena *Kwarahy* no Ensino Fundamental, são elas: Lucine Alves da Silva Tenetehar, 60 anos de idade, viúva, tem 2 filhos, possui o magistério indígena; e professora Maria do Rosario Alves Tenetehar, 53 anos de idade, casada, tem 5 filhos, possui licenciatura em Educação Intercultural Indígena, pela Universidade Federal de Goiás.

As narrativas foram analisadas a partir da triangulação entre os conhecimentos tradicionais, os teóricos selecionados para dialogar com o objeto de estudo e as reflexões embasadas na observação direta na aldeia Novo Funil. Além disso, são elencadas nas análises as minhas considerações enquanto pesquisadora indígena.

### **5.1 Educação escolar indígena e seus desafios no contexto da aldeia Novo Funil**

Ainda não podemos afirmar que em todos os territórios indígenas existe educação escolar pensada e planejada pelos professores e comunidades indígenas, tendo como prioridade os princípios próprios de aprendizagem de cada povo.

A Educação Escolar Indígena foi atrelada ao Serviço de proteção ao Índio (SPI) e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) até os anos 1990. A partir de 1991, passou a ser responsabilidade do Estado, mediante o Decreto de nº 26 de 1991. Desde então, passou a ser atribuída ao Ministério da Educação (MEC). Nesse segmento, Silva (2012, p. 12) elucida que a educação escolar indígena foi

[...] sendo regulamentada através de vários textos legais, a começar pelo decreto de Nº 26 de 1991, que retira a responsabilidade exclusiva da Fundação Nacional do

Índio (FUNAI), pela condução da educação nas comunidades indígenas, atribuindo aos Ministério da Educação (MEC) a coordenação das ações e que implicou, por sua vez, na estadualização das escolas indígenas e, em alguns casos, na municipalização, ou seja, cabendo aos Estados através das secretarias de Educação, executar as ações referentes às escolas indígenas em consonância com as diretrizes traçadas pelo MEC.

Nessa perspectiva, a educação escolar indígena tem outra organização e concepção, considerando a CF de 1988. Ela passou a ser um direito de cada povo, com suas línguas, culturas, ritos e mitos. Dessa forma, as escolas indígenas são organizadas com uma nova estrutura, tanto administrativa, quanto pedagógica, sendo as Secretarias de Educação responsáveis para promover ações de acordo com as diretrizes estabelecidas pelo Ministério da Educação.

Os primeiros passos que o estado do Maranhão deu, juntamente a Secretaria de Estado de Educação do Estado do Maranhão (SEEDUC), ocorreram com a implementação de uma educação escolar indígena diferenciada, tendo como pressuposto principal suas especificidades, interculturalidade e bilinguismo. Para tanto, Ainda Silva (2012, p. 12) afirma que: “O estado do Maranhão, com o objetivo de atender às determinações do MEC, através da (SEEDUC), deu início em 1992, as primeiras ações juntas as comunidades indígenas para a implementação de um sistema de ensino diferenciado nas aldeias”.

Para isso, a formação de professores indígenas no Maranhão se destacou como umas das mais relevantes medidas da implementação da educação escolar indígena. Entre as ações, destacamos o Magistério Indígena no Maranhão, que teve início nos anos de 1996, para professores indígenas que já estavam em sala de aula nas comunidades indígenas.

Além disso, é importante ressaltar o curso de Licenciatura Intercultural ofertado pela Universidades Estadual do Maranhão, uma formação para atuação em toda a educação básica com o intuito de atender a demanda das comunidades indígenas nas escolas do Ensino Fundamental e Médio.

Destacamos, também, o curso de Licenciatura Intercultural na Universidade de Goiás (UFG), que tem capacitado vários professores indígenas no âmbito de reafirmação de suas identidades culturais e interculturais. Trata-se de uma formação superior que busca melhoria na qualidade do ensino aprendizagem nas comunidades indígenas, dando condições para que os professores indígenas possam assumir as escolas nas aldeias o papel de direção das escolas, além de criar propostas curriculares que possam estar de acordo com suas realidades, necessidades e valorização de seus conhecimentos tradicionais.

A educação escolar indígena, para Baniwa (2006, p.44), deve se basear nos princípios educativos e nos métodos próprios de aprendizagem de cada povo indígena. Para o autor, “toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos e dos ritos” (BANIWA, 2006, p.44).

Com isso, a língua materna dos povos indígenas, suas histórias, culturas, mitos e ritos fazem parte do cotidiano e fortalecimento da identidade indígena. Com isso, é de grande importância que os conhecimentos tradicionais façam parte do currículo escolar, principalmente das escolas indígenas, para que suas vivências e o ensino de suas línguas sejam levados em consideração, aproximando-se, dessa forma, da realidade de cada povo indígena.

É necessária uma organização curricular própria, incluindo a participação da comunidade, para que sejam priorizadas suas práticas socioculturais. Diante do exposto, destacamos os Referenciais para a Formação de Professores Indígenas.

Para os Referenciais para a Formação de Professores Indígenas (2005, p. 13),

O ensino da língua na escola e o respeito e a valorização dos conhecimentos tradicionais e dos processos próprios de aprendizagem garantidos pela legislação são raros e quase sempre iniciativa de alguns professores e comunidades indígenas. Estes em geral, não contam com estímulos ou reconhecimentos dessas práticas curriculares por parte dos sistemas de ensino.

Diante disto, Bergamaschi e Medeiros (2010, p. 59) reiteram que: “a luta iniciou na década de 1970, um movimento de organização dos povos originários, com o apoio da Igreja, de universidades e ONGs, explicitaram suas reivindicações pelo direito a uma educação diferenciada, à terra e à saúde”.

De acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (BRASIL, 1996), inciso I do art. 78, são destacados os objetivos a serem ofertados pela educação escolar indígena, bilingue e intercultural para os povos originários, sendo eles: “proporcionar aos índios, suas comunidades e seus povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências” (BRASIL, 1996, s./p.).

Ressaltamos, ainda, o inciso II da mesma lei, o qual reafirma o direito à educação escolar para os indígenas, de modo a “garantir aos índios, às suas comunidades e aos seus

povos o acesso às informações, aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e das demais sociedades indígenas e não-índias” (BRASIL, 1996, s./p.).

Nesse contexto, Marinho, (2022, p. 51) informa que “a escola e a educação escolar para e dos povos indígenas passa a assumir a construção de seus processos educativos com base nas relações interculturais, em que a interação e o diálogo produzam novos significados sobre os vários contextos culturais”. Nesse sentido, ela se torna desafiadora, porque é necessário pensar em uma escola que seja voltada principalmente para o fortalecimento da identidade cultural, através dos conhecimentos tradicionais, priorizando os saberes indígenas.

Assim como a escola, os professores também exercem um papel fundamental na transmissão de conhecimentos, principalmente na valorização da língua materna no ambiente escolar. Em relação ao ensino da língua em sala de aula, a professora Lucine Alves da Silva Tenetehar faz a seguinte explicação:

{...} aqui na escola não ensinamos na língua, antigamente tinha um professor exclusivo para ensinar na língua, mas hoje não tem mais, e para mim trabalhar os outros assuntos das disciplinas na língua é muito difícil porque nem todas as palavras do português tem a tradução em nossa língua, não temos material de apoio para trabalhar com isso, eu sinto muita dificuldade, aí a gente vai deixando de lado. Mas eu considero que é importante sim a língua ser trabalhada na sala de aula. (LUCINE ALVES DA SILVA TENETEHAR. Entrevista realizada dia 23 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil).

Corroborando com a professora Lucine, David Messias Oliveira Tenetehar afirma que

Se a língua fosse trabalhada na escola, muitos jovens hoje sabiam falar, aqui na aldeia tem muitos que não falam, eu mesmo não sei falar porque quem sabe é minha avó e, ela não ensinou pra minha mãe e, por isso minha mãe não me ensinou, as vezes fico com vergonha quando os tu`uhez falam comigo e eu não sei responder, fico triste com isso. (DAVID MESSIAS OLIVEIRA TENETEHAR. Entrevista realizada dia 23 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil).

Diante da fala dos interlocutores, percebemos que eles acham importante a língua ser abordada em sala de aula, pois seria uma forma de resgate para aqueles que já não a dominam mais. Com isso, a escola se torna um espaço indispensável na valorização e transmissão da língua materna, devendo, assim, ser um espaço de fortalecimento identitário e assumir um papel de construção de seus próprios processos educativos, por meio da priorização de suas relações interculturais.

De acordo Baniwa (2019, p. 83),

Em qualquer processo de valorização de uma língua indígena, é fundamental considerar os papéis dos sujeitos com relação à língua: mães, professores, tios, avós, irmãos mais velhos, comunidade, lideranças e outros. Cada um desses sujeitos possui uma responsabilidade na transmissão da língua que precisa ser cumprida pelo simples fato de que não pode ser substituída por outra pessoa, como equivocadamente a escola pensa e tenta fazer, por meio da figura do professor. Os pais, os tios e os avós são imprescindíveis e insubstituíveis nessa tarefa de ensinar a língua materna e os valores culturais para as crianças, porque são os que convivem com elas diariamente. Os professores e as lideranças, que exercem papéis sociais destacados, são essenciais para darem exemplo às crianças, em práticas de valorização das línguas, dentro e fora das escolas e aldeias.

A partir da reflexão do autor, entendemos que, para que haja uma educação indígena específica e diferenciada, que leve em consideração os processos educativos próprios de cada sociedade indígena, como a língua, culturas e saberes tradicionais que até então eram desconhecidos, é necessário que todos da comunidade estejam inseridos no processo, pois cada um dispõe de uma responsabilidade de transmissão de tais conhecimentos.

Para que todos esses critérios sejam alcançados, é imprescindível que a escola seja, específica, comunitária, intercultural e bilingue. É mister, também, que ela seja comunitária, no sentido de que seja guiada pela comunidade indígena, respeitando suas concepções e seus princípios. Intercultural, porque precisa aderir e assegurar a diversidade cultural e linguística, suas histórias e culturas. Bilingue, porque todas e quaisquer manifestações socioculturais de cada povo indígena devem ser apresentadas por meio da sua própria língua. Por fim, uma educação específica e diferenciada, porque necessita de que seja planejada e pensada de acordo com as particularidades de cada povo indígena. Sobre isso, Gersem Baniwa (1998, p. 25) diz que:

Todo projeto escolar só será escola indígena se for pensado, planejado, construído e mantido pela vontade livre e consciente da comunidade. O papel do Estado e outras instituições de apoio deve ser de reconhecimento, incentivo e reforço para este projeto comunitário. Não se trata apenas de elaborar currículos, mas de permitir e oferecer condições necessárias para que a comunidade gere sua escola. Complemento do processo educativo próprio de cada comunidade, a escola deve se construir a partir dos seus interesses e possibilitar sua participação em todos os momentos da definição da proposta curricular, do seu funcionamento, da escolha dos professores que vão lecionar, do projeto pedagógico que vai ser desenvolvido, enfim, da política educacional que será adotada.

Mesmo diante de documentos que garantem o direito de diferenciação em termos de processos educativos, esses direitos permanecem invisíveis no âmbito das escolas indígenas. Projetos e currículos voltados para as temáticas indígenas, principalmente no que tange a valorização, é algo muito distante da realidade indígena. Tudo isso também está relacionado à

realidade dos professores indígenas, que estão ativos em sala de aula. Eles, na maioria das vezes, não possuem uma formação que tenha como objetivo principal transmitir seus conhecimentos tradicionais, que valorize seus espaços em termo de cultura, língua e suas histórias. Essa dificuldade se dá pela falta de políticas públicas voltadas para questão em discussão.

## **5.2 Os tua`uhez, os conhecimentos tradicionais e o currículo da Escola Indígena kwarahy**

Os conhecimentos tradicionais são e devem ser prioridade em toda comunidade indígena, pois é a partir deles que se movimenta a vida sociocultural e linguística de um povo. Para tanto, devem ser fortalecidos, nos ambientes escolares, os conhecimentos dos tua`uhez, que são transmitidos por meio da oralidade e de geração em geração. Nessa perspectiva, importante seria se todas as escolas indígenas percebessem a necessidade dos conhecimentos tradicionais como indispensáveis no currículo escolar. Nessa seara, Maria Raimunda Tenetehar informa que

Antigamente não tinha escola, não tinha professora, e hoje as professoras não sabem nem sobre o mito do Maíra. Antigamente nossos professores eram nossos tua`uhez e todos respeitavam eles, porque são eles quem sabe das coisas. Hoje os jovens vão para a escola, mas as professoras não ensinam sobre nossa cultura, pelo menos é o que eu vejo, e assim os conhecimentos que os tua`uhez nos deixaram está se perdendo (MARIA RAIMUNDA TENETEHAR. Entrevista realizada em 21 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil)

A narrativa de Maria Raimunda é confirmada pela professora Maria do Rosário Alves Tenetehar, a qual faz a seguinte afirmação

[...] não trabalho em sala de aula sobre os nossos conhecimentos tradicionais, não sei fazer isso tão bem, acho que esses conhecimentos devem ser passados no dia-a-dia da aldeia. Acho muito difícil trabalhar esses assuntos quando não tenho material específico sobre o assunto e muita coisa não sei falar como os Tua`uhez. (MARIA DO ROSÁRIO TENETEHAR. Entrevista realizada na aldeia Novo Funil em 21/06/2023).

A partir das narrativas, chegamos à conclusão de que a Escola Indígena Kwarahy reproduz o estereótipo de que os conhecimentos dos não indígenas são mais importantes que os dos indígenas. A escola que poderia ser um meio de valorização e fortalecimento das culturas indígenas, passando a ser um espaço de silenciamento dos saberes tradicionais. Os

tu`uhez, que são respeitados como guardiões da cultura e conhecedores das Histórias e tradições do povo Tenetehar, não adentram as salas de aula e nem mesmo são escutados. Willian da Silva Tentehar, aluno do 5º ano do Ensino Fundamental, faz o seguinte depoimento:

Na sala de aula não é passado sobre as histórias dos tu`uhez. Não sei se as professoras não sabem ou é porque nós não perguntamos. Mas acho que eles podem contribuir muito na escola, mas eles nunca vão para lá, o que nós aprendemos são nas festas. Se eles fossem na escola eles poderiam passar os conhecimentos deles lá também, e seria muito bom para a gente, porque tem muitas coisas que nós não sabemos (WILILIAN DA SILVA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

A fala do aluno é emblemática, quando coloca em dúvida os saberes das professoras ou a importância dada aos conhecimentos tradicionais por elas. Há um reconhecimento e uma necessidade de valorização dos tu`uhez e ao mesmo tempo questiona o papel da escola no silenciamento em relação ao currículo intercultural e à negação do que é próprio dos guajajara. Contudo, vale ressaltar o que a professora Maria do Rosário Tenetehar destacou: “[...] acho muito difícil trabalhar esses assuntos quando não tenho material específico e muita coisa não sei falar como os tu`uhez”. A professora reconhece a importância dos tu`uhez, mas denuncia o abandono em que as escolas indígenas do estado do Maranhão se encontram, mesmo que não tenha consciência disso. As políticas educacionais não levam em consideração a importância do acompanhamento e assessoramento aos professores e professoras indígenas.

A escola, sendo um dos meios responsáveis para socialização de conhecimentos e experiências, não pode ignorar e nem reprimir as práticas socioculturais indígenas, ainda mais quando essas são responsáveis pela produção e socialização de saberes e conhecimentos que se perdurarão por muitas gerações. Nessa perspectiva, os tu`uhez precisam ser inseridos como autores das histórias e culturas de seus povos, portanto, do currículo escolar indígena. Ao ser questionada se em algum momento foi convidada para ir até a escola falar sobre os conhecimentos tradicionais, Mariquina Tenetehar fez a seguinte afirmação:

Eu nunca fui chamada para ir à escola, seria muito bom se as professoras chamassem os tu`uhez para ir na escola porque hoje eu vejo que as professoras não sabem muito sobre nossas festas, como elas acontecem, sobre o Maíra. Tem muita coisa que essa nova geração não sabe, muita coisa já se perdeu. E isso também deve ser falado na escola. Por isso que as festas não são feitas mais como era antes porque as pessoas

não sabem como fazer mais, já mudou muita coisa (MARIQUINA TENETEHAR. Entrevista realizada em 21 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil)

Em relação aos tua`uhez serem convidados para irem até a escola no intuito de transmitir seus conhecimentos também no espaço escolar, Juliene Tenetehar, aluna do 5º ano do ensino fundamental, diz que:

Eles nunca foram na escola, as professoras não levam na escola. Tudo que aprendemos com eles é nas festas. As professoras nem falam sobre os tua`uhez na escola, estudamos sobre muitas coisas, mas sobre as festas, essas coisas não. Se eles fossem na escola seria muito bom porque lá a gente ia aprender mais (JULIENE DA SILVA PEREIRA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil).

Diante das afirmativas dos interlocutores, não podemos afirmar que os alunos não se interessam pelos conhecimentos tradicionais. As escolas indígena e não indígena negam a oportunidade de fortalecer a diversidade cultural dos povos indígenas e, assim, formar pessoas para dialogarem com as diversas formas de se viver, sentir e agir. Porém, não se pode também culpar as professoras, quando estas estudaram em escolas não indígenas e internalizaram que o currículo ocidental é superior, não havendo, portanto, espaço para discutir e reforçar sobre a diversidade cultural. Mesmo reproduzindo o que foi aprendido na escola, as professoras também, de maneira inconsciente, denunciam que o Estado não tem políticas implementadas para que de fato a educação escolar indígena seja concretizada.

Moreira e Silva (2002, p.8) asseguram que o currículo escolar pode ser interpretado como um “território em que ocorrem disputas culturais, em que se travam lutas entre diferentes significados do indivíduo, do mundo e da sociedade no passado de formação de identidades”. Dessa forma, é necessário pensar em um currículo que abrange toda a comunidade, principalmente os tua`uhez, para que suas narrativas também possam fazer parte do espaço escolar, valorizando as crenças, fortalecendo as identidades e até mesmo contribuindo com as lutas dos povos indígenas.

Ainda em relação à importância dos tua`uhez no processo educativo das crianças e jovens indígenas, questionamos o porquê a escola não os convida, visto que há um desejo que a escola seja específica, diferenciada e comunitária. Nesse ponto, esclarecemos que, para escola indígena ser comunitária, faz-se necessário que o currículo seja discutido e aceito pela comunidade. A professora Maria do Rosário Tenetehar disse que ainda não se tem uma escola intercultural e comunitária, pois é difícil construir um currículo voltado para as questões

indígenas, quando a responsabilidade é apenas dos professores e professoras, os quais se veem sem assistência da comunidade e das Secretarias de Educação:

Os tu`uhez não tem esse costume de ir até a escola para falar sobre os conhecimentos, não sei se é porque nós professores nunca chamamos eles, eu mesmo nunca chamei, mas considero que é importante chamar porque eles sabem mesmo muita coisa que a gente não sabe, acho que devemos fazer isso mesmo, chamar eles. A gente nunca chama porque não temos esse costume, mas eu acho que é importante mesmo (MARIA DO ROSARIO ALVES TENETE HAR. Entrevista realizada em 22 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil).

Esta pesquisa aponta que é urgente que o Estado se responsabilize pela formação de professores indígenas. Essa formação deve ser fundamentada na interculturalidade, para que tais professores possam gerir as escolas em suas comunidades. Não é uma questão de os professores indígenas não quererem colocar tal modelo de escola em prática, mas, sim, de não saberem como fazê-lo. Mesmo diante desses relatos, a realidade apresentada não é a de todos os professores indígenas. Existem experiências de práticas interculturais riquíssimas, mas o estado do Maranhão ainda não implementou de fato políticas que atendam os fundamentos de uma escola verdadeiramente indígena.

As narrativas mostram que professoras, alunos(as) e tu`uhez desejam uma escola que atenda às expectativas da comunidade e seja espaço de discussão, problematização e valorização de suas culturas, que discutam o que é específico do povo guajajara. Porém, os dados demonstram que estão sozinhos, órfãos do Estado.

Dessa forma, para que o currículo escolar protagonize práticas interculturais, em primeiro lugar precisamos entender que é preciso que as escolas tenham um currículo específico e diferenciado, que respeite tempo e espaços próprios de aprendizagem dos povos indígenas. De acordo com Delgado e Ferreira, (2014, p. 69), na dinâmica da

[...] história, espaço, temporalidade e memória são processos interligados, nos quais o tempo da memória ultrapassa o tempo individual e se encontra com a história das sociedades. Essas histórias coletivas são, inúmeras vezes, marcadas por tradições e conflitos na busca de definição do que ficará registrado para as gerações futuras.

Assim, os conhecimentos tradicionais e científicos devem ser construídos de forma coletiva, onde todos participem do delineamento de suas diretrizes. Para tanto, é necessário que o uso de materiais didáticos seja próprio e voltados para essa temática. No entanto,

mesmo sendo esse um direito constitucionalmente assegurado, os povos indígenas se veem diante da negação de tal direito.

Portanto, pensar em uma educação diferenciada que valorize cada povo em suas respectivas especificidades torna-se um grande desafio, principalmente quando os materiais didáticos, em especial os livros, não servem como apoio para tal valorização. Pelo contrário, reforça os estereótipos, gerando uma representação preconceituosa e etnocêntrica. Nessa mesma direção, David Messias Tenetehar diz que:

Os livros só falam sobre a colonização, não falam a verdade sobre nós, só falam quando os portugueses chegaram no Brasil que já tinham os indígenas, de como os indígenas viviam antigamente, eles nus, com arco e flecha na mão, muito diferente do que é hoje, não mostra como a gente vive hoje, nós não somos da forma que os livros mostram (DAVID MESSIAS TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

De acordo a narrativa e observação em campo, constatamos que os livros usados nas aldeias são os mesmos utilizados nas escolas não indígenas. Os alunos indígenas percebem isso e não se sentem contemplados. Pelo contrário, sentem-se tristes por não serem representados de fato como vivem cotidianamente.

Baniwa (2006, p. 134) reitera que o material didático-pedagógico utilizado nas escolas é insuficiente e inadequado, prejudicando as ações educativas. A respeito disso, a professora Maria do Rosário Tenetehar afirma que não tem livros que tratem das culturas e histórias indígenas e quando tem generaliza como se todos os povos tivessem a mesma cultura e falassem a mesma língua, como pode ser observado no depoimento a seguir:

Não temos um material voltado para nossa história e cultura, pelo menos aqui na escola Kwarahy não tem, os livros que usamos são esses que vem dos Karaiw. Ah, até veio uns livros que que falava muito sobre os povos indígenas, mas esses livros não chegaram até nós, não foram distribuídos nas escolas das aldeias. Eram uns livros muito bom, uns livros de história, eles eram do 1º ao 9º ano, mas não chegou nas escolas indígenas. Eu sei por que eu os vi lá em Amarante, eu não sei o que fizeram desses livros. Mas, segundo a coordenadora, o Secretário de Educação mandou recolher esses livros, alegando que não era para vir para área indígena, eram para ser distribuídos nas escolas da cidade de Amarante, mas eu não sei te dizer se foi distribuído ou não. Só sei que para as escolas indígenas eles não vierem. (MARIA DO ROSARIO TENETEHAR. Entrevista realizada em 24 de abril de 2023, na Aldeia Novo Funil).

Levando em consideração a fala tão forte e importante da professora Maria do Rosário, percebemos a omissão do Estado em todos os sentidos: a falta de acompanhamento

pedagógico, de formação inicial e continuada, de materiais como carteiras, merenda e os materiais didáticos. Quando a professora ressalta a atitude do Secretário de Educação de mandar recolher os livros, isso contribui para um descaso em relação a temática indígena.

Ainda sobre os conteúdos voltados especificamente aos povos indígenas, William da Silva Pereira Tenetehar afirma que

[...] não existe livros que falam só dos indígenas, porque eu nunca vi, os livros que estudamos são esses de matemática, português, história, mas não tem falando do nosso povo. O de história fala um pouco, mas é muito diferente de como é hoje. Nós não somos da forma que o livro fala (WILLIAM DA SILVA PEREIRA TENETEHAR. Entrevista realizada em 21 de junho de 2023, na aldeia Novo Funil).

Assim, percebemos que os interlocutores sentem na pele a indiferença. Esta, por sua vez, causa muita inquietação devido à falta de representatividade no material didático, pois o modelo de ensino das escolas indígenas ainda é reproduzido pelo sistema escolar da sociedade ocidental. E, com isso, é preciso que o Estado e a formação curricular de uma escola indígena reconheçam, respeitem e valorizem cada conhecimento tradicional.

É necessário haver um reconhecimento valorativo dos povos indígenas, não da forma com que o atual currículo aborda, como povos pertencentes ao passado. Diante disso, ressaltamos o quinto equívoco apontado por Bessa Freire (2016), de que, na visão da sociedade ocidental, os indígenas estão encravados no passado. Não se considera que esses povos são o futuro e a riqueza do Brasil e, o que parece ser empreendido, é que os indígenas estão parados no tempo. Sobre isso, Maria do Rosário contribui dizendo:

Esses livros que vem para ser trabalhos nas escolas, eles falam pouca coisa sobre os povos indígenas, eles falam dos indígenas como uma coisa que não existe mais, considerando como uma coisa do passado. Sempre usando a palavra, FORAM, como se um dia existiu e agora não existe mais. Por exemplo: os indígenas caçavam, os indígenas pescavam, se alimentavam disso e daquilo. Mas a realidade que ainda hoje caçam e pescam. Para nós professores é muito difícil usar um livro que não nos representa, é um desafio muito grande. (LUCINE ALVES TENETEHAR. Entrevista realizada em 24 de abril de 2023, na Aldeia Novo Funil).

Diante do exposto, é possível salientar que, na visão dos livros didáticos, os povos indígenas não fazem parte da sociedade atual e sua presença e relações sociais restringem-se apenas à época da colonização, sem atuação expressiva na sociedade contemporânea. Essa visão estereotipada contribui para que tais povos sejam considerados como permanente objeto

de preconceito. Silva (2014, p. 13) faz uma relevante contribuição a respeito dessa problemática, ao afirmar que

Os conteúdos dos livros didáticos não são apropriados à realidade, constituindo-se, muitas vezes, como único recurso de apoio pedagógico liada a falta de qualificação do professor. Muitos desses livros ainda reproduzem posturas tradicionais relativas aos povos indígenas, marcadas pelo preconceito e mensagens que muitas vezes podem gerar representações adversas relativas ao índio.

Nesse sentido, a imagem do indígena no material didático ainda é folclorizada, homogeneizada e a diversidade cultural, bem como as manifestações socioculturais não são consideradas. Os livros que chegam na escola da aldeia Novo Funil representam os indígenas como pessoas do passado, sem história. Nesse sentido, Funari e Piñón (2011, p. 8) reiteram que

A escola, ao longo da história do Brasil, tem cristalizado determinadas imagens sobre os índios que “fazem a cabeça” dos cidadãos presentes e futuros. Com isso, muitas vezes, acabam favorecendo a exclusão ou, pelo menos, o esmaecimento da presença indígena na sociedade e na cultura brasileira.

Diariamente presenciamos situações de preconceitos, não somente nas escolas, mas em outros espaços. Tais práticas, infelizmente, ainda ocorrem, porque a maioria da sociedade ocidental permanece com seus pensamentos voltados e enraizados no período colonial. A escola, com isso, acaba reproduzindo esses preconceitos. Por esse motivo, a consciência, o respeito e a necessidade de seguir um modelo próprio cada vez mais se torna urgente. Gersem Baniwa (2006 p. 129) faz a seguinte afirmação:

A educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global.

Dessa forma, para que aconteça na prática uma educação diferenciada dos povos indígenas, levando em consideração seus valores sociais e culturais, não depende apenas dos professores, mas também dos órgãos e sistemas que as determinam. Pois, o que temos observado é um currículo totalmente embranquecido, eurocêntrico que acaba sufocando os conhecimentos tradicionais. Como consequência, a escola se torna uma aliada para o desaparecimento étnico-cultural.

Considerar os conhecimentos tradicionais é entender que a ancestralidade faz parte da cosmologia de cada povo indígena, assim como a importância de seus mitos e ritos, que são reproduzidos e repassados pelos tua`uhez. Estes são considerados os verdadeiros guardiões e produtores de conhecimentos.

O mito do Maíra, narrado pela Maria Raimunda Tenetehar no capítulo anterior, é muito importante para o povo Tenetehar, pois explica sua existência. No entanto, a pesquisa apontou que as professoras não sabem do mito de origem, e fazê-los conhecer não está contemplado nas atividades didáticas, tampouco nas rodas de conversas entre os jovens e tua`uhez.

Portanto se torna uma grande preocupação, considerando que os mitos e ritos fazem parte do fortalecimento da identidade cultural de cada povo indígena. Diante disso, a professora Maria do Rosário Tenetehar diz que:

Eu não sei muita coisa do mito do Maíra. Lembro pouca coisa, faz muito tempo que eu não procuro saber, eu ouvia muito quando era criança, quando os tua`uhez contava as histórias pra nós, mas, a gente vai indo e vai esquecendo das coisas, eu não sei contar o mito, sei assim por partes, mas não sei o mito todo, só lembro de algumas partes. Mas sei que ele é muito importante para nosso povo. É nosso encantado, foi quem fez todas as coisas, a água, as caças, o dia, a noite e tudo que temos hoje. O criador de todas as coisas. Era uma coisa que era para ser colocada tudo no papel, para a gente não perder, não esquecer, a gente perde muita coisa importante porque não colocar no papel. (MARIA DO ROSÁRIO TENETEহার. Entrevista realizada em 24 de abril de 2023, na Aldeia Novo Funil).

Diante das afirmativas, percebemos que a responsabilidade da transmissão dos conhecimentos fica apenas sobre os tua`uhez. Nessa dinâmica, tais conhecimentos podem se perder, pois os tua`uhez não permanecerão vivos para sempre. Como a transmissão de conhecimento entre os povos indígenas se dá predominantemente mediante o uso da oralidade, com a partida dos tua`uhez as histórias e mitos também vão sendo esquecidos, ou até mesmo deixando de existir. Corroborando o que disse Maria do Rosário, Juliene da Silva Tenetehar diz não ter conhecimento aprofundado sobre o mito de origem, como pode ser constatado no seguinte relato:

Não sei nada, a mãe disse que ele existe, eu acredito que ele existe, mas não sei da história dele, o que sei é o que todos nós sabemos, que ele é poderoso e que nos ajuda quando precisamos, até cura nossas doenças. Mas, sobre a história eu não sei nada. Eu nunca procurei saber, nunca fui procurar os tua`uhez pra eu saber. Se eu tivesse procurado, hoje eu sabia. Acho que só quem sabe dessa história mesmo são

só os tua`uhez. (JULIENE DA SILVA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

Percebe-se que, mesmo não sabendo na íntegra sobre o mito do Maíra, tanto as professoras, quanto aos alunos e todos da comunidade, sabem da importância da representatividade do Maíra para eles. Todos reconhecem que é uma grande falha não saberem de maneira mais aprofundada a respeito do ser mítico, dado que ele é um poderoso e o mito informa sobre a existência do povo guajajara. No entanto, mesmo consciente de tal falha, permanece a falta de credibilidade e confiança nos tua`uhez. É notório que a escola poderia se valer dessa falta de procura aos tua`uhez e desenvolver estratégias para envolvê-los também em sala de aula, uma vez que os jovens passam muito na escola. Essa seria, também, uma maneira de a escola promover e fortalecer a história e a cultura do povo guajajara.

Diante do abandono das histórias e culturas indígenas nas escolas indígenas, as narrativas dos tua`uhez se tornam necessárias tanto para o fortalecimento cultural, quanto para se tornarem material didático a serem utilizados nas escolas indígenas.

O processo de aprendizagem indígena está ligado inteiramente aos conhecimentos dos tua`uhez, que são passados tanto cotidianamente, quanto em seus momentos específicos de rituais. Juliene da Silva Tenetehar fala sobre a importância dos rituais e os momentos de aprendizagem com os tua`uhez.

Nos rituais nós aprendemos a cantar, dançar, respeitar mais os tua`uhez, sobre as caças que são utilizadas nas festas. Quando estamos na tocaia, de resguardo, lá aprendemos muitas coisas, quais as carnes de caça podemos comer, aprendemos que cada um de nós temos que passar por aquele momento, porque é importante pra nós. Aprendemos, porque as festas são importantes serem feitas, e da gente participar. E isso nós aprendemos com os tua`uhez, eles sabem de tudo (JULIENE DA SILVA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

Os tua`uhez são estimados pelos conhecimentos imensuráveis que os acompanham em suas memórias e todos da comunidade têm consciência. Um exemplo é a interlocutora Juliene da Silva Tenetehar afirmar que eles sabem de tudo, e tudo o que os mais jovens sabem foi passado pelos tua`uhez. Os tua`uhez são aqueles que dispõem de registros das histórias mais importantes dos seus antepassados. Portanto, tornam-se pessoas fundamentais no processo de aprendizagem para o povo guajajara. Nesse sentido, a professora Lucine Alves Tenetehar dialoga:

As falas dos tua`uhez são importantes para todo nosso povo Tenetehar, porque são nesses momentos de narrativas que os mais novos aprendem. São nas narrativas, nos rituais que os conhecimentos que os nossos ancestrais já nos deixaram para nosso povo que hoje é transmitido pelos nossos tua`uhez. São memórias muito valiosas. E tem conhecimentos que só são passados nos momentos dos rituais, por isso são importantes para todos nós Tenetehar (LUCINE ALVES TENETEHAR. Entrevista realizada em 23 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

Os tua`uhez são muito queridos por transmitirem para as gerações atuais seus conhecimentos relacionados às suas ancestralidades. Eles se tornam modelos de vida a ser seguido. Por isso, essas histórias necessitam serem passadas às gerações mais novas. São memórias de grande valor, lembranças que nunca devem ser apagadas, pois carregam histórias de vida, orientam sua vida sobrenatural, social, política e cultural. Nessa perspectiva, Bosi (2003, p.15) sustenta que

A memória dos velhos pode ser trabalhada como mediador entre a nova geração e as testemunhas do passado. Ela é o intermédio informal da cultura, visto que existem mediadores formalizados constituídos pelas instituições (a escola, a igreja, o partido político etc.) e que existe a transmissão de valores, de conteúdo, de atitudes, enfim, os constituintes da cultura.

Nesse sentido, a memória é parte do passado que está ativa no presente, são testemunhas de valor, o valor da cadeia de transmissão de uma determinada comunidade, ou povo. Tal memória está enraizada em todos os gestos, em seus espaços e comportamentos comunitários. Bosi (2003, p. 20) diz ainda que “a memória parte do presente, de um presente ávido pelo passado, cuja percepção é veemente do que nós sabemos que não nos pertence mais”. Por serem memórias que poderão ser esquecidas, e até mesmo poderão inexistir, torna-se uma grande preocupação o apagamento dos conhecimentos dos tua`uhez. Em diálogo explanado neste estudo, Lucine Alves Tenetehar fica em silêncio por alguns minutos. Cabisbaixa, ela pede um momento para chorar. Após o referido gesto, reflete:

As memórias dos tua`uhez são muito valiosas. Hoje me bate uma tristeza e uma dor no coração quando olho esses jovens de hoje e vejo que eles não se interessam pelos conhecimentos dos tua`uhez. Choro às vezes pensando que talvez meus bisnetos não saberão das histórias, porque meus filhos não se interessam em ouvir as histórias. Têm muitas coisas que eu não sei, mas o pouco que eu sei eu aprendi com o tumui Vicente. Ele gostava muito de contar histórias pra nós. O papai me levava para ouvir ele. Mas, hoje é muito difícil ver um jovem que tira um tempo para ouvir as histórias. Não sei o que está acontecendo com os jovens de hoje (LUCINE ALVES TENETEHAR. Entrevista realizada em 23 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

Os tua`uhez não dominam a escrita da língua materna e tampouco da língua portuguesa. O aprendizado se dá através de suas experiências de vida, que se tornam uma forma de compreender e a direção que devem seguir. Diante desse cenário, Juliene da Silva Tenetehar afirma:

São através das histórias que nós aprendemos muitas coisas, aprendemos sobre tudo: a caçar, pescar, sobre as roças e também sobre nossas festas, como eram feitas antigamente e como são feitas agora. Têm muitas coisas que nós ainda não sabemos, que só os tua`uhez sabem, por isso que as histórias deles são importantes (JULIENE DA SILVA TENETEHAR. Entrevista realizada em 22 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

Desse modo, percebemos a importância das memórias dos tua`uhez. A própria comunidade reconhece que eles são fundamentais para todos, em termo de transmissão de conhecimentos. Segundo Ferreira e Amando (2006, p. 20), “os povos indígenas vêm cada vez mais exigindo que suas tradições orais sejam levadas a sério como visões legítimas da história”. Dessa forma, os valores, costumes, ritos, mitos e até mesmo a língua materna e todas suas tradições são transmitidos, configurando-se um modelo de educar por intermédio da cultura desse povo.

As ressignificações culturais dos guajajara não alteram a essência desse povo e os objetivos e finalidades dos rituais continuam a serem mantidos. A oralidade são relatos de vidas vividas tanto no passado, quanto em seus cotidianos. Montenegro (2013, p. 46) enfatiza que “a história oral se descobre um processo de socialização de uma visão de passado, presente e futuro que as camadas populares desenvolvem de forma consciente/inconsciente”.

Os tua`uhez e suas narrativas movem toda uma comunidade. Suas histórias guardam grandes conhecimentos capazes de estruturar toda uma comunidade. Seus saberes dão direção e discernimento. Eles são considerados o alicerce aos passos de toda uma geração. Por mais que ocorram mudanças no tempo, espaço e até mesmo no modo de vida desse povo indígena, as narrativas seguem consistindo na base principal para os conhecimentos e cotidiano do povo guajajara. A respeito dessa proposição, a professora Lucine Alves Tenetehar diz que:

As falas dos tua`uhez, são importantes para todos nós e principalmente para essa turma nova aprender, e nunca deixar pra traz todos esses conhecimentos que eles sabem, conhecimentos de nossos ancestrais que foram passados para os tua`uhez e hoje e hoje eles passam pra nós, é por isso que eu acho muito importante as narrativas. Os tua`uhez, são bibliotecas pra gente, quando precisamos saber de alguma coisa sobre a nossa cultura e histórias, nós não buscamos em livros, não está

registrado em livros, buscamos em nossos tua`uhez, eles são nossas fontes de conhecimentos, por isso eles são muito importantes para toda nossa comunidade (LUCINE ALVES TENETEHAR. Entrevista realizada em 23 de abril de 2023, na aldeia Novo Funil).

Sobre a importância das narrativas dos tua`uhez para a comunidade, e diante dos conhecimentos que são passados através delas, Devid Messias Tenetehar, em entrevista realizada em 2 de abril de 2023, faz a seguinte afirmação: “considero muito importante, porque é através delas que aprendemos a nos comportar na comunidade. É através delas que são passados os conhecimentos tradicionais, aprendemos sobre caçar, plantar, pescar, sobre os rituais, essas coisas”.

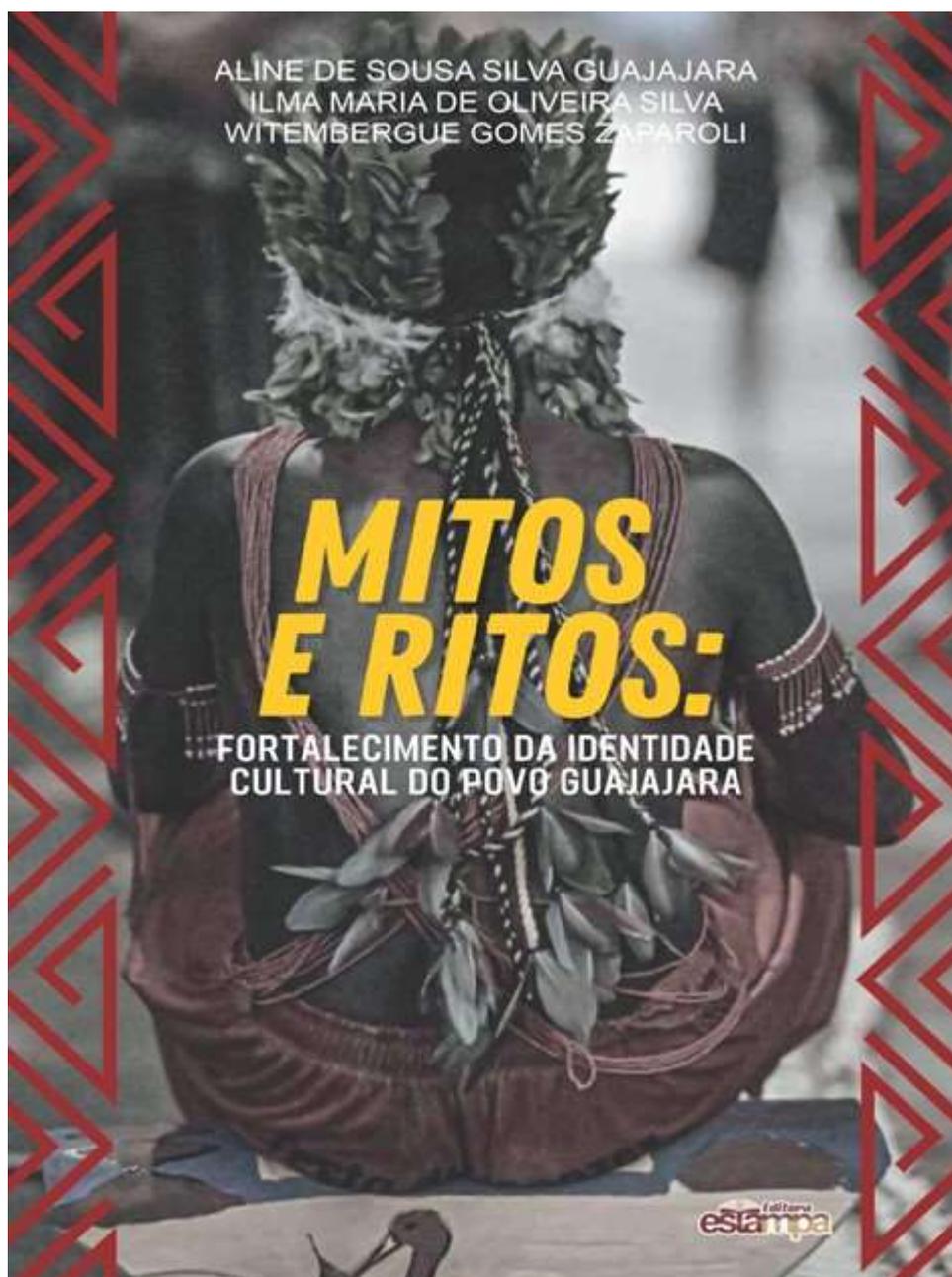
É possível dizer, portanto, que os tua`uhez gozam de um grande respeito e conhecimentos aos olhos do povo guajajara. Eles são vistos como detentores de conhecimentos e experiências vividas que foram e são compartilhadas diariamente, tanto no processo educativo, quanto nos culturais. São memórias eles que trazem consigo, além de grandes potencialidades de representações do passado, o qual é reproduzido e reconstruído no presente, direcionado ao futuro das novas gerações.

Diante dos resultados desta pesquisa, elaboramos um produto com as narrativas dos rituais e mitos, narrados pelas tua`uhez entrevistadas. O material poderá ser utilizado como recurso pedagógico na escola indígena Kwarahy.

### **5.3 PRODUTO: Mitos e ritos: fortalecimento da identidade cultural do povo Guajajara**

Consciente da importância dos mitos e ritos como meios de fortalecimento da identidade cultural de um povo indígena, elaboramos este livro paradidático como produto de pesquisa exigido pelo Programa de Pós-Graduação em Formação Docente em Práticas Educativas – PPGFOPRED, e como recurso pedagógico para a Escola Indígena Kwaraky, da aldeia Novo Funil.

**Figura 34:** capa do livro do produto



**Foto:** Meireles Junior

**Capa:** Pâmela de Oliveira Silva (2023)

A pesquisa revelou que os jovens da aldeia Novo Funil estão perdendo o hábito de escuta com os tu`uhez e, conseqüentemente, enfraquecendo-se culturalmente, haja vista que os conhecimentos tradicionais são transmitidos por meio da oralidade e das experiências, principalmente nos momentos de rituais.

A escola, sendo um espaço de discussão e aprendizado, torna-se um espaço de fundamental importância para a transmissão dos conhecimentos tradicionais, para que essa responsabilidade não recaia somente sobre os tuahéz.

Com isso, este livro se torna um importante recurso pedagógico para as professoras da escola indígena Kwarahy, visto que essa temática é silenciada nos currículos escolares. Dessa forma, torna-se também um incentivo para a valorização dos conhecimentos ancestrais desse povo.

O livro está estruturado da seguinte forma: introdução, descrição do mito de origem, principais rituais que fazem parte da cultura do povo Tenetehar, origem de cada ritual e, por fim, as considerações finais.

A descrição do mito de origem do povo Tenetehar e a descrição dos principais rituais, desde suas origens até os dias atuais, foram narrados por Maria Raimunda Tenetehar e por Mariquinha Tenetehar, a descrição foi realizada respeitando cada palavra das interlocutoras.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Ser indígena é mergulhar nos conhecimentos da ancestralidade.*

*Ser indígena é considerar que os estereótipos, preconceitos e equívocos não nos define.*

*Ser indígena é carregar um pouco de Maria Raimunda Tenetehar, Mariquina Tenetehar e todos os tua`uhez.*

*Ser indígena vai muito além daquilo que os caraiw nos definem.*

**Figura35:** Aline de Sousa Silva Guajajara



**Fonte:** Arquivo da autora (2023)

Ao buscarmos compreender de que modo se dão e quais os sujeitos responsáveis pela transmissão de tais conhecimentos e como a comunidade está inserida na transmissão dos saberes dos ancestrais, pudemos perceber que as contribuições dos tua`uhez são de suma importância nesse processo. Os tua`uhez desempenham um papel crucial como guardiões e transmissores das tradições culturais e do conhecimento ancestral para as gerações presentes e futuras. Suas narrativas e histórias carregam consigo a riqueza da herança cultural, proporcionando um elo vital entre o passado e o presente da comunidade Tenetehar.

Esta pesquisa evidenciou que as narrativas dos tua`uhez são contribuem de maneira significativa para o aprendizado de todas as gerações. No entanto, a busca por esses conhecimentos estão se distanciando a cada dia. Ter a responsabilidade de transmissão de conhecimentos culturais que move um espaço, organiza uma sociedade e guia seus passos, relacionando passado, presente e futuro, não é uma tarefa fácil, ainda mais quando essa tarefa fica sobre somente para uma parte da comunidade, os tua`uhez.

Com isso, os tua`uhez lamentam pelo fato de os jovens não se interessarem para ouvir suas histórias e cultuas através da oralidade, uma vez que eles que são os que mais necessitam da aprendizagem sobre os conhecimentos tradicionais. Tais conhecimentos podem desaparecer com o tempo, caso não seja passado a adiante. E isso se torna uma grande preocupação, porque é mediante as narrativas dos tua`uhez que é fortalecida sua identidade cultural, bem como se define quais aspectos os caracterizam enquanto indígenas.

Os tua`uhez já percebem um grande impacto nessa falta de interesse dos mais jovens. A consequência da falta de atenção a respeito das narrativas gera impacto na língua, nas mudanças das regras das festas, no respeito pelos tua`uhez, no desconhecimento sobre o mito de origem e práticas dos rituais, que não têm mais tanta procura, tampouco realizações de todas as festas. Todos esses fatores desestruturam essa sociedade indígena, tanto em relação aos atuais jovens, quanto dos que estão por vir.

Diante das análises, percebemos que os tua`uhez transmitem um sentimento de tristeza, por não haver procura, por parte dos mais jovens, para conhecerem suas tradições e cultura, bem como pelo fato de suas narrativas serem ignoradas. Maria Raimunda Tenetehar e Mariquina Tenetehar ressaltaram que a transmissão de conhecimentos sempre foi passada por meio das narrativas dos tua`uhez, trata-se de um hábito que está se perdendo e, com isso, elas se sentem excluídas e apontam esse fato como um dos principais motivos para um apagamento cultural.

Poder conhecer as histórias e cultura do povo Tenetehar, enquanto indígena e pesquisadora, foi indispensavelmente importante. Como dito em capítulos anteriores, distanciei-me desses conhecimentos durante algum tempo. No entanto, o sentimento de ser indígena jamais me deixou. Ter a oportunidade de resgatar essas memórias por intermédio dos momentos de escuta foi muito gratificante. Poder ouvir todas essas narrativas, das tuavez mais respeitadas em termo de conhecimento, foi um reencontro com minha ancestralidade. Com isso, tenho a responsabilidade de repassar esses conhecimentos adiante para as novas gerações.

Enquanto pesquisadora, investigar a respeito da cultura guajajara não foi uma tarefa fácil. Percebi que, além de toda essa felicidade de poder resgatar aquilo que nos move enquanto indígenas e nos caracteriza e nos fortalece, também precisava fazer uma análise enquanto pesquisadora. Ficou evidente que, assim como eu, muitos jovens pouco ou quase nada conhecem o mito de origem do povo guajajara.

Descrever os rituais e mitos que fortalecem a identidade do povo guajajara foi um grande desafio e ao mesmo tempo uma satisfação grandiosa. Ouvir relatos de experiências de vida daquelas tuavez, vivenciados durante décadas, bem como a satisfação que elas carregam em transmitir todos os conhecimentos para a nova geração, conhecimentos esses que também um dia lhes foram ensinados pelos ancestrais trouxe uma profunda compreensão da riqueza cultural e da resiliência desse povo. Cada história compartilhada revelou camadas mais profundas da conexão entre passado e presente, mostrando como esses rituais e mitos desempenham um papel fundamental na preservação da identidade e na continuidade da herança cultural dos guajajara. Maria Raimunda me deixou uma grande responsabilidade quando disse: “essa é uma herança que estou passando para você. Confio que você vai continuar ajudando os meninos a se orgulharem da nossa história”.

Esta pesquisa igualmente apontou que o tempo tem modificado, em vários aspectos, as práticas dos rituais. As interlocutoras ressaltam que nas vestimentas e nos enfeites utilizados pelos participantes já houve alterações. Elas deram o exemplo do ritual da festa do moqueado, no qual a cor das saias das meninas, por muitas vezes, não é mais de cor vermelha. Elas afirmam que as festas não acontecem mais como antigamente, são pequenas mudanças que já fazem toda uma diferença quando se trata de crença e cultura.

Nesse contexto, as tuavez acreditam que tais mudanças ocorrem pelo fato de as novas gerações não pararem para ouvir sobre o funcionamento das festas e, assim, acabam

modificando algo que toda uma ancestralidade deixou. As tua`uhez têm ciência do que pode ser mudado sem interferir no objetivo do ritual. Nesse sentido, percebemos o quanto temos que ter domínio e conhecimento das regras dos rituais, para que qualquer mudança não altere o objetivo do ritual.

Mesmo diante da falta de atenção dos jovens a respeito das narrativas dos tua`uhez, todos da aldeia reconhecem sua importância e têm plena consciência de que os conhecimentos dos tua`uhez são de fundamental importância para toda a comunidade, principalmente no que se refere às práticas dos rituais. Quando se trata de do mito de origem, todos sabem de sua existência. Todavia, sempre afirmam que quem sabe contar são apenas os tua`uhez.

Ao analisar como os professores e alunos percebem a importância das narrativas dos tua`uhez para o fortalecimento da identidade cultural da comunidade Novo Funil, a pesquisa constatou que a escola ainda aparenta estar distante dessa aproximação escolar e cultural. A pesquisa revelou que os conhecimentos tradicionais ainda não chegaram ao chão das salas de aula, e que os alunos sentem falta da interação dos tua`uhez e escola.

As professoras reconhecem a importância das narrativas. Contudo, ainda não se empenharam na busca dessa aproximação da tradição guajajara com as atividades escolares, mas consideram ser de grande relevância e necessária a integração desse aspecto no currículo escolar. Para que tal integração ocorra, é necessário que se tenha conhecimento de como fazê-la. Mas, a pesquisa identificou que os conhecimentos das professoras em relação aos saberes tradicionais que fortalecem a identidade cultural ainda são bem superficiais, principalmente sobre o mito do Maíra. Elas reconhecem tal falha e consideram que tais conhecimentos são algo imprescindível na escola.

Com base no que a pesquisa expôs, no que diz respeito às narrativas dos tua`uhez, fica evidente a importância fundamental dessas narrativas para o povo guajajara. Elas desempenham um papel central nas experiências da comunidade, seja na área da educação, saúde ou na preservação e difusão de seus rituais. As narrativas estão presentes em todos esses aspectos da vida guajajara. Portanto, concluímos que a elaboração do livro paradidático, como recurso pedagógico para Escola Indígena Kwarahy da aldeia Novo Funil, é de grande relevância, uma vez que as professoras revelaram que consideram muito importante essa temática ser trabalhada na escola.

A pesquisa revelou que há uma forte vontade por parte das professoras em abordar esses assuntos. No entanto, falta-lhes apoio pedagógico. Nesse contexto, esse produto será de

grande ajuda para valorizar os conhecimentos também nos espaços escolares, evitando que a responsabilidade recaia unicamente sobre os sujeitos na transmissão desses saberes, visto que essa é uma tarefa que envolve toda a comunidade.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina, CHAGAS, Mário(org). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. - 2. eEd. – Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. – 3. eEd. – Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **A política vai à festa**: sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas. Brasília, 2019.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, 2006.
- BANIWA, Gersem, **Educação escolar indígena no século XXI**: encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.
- BARBOZA, Tereza Maracaipe. **Língua guajajara**: um estudo dos fenômenos linguísticos induzidos pelo contato com o português. 2015. 177 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Linguística, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade do Estado de Mato Grosso, Cárceres - Mt, 2015. Disponível em: <https://sciarium.com/file/423320/>. Acesso em: 25 abr. 2023.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana, Rio de Janeiro**, v. 12, n. 1, p. 39-68, abr. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fGbD5TshWKbCXScWRZt9hGH/>. Acesso em 28 jul. 2023.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 60, p. 55-75, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/xwLfPnXVfss8xgqJScZQyps/#>. Acesso em 20 jul. 2023.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BRAND, Antônio. História oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. **Revista História Unisinos**, São Leopoldo, v. 4, n. 2, p. 195-226, 2000.
- BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e indígena. Brasília, DF: Senado, 2008.
- BRASIL. **Lei nº 9394, de 20 dezembro de 1996**. Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional. Brasília, DF: 1996.

BRASIL. **Ministério da Educação Referenciais para a formação de professores indígenas.** /Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD/MEC. – Brasília, 2005.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**; tradução Maria Leticia Ferreira. , - 1. Ed., 2ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

CARNEIRO, José de Ribamar Dias. **Povos e línguas indígenas no Maranhão.** 2014. 260 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=1418794](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=1418794). Acesso em: 04 jun. 2023.

CARVALHO, Alíria Wiuira Benícios de. **Narrativas orais guajajara: acervo cultural e textualidades indígenas.** 2016. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em Letras e Estudos Literários, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/1301/1/aliriawiuirabeniciosdecarvalho.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Índios no Brasil. História, Direitos e Cidadania.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **História do tempo presente.** Rio de Janeiro: FGV, 2014.

DESLAURIES, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michéle. O delineamento de pesquisa **qualitativa.** In: POUPART, Jean *et al* (org). **A Pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis: Vozes, 2008. ppP. 127-153.

DIAS, Aparecida de Lara Lopes. **Ehjcreere’Catiji: ritual de iniciação à vida adulta dos krikati: mudanças e (re)significações (séculos xix e xx).** 2015. 220 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, São Leopoldo, 2015. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/9407>. Acesso em: 24 jul. 2023.

Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/7350?show=full>. Acesso em 19 jun. 2023.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

FAZENDA, Ivani (org). **Metodologia da pesquisa educacional.** 10 ed. São Paulo, Cortez:, 20026. (Biblioteca da Educação, Série I, Escola; v. 11).

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre o índio. **Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura,** Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 3-23, 29 jul. 2022.

Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/index.php/repecult/article/view/578>. Acesso em: 17 maio 2023.

FUNARI, Pedro Paulo; PIÑÓN, Ana. **A temática indígena na escola**: subsídios para os professores. São Paulo: Contexto, 2011.

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **RAE - Revista de Administração de Empresas**, [S. l.], v. 35, n. 3, p. 20–29, 1995. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/rae/article/view/38200>. Acesso em: 8 sep. 2023.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**: passado, presente e futuro. – São Paulo: Contexto, 2012.

GRUPIONI, Luís Donisete Benz (Org.) **Índios no Brasil**. – 4. eEd. – São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**; tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo, Editora Nacional /e Editora da USP, 1970.

LIMA, Lilian Castelo Branco de. **Tecendo a trama das narrativas Guajajara/Tenetehára**: a estrutura de uma tradição. 2011. 168 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2011. 168 p.

MARINHO, Cleidson Pereira. **Educação escolar Tentehar/Guajajara**: identidade, re-existência e protagonismo na revisão do projeto político pedagógico do centro de ensino escolar indígena geanni sartori, terra arariboia, maranhão. 2022. 387 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Formação Docente em Práticas Educativas - PPGFOPRED, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz-Ma, 2022. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/4533>. Acesso em: 06 jul. 2023.

MEC. Ministério da Educação. **Índios do Brasil 1**. / Secretaria de Educação a Distância/, Secretaria de Educação Fundamental. - Reimpressão. Brasília MEC, SEED SEF, 2001. 96 p.

MEC. Ministério da Educação. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental**. – Brasília: MEC/SEF, 1998. 331 p.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória**: a cultura popular revisitada. – 6. ed., 2ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2013.

MOREIRA, Antônio Flávio; SILVA, Tomaz Tadeu (Orgs). **Currículo, Cultura e Sociedade**. São Paulo: Cortez, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil.**– Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PEIRANO, Mariza. **Rituais: ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SILVA, Eliane de Jesus Araújo da. **O outro lado do espelho: representação do índio em livros didáticos.** São Luís, 2014.

SILVA, Elson Gomes da. **Os Tenetehara e seus rituais: um estudo etnográfico na terra indígena pindaré.** 2018. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pósgraduação em Cartografia Social e Política na Amazônia – Ppgcsa, Centro de Ciências Sociais e Aplicadas - Ccsa, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2018.

SILVA, Ilma Maria de Oliveira. **Lideranças Krikati: implicações da escola não indígena em suas trajetórias e trajetórias de vida.** 2018. 227 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em História, Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, São Leopoldo, 2018.

SILVA, Ilma Maria de Oliveira. **Os cursos de magistério indígena do estado do Maranhão e as implicações na formação dos professores krikati numa perspectiva específica e diferenciada.** 2012. 138 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Curso de Mestrado em Educação, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2012. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/bitstream/tede/216/1/DISSERTACAO%20ILMA.pdf>. Acesso em: 09 maio 2023.

SZYMANSKI, Heloisa (Oorg). **A entrevista na pesquisa em educação: a prática reflexiva.** Brasília: Líber Livro, 2004.

TENETE HAR., David Messias Oliveira. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara: fortalecimento para a identidade cultural.** Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA, 23 de junho de 2023.

TENETE HAR, Juliene da Silva Pereira. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara: fortalecimento para a identidade cultural.** Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA, 22 jun. 2023.

TENETE HAR, Lucine Alves da Silva. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara: fortalecimento para a identidade cultural.** Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA, 12 out. 2022.

TENETE HAR, Maria do Rosario Alves. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara: fortalecimento para a identidade cultural.** Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA:

TENETEHAR, Maria Raimunda. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara**: fortalecimento para a identidade cultural. Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA, 11 out. 2022.

TENETEHAR, Mariquina. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara**: fortalecimento para a identidade cultural. Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA, 10 out. 2022.

TENETEHAR, Willian da Silva Pereira. **Narrativas dos tua`uhez da aldeia Novo Funil sobre a história e cultura do povo guajajara**: fortalecimento para a identidade cultural. Entrevista cedida a Aline de Sousa Silva Guajajara. Imperatriz-MA, 22 abr. 2023.

ZANNONI, Claudio. **O dinamismo social do povo Tenetehara** – prefácio e contribuição de Cíntia Guajajara. / 2. Ed. Prefácio e contribuição de Cintia Guajajara - São Luís-MA: 2ª ed. Edição do autor, 2021. 252 p.

## APÊNDICES

## APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO  
MARANHÃO**

AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, ENGENHARIAS, PESQUISA,  
PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
Centro de Inovação e Pesquisa em Práticas Educativas - PPGFOPRED

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Sirvo-me deste para cumprimentar o Senhor Cacique Marcone Ferreira da Silva Guajajara e apresentar minha proposta de pesquisa para a Dissertação do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Formação Docente em Práticas Educativas-PPGFOPRED/UFMA Imperatriz- MA. A presente pesquisa tem como tema: **NARRATIVAS DOS TUA'UHEZ SOBRE A HISTÓRIA E CULTURA DO POVO TENTEHAR: fortalecimento para a identidade cultural**. Sendo esta de minha responsabilidade, Aline de Sousa Silva povo Guajajara, atualmente residente na rua Tamandaré nº 235 Bairro: centro na cidade de Imperatriz-MA. Contato (99) 98530-1835 e e-mail: aline.guajajara@hotmail.com

Para o desenvolvimento da referida pesquisa, objetivamos : Analisar as contribuições das narrativas dos tua'uhez sobre a história e cultura para o fortalecimento cultural do povo Tentehar.

Desejávamos realizar rodas de conversa com os tua'uhez no intuito de conhecer as histórias do povo indígena Guajajara, especialmente a origem, as festas, os rituais e os saberes tradicionais. Serão entrevistadas, também, as professoras da Escola indígena Kwarahy com o objetivo de discutir como a escola utiliza as narrativas dos tua'uhez para fortalecer os conhecimentos tradicionais do povo Tentehara;

Com o aceite para que eu possa desenvolver a pesquisa na Aldeia Novo Funil e com a adesão dos tua'uhez, professoras e jovens alunos que estão frequentando a escola no ensino fundamental.

Os dados coletados contribuirão, também, para elaboração de um livro paradidático que por sua vez terá informações educativas de como trabalhar os saberes tradicionais na aldeia Novo Funil. Os que participarem da pesquisa, com exceção dos tua'uhez, assinarão este TCLE e, somente após esse ato, daremos início a pesquisa.

A participação dos interlocutores poderá ser interrompida a qualquer momento caso assim deseje. As rodas de conversa e entrevistas acontecerão em dias e horários pré agendados pelos tua'uhez, professoras e jovens.

Caso autorize a pesquisa na aldeia Novo Funil assine ao final deste documento que



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO  
MARANHÃO

AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA,  
PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
Diretoria de Inovação e Iniciação Científica em  
Práticas Laboratoriais - PROLAB

está em duas vias. Uma via para o Sr. e a outra da pesquisadora. As informações coletadas serão utilizadas apenas para a pesquisa e poderão ser divulgadas apenas em eventos e publicações científicas. Asseguramos que o Sr.(a) não terá nenhuma despesa por participar desta pesquisa e também não receberá nenhum pagamento.

Aldeia Novo Funil, 16 de Setembro de 2022

Aline de Sousa Silva

Assinatura da Pesquisadora

Marcione Ferreira da Silva Bezerra

Assinatura do Cacique

**APÊNDICE B – TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TALE)  
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE**



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO  
MARANHÃO**

AGÊNCIA DE INOVAÇÃO,  
EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E  
INTERNACIONALIZAÇÃO  
PRÓ-REITORIA DE PLANEJAMENTO E FINANÇAS (PROFPE/PROF)  
RUA MARANHÃO, 224 - APT. 100 - 65080-900 - FORTALEÇA, MA

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE**

Prezado (a) professor (a)

No momento em que cumprimento Vossa Senhoria, venho por meio deste apresentar minha proposta de pesquisa para o Curso de Mestrado em Educação – programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. A pesquisa tem como tema **AS NARRATIVAS DOS TUA'UHEZ SOBRE A HISTÓRIA E CULTURA DO POVOS TENETEHAR**: fortalecimento para a identidade cultural. Tendo como foco principal analisar as contribuições das narrativas dos tua'uhez sobre a história e cultura para o fortalecimento cultural do povo tenetehara.

Levando em consideração a possibilidade de ampliar a compreensão sobre a temática em questão, peço sua colaboração fornecendo os dados solicitados na entrevista para elaboração do trabalho de conclusão do Curso de Mestrado.

A partir do compromisso ético assumido pela pesquisadora, sua identificação, só será divulgada na pesquisa, mediante sua autorização. Agradeço por sua contribuição.

Autorizo a divulgação de meu nome em seu trabalho:

Sim (  ) Assinatura Lucine Alves da Silva Oliveira

Não (  ) Assinatura \_\_\_\_\_

Autorizo a divulgação das informações concedidas na realização da pesquisa nos meios acadêmicos.

Nome do participante

Lucine Alves da Silva  
Oliveira

Assinatura

Lucine A.S. Oliveira

Nome do pesquisador

Alini de Sousa Silva

Assinatura



Imperatriz, 16 de 09 de 2022

**APÊNDICE C – TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TALE)  
TERMO DE ASSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TALE)**



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO  
MARANHÃO**



AGÊNCIA DE INOVAÇÃO,  
EMPREENDIMENTO, PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E  
INTERNACIONALIZAÇÃO  
Programa de Fomento à Formação Docente em  
Práticas Educativas – DEDITEC

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE**

Prezado (a) professor (a)

No momento em que cumprimento Vossa Senhoria, venho por meio deste apresentar minha proposta de pesquisa para o Curso de Mestrado em Educação – programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade federal do Maranhão – UFMA. A pesquisa tem como tema **AS NARRATIVAS DOS TUA'UHEZ SOBRE A HISTÓRIA E CULTURA DO POVOS TENETEHAR**: fortalecimento para a identidade cultural. Tendo como foco principal analisar as contribuições das narrativas dos tua'uhez sobre a história e cultura para o fortalecimento cultural do povo tenetehara.

Levando em consideração a possibilidade de ampliar a compreensão sobre a temática em questão, peço sua colaboração fornecendo os dados solicitados na entrevista para elaboração do trabalho de conclusão do Curso de Mestrado.

A partir do compromisso ético assumido pela pesquisadora, sua identificação, só será divulgada na pesquisa, mediante sua autorização. Agradeço por sua contribuição.

Autorizo a divulgação de meu nome em seu trabalho:

Sim (  ) Assinatura Maria do Rosario Alves da Silva

Não (  ) Assinatura \_\_\_\_\_

Autorizo a divulgação das informações concedidas na realização da pesquisa nos meios acadêmicos.

Nome do participante

Assinatura

Maria do Rosario Alves da Silva Maria do Rosario Alves da Silva

Nome do pesquisador

Aline de Sousa Silva

Assinatura

AtImperatriz, 16 de 09 de 2022

**APÊNDICE D – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DO NOME PRÓPRIO**  
**TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DO NOME PRÓPRIO**



**UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO  
MARANHÃO**



AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA,  
PÓS-GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
Programa de Pós-Graduação em Formação Docente em  
Práticas Educativas - PPCFOPRED

Eu, Aline de Sousa Silva do povo Guajajara, venho por meio deste pedir sua autorização para o uso de seu nome próprio na minha pesquisa de Dissertação de Mestrado. Tendo como título: **NARRATIVAS DOS TUA'UHEZ SOBRE A HISTÓRIA E CULTURA DO POVO TENETEHAR: fortalecimento para a identidade cultural.**

Maria Raimunda Tenetehar marconé Ferreira Silva Guajajara cacua  
 Mariquinha Tenetehar marconé Ferreira Silva Guajajara cacua  
 Lucine Alves da Silva Tenetehar Lucine Alves da Silva Tenetehar  
 Maria do Rosario Alves Tenetehar maria do Rosario Alves da Silva  
 David Messias Oliveira Tenetehar David Messias Oliveira Tenetehar  
 Juliene da Silva Pereira Tenetehar Juliane da Silva Pereira Tenetehar  
 Willian da Silva Pereira Tenetehar William da Silva Pereira Tenetehar

Aldeia Novo Funiil, 20 de maio de 2023

Aline de Sousa Silva  
Assinatura da Pesquisadora

## **APÊNDICE E – ROTEIRO DE ENTREVISTAS PARA OS TUA`UHEZ**

**OBJETIVO:** Analisar as contribuições das narrativas dos tua`uhez sobre a história e cultura para o fortalecimento cultural do povo Tenetehara

### **ROTEIRO DE ENTREVISTAS PARA OS TUA`UHEZ**

- De onde surgiu o nome TENETHAR/ GUAJAJARA?
- Qual a importância do cacique nas aldeias?
- Quem pode ser cacique na aldeia?
- Qual a função do cacique?
- Existe uma idade pra ser cacique?
- Sempre a mulher pôde ser caciqua?
- O que vocês acham que os professores deveriam ensinar na escola?
- O que eles ensinam?
- Na sua opinião em que a escola pode ajudar os jovens guajajara?
- O que já não mais existe na aldeia que o senhor sente falta para a formação dos jovens?
- Como os Tua`uhez pode contribuir com a comunidade Novo Funil?
- O que tá se perdendo em termo de cultura no povo Guajajara. O que permanece?
- Quais as festas mais importantes para o povo Guajajara?
- Hsitória dos Mitos (Maíra, e outros)?
- O que significa o mito da MAIRA?

## **APÊNDICE F – ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA OS PROFESSORES E JOVENS**

**OBJETIVO:** Analisar como professores, alunos e comunidade percebem a importância das narrativas dos tua`uhez para o fortalecimento da identidade cultural da comunidade Novo Funil.

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA OS PROFESSORES E JOVENS**

- Quais conhecimentos são prioridades na escola?
- As professoras utilizam as narrativas dos tua`uhez em sala de aula?
- Que conhecimentos os tu`uhez contribui na escol?
- Eles são convidados a passar os conhecimentos tradicionais na escola?
- Existe materiais didáticos voltados para os povos indígenas?
- O que os livros falam sobre os indígenas?
- Qual a importância dos tua`uhez para os jovens, e na prática dos rituais?
- Cultura faz parte do currículo na escola? Fale um pouco sobre isso.
- Qual a importância das narrativas dos tua`uhez para a comunidade novo funil?
- De que forma as narrativas podem contribuir na aprendizagem dos jovens?
- Em sua concepção, qual a importância dos ritos de passagem para os jovens indígenas?
- O que você sabe sobre a história do povo Guajajara: onde viviam, tempo de contato?
- O que você sabe sobre o mito do Maíra?
- O que o Maíra representa para o povo Guajajara?

#### **Perguntas específicas para os jovens**

Qual a importância dos velhos para os jovens?

O que vocês aprendem com os rituais?