

JOANAN MARQUES DE MENDONÇA



A REINVENÇÃO

# TIRIYÓ

NA MISSÃO RELIGIOSA CATÓLICA  
ENTRE AS DÉCADAS DE 1960 A 1980



OLYVER EDITORA

A REINVENÇÃO TIRIYÓ NA MISSÃO  
RELIGIOSA CATÓLICA ENTRE AS  
DÉCADAS DE 1960 A 1980

**DIREÇÃO EDITORIAL:** Maria Camila da Conceição  
**DIAGRAMAÇÃO:** Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira  
**DESIGNER DE CAPA:** Jeamerson de Oliveira  
**IMAGEM DE CAPA:** Aldeia Missão Velha.

*O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.*



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

2019 Editora Olyver  
Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05  
Antares, Maceió - AL, 57048-230  
[www.editoraolyver.org](http://www.editoraolyver.org)  
[editoraolyver@gmail.com](mailto:editoraolyver@gmail.com)

## **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

S222p

MENDONÇA, Joanan Marques de

A reinvenção tiriyo na missão religiosa católica entre as décadas de 1960 a 1980. [recurso digital] / Joanan Marques de Mendonça – Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

ISBN: 978-65-87192-61-1

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Povo Tiriyo. 2. Colonização. 3. Território. 4. Conflito étnico.  
5. Fronteiras interétnicas. I. Título.

CDD: 981

---

Índices para catálogo sistemático:

1. História do Brasil 981

JOANAN MARQUES DE MENDONÇA

A REINVENÇÃO TIRIYÓ NA MISSÃO  
RELIGIOSA CATÓLICA ENTRE AS  
DÉCADAS DE 1960 A 1980

Maceió-AL  
2021

  
OLYVER

# DIREÇÃO EDITORIAL

---

**Maria Camila da Conceição**

## COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

---

**Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto**

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

**Prof. Dr. Edson Hely Silva**

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

**Prof. Dr. Constantino José Bezerra de Melo**

Secretaria de Educação de Pernambuco - SEE-PE (Brasil)

**Prof. Dr. Francisco Pereira Sousa**

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

**Prof<sup>a</sup>. Me. Francisca Maria Neta**

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Ana Cristina de Lima Moreira**

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Betijane Soares de Barros**

Instituto Multidisciplinar de Maceió – IMAS (Brasil)  
Absoulute Chistymas University – ACU (Estados Unidos)

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Andrea Marques Vanderlei Ferreira**

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Laís da Costa Agra**

Universidade Federal do Rio de Janeiro | UFRJ (Brasil)

**Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim**

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Nara Salles**

Universidade Federal de Pelotas | UFPel (Brasil)

**Profª Drª. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira**

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

**Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar**

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

**Profª Drª. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo**

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

**Profª Me. Deisiane da Silva Bezerra**

Universidade Federal Rural de Pernambuco | UFRPE (Brasil)

**Profª Drª. Iraci Nobre da Silva**

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

**Profª Me. Gisely Martins da Silva**

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

**Prof. Dr. Augusto César Acioly Paz Silva**

Universidade Federal de Pernambuco | UFPE (Brasil)

Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

**Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva**

Universidade do Estado da Bahia | UNEB (Brasil)

Universidade Federal de São Carlos | UFSCar (Brasil)

**Prof. Dr. Hélder Manuel Guerra Henriques**

Professor da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do  
Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal)

**Profª Drª. Maria Aparecida Santos e Campos**

Doutorado em Actividad física y salud. Universidade de Jaen, UJAEN,  
(Espanha)

**Prof. Dr. Diosnel Centurion, Ph.D**

Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción | Asunción (Paraguay)

**Profª Drª. Marta Isabel Canese de Estigarribia**

Universidad Nacional de Asunción, Escuela de Ciencias Sociales y  
Políticas | Asunción (Paraguay)

*Dedico este trabalho aos indígenas cujo  
anseio por liberdade e autonomia  
inspiraram estas poucas linhas da história.*

# AGRADECIMENTOS

---

Este livro é resultado da dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande em 2020. A conclusão deste trabalho não teria sido possível sem a colaboração dos amigos ao longo da pesquisa, que de forma direta ou indireta, contribuíram para que o projeto se tornasse realidade.

Sou grato ao cacique geral Simetu Tiriyó por me aproximar do seu povo e permitir que fossem desenvolvidas pesquisas entre eles, assim como pela disponibilidade dos entrevistados: João Asivefê, Catarina Panasere, Amuyopö Tiriyó, Tomé Pere, Lauro Maringá, Wamepîn Tiriyó, Jaime Isukuriri, Vera Maria V. Kaxuyana, Moesheddoe Tunahana e Marinha Tak Wayayna Kaxuyana, que dispuseram de gentileza e atenção às minhas tantas perguntas. Recordo-me da tarefa árdua de tradução desempenhada pelo professor Adão Kaxuyana e Melvis Sirai Tiriyó, que se dispuseram a percorrer comigo os muitos quilômetros do território indígena de moto, bicicleta e a pé, compartilhando inesquecíveis momentos de troca cultural. Estendo esse agradecimento aos povos Tiriyó, Kaxuyana e Xikyana, por me receberem duas vezes entre eles e por terem contribuído com seu modo de vida na minha formação humana.

Gostaria de agradecer ao PPGH/UFCG e a todos os professores e colegas (com destaque para Adauto Rocha), com os quais compartilhamos experiências e conhecimentos, principalmente ao professor Edson Hely que ministrou a disciplina *Tópico em História II: Os Índios na História do Nordeste*, por muito contribuir com a discussão historiográfica, apresentando na sua disciplina a difícil realidade vivida pelos grupos étnicos na história do Brasil. Sou grato também à secretaria do Programa e seus coordenadores: Iranilson Buriti, Marinalva V. de Lima e José Otávio Aguiar. Agradeço a CAPES pelo incentivo no período em estudo, por me proporcionar ter acesso a livros, participar de congressos nacionais e internacionais, visitar arquivos em diferentes estados do país e, principalmente, desenvolver a minha pesquisa de campo entre os Tiriyó na Missão Paru de Oeste no Pará. Agradeço a professora Juciene Ricarte por sua dedicada leitura e orientação, contribuindo desse modo, com a construção deste trabalho. Agradeço aos professores José Otávio Aguiar e João Pacheco de Oliveira, por aceitarem contribuir com seus conhecimentos na banca de qualificação e defesa deste trabalho.

Sou grato aos meus pais Joacir Antônio de Mendonça e Mirian Marques da Silva. Agradeço aos colaboradores dos arquivos que dispuseram gentilmente do seu tempo, assim como de paciência, no atendimento aos inúmeros pedidos por documentos.

Agradeço aos religiosos e amigos que viabilizaram esta pesquisa com o acesso e tradução de documentos em alemão, hospedagem, entrevistas, correção do texto e

apoio, a saber: Dom Bernardo Bahlmann, Fr. Ângelo Barbosa, Fr. Afonso L. Obici, Fr. Paulo Calixto, Fr. Protásio Stücker, Fr. Hermano Schwartbeck, Fr. Hermano Cürten, Fr. Urbano Kaupp Fr. João Saning, Fr. Marconi Lins, Fr. João Amilton, Fr. Wellington Buarque, Fr. Roberto Oliveira, Fr. Pedro Jr. de Freitas, Fr. Marcos Almeida, Sandro S. Rodrigues; Taciana Ferreira, Bertoldo Hieber, Idaliana e Claudeci Ribeiro.

## LISTA DE SIGLAS

---

COMARA – Comissão de Aeroportos Região Amazônica

FAB – Força Aérea Brasileira

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCAER – Instituto Histórico-cultural da Aeronáutica

OFM – Ordem dos Frades Menores

PIT – Parque Indígena do Tumucumaque

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

UFCG – Universidade Federal de Campina Grande.

## LISTA DE IMAGENS E FOTOGRAFIAS

---

Imagem 01 - Localização do Tiriyo/Trio no Sul do Suriname.....	42
Imagem 02 - Mapa do Parque Indígena do Tumucumaque.....	43
Imagem 03 - Mapa das Guianas.....	65
Imagem 04 - Localização aproximada da Missão Tiriyo.....	76
Imagem 05 - Imagem da região de Campos Gerais.....	77
Imagem 06 - Imagem da região de Campos Gerais .....	77
Imagem 07 - Imagem do território Tiriyo vista aérea...	78
Imagem 08 - Pouso do C-130 na Missão.....	82
Imagem 09 - Mapa da região de fronteira e a ocupação do território pelos Tiriyo.....	94
Imagem 10 - Rebanho bubalino .....	115
Imagem 11 - Yonaré Marakusi no ritual do pupuri .....	121
Imagem 12 - Planta da Missão Tiriyo/197(?) .....	125
Imagem 13 - Vista aérea da Missão Tiriyo.....	126
Imagem 14 - Registro de uma caçada .....	131
Imagem 15 - Colheita do arroz .....	138
Imagem 16 - Oficina mecânica .....	141
Imagem 17 - Celebração eucarística na Missão Velha..	154
Imagem 18 - Visita de frei Cirilo a Yonaré e a sua esposa Salomé .....	158
Imagem 19 - Honório Kaxuyana com sua esposa Maria Areense Tiriyo .....	162
Imagem 20 - Mapa do Parque Indígena do Tumucumaque.....	175
Imagem 21 - Mapa da região amazônica.....	176

# SUMÁRIO

---

## **PREFÁCIO**

O PROTAGONISMO DOS TIRIYÓ NOS  
PROCESSOS DE CONTACTOS INTERÉTNICOS  
EM UMA ANÁLISE HISTÓRICA  
INTERDISCIPLINAR NO TEMPO PRESENTE

Juciene Ricarte Apolinário..... 15

## **APRESENTAÇÃO**

Das diversas formas dos protagonismos indígenas  
frente a colonização.

Edson Silva..... 20

**INTRODUÇÃO**..... 28

## **CAPÍTULO I**

**A GUIANA INDÍGENA COMO UM ESPAÇO DE  
INTERRELAÇÃO ÉTNICA: OS TIRIYÓ E SUAS  
FRONTEIRAS**..... 37

1.1 Novas territorialializações simbólicas do povo  
Tiriyó e suas fronteiras interétnicas pós-contato..... 40

1.2 As diferentes formas de relações na Guiana  
indígena..... 46

1.3 Os habitantes das Guianas..... 63

1.4 O Tiriyó e Trio como atribuição exógena..... 66

1.5 O território na perspectiva militar..... 73

## **CAPÍTULO II**

**O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS  
TIRIYÓ NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO  
XX**..... 90

2.1. A Missão Tiriyó como um espaço de conflito  
étnico..... 103

2.2. O conflito étnico no âmbito espiritual..... 117

2.3. O projeto pensado para a centralização dos  
indígenas..... 124

<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>A MISSÃO TIRIYÓ COMO UM ESPAÇO DE REINVENÇÃO ÉTNICA.....</b>	<b>147</b>
3.1. A descentralização como afirmação indenitária e de luta.....	148
3.2. Agência, luta e as conquistas Tiryó.....	166
3.3. Protagonismo e domínio das ferramentas de denúncia.....	185
3.3.1 As ferramentas de denúncia.....	189
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>200</b>
<b>FONTES DOCUMENTAIS.....</b>	<b>204</b>
Arquivo da FUNAI Belém.....	204
Arquivo da Diocese de Óbidos.....	205
Arquivo do Convento Franciscano em Belém.....	205
Arquivo do Convento Franciscano na Missão .....	205
Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil/Recife.....	206
<b>PERIÓDICOS.....</b>	<b>208</b>
<b>ENTREVISTAS.....</b>	<b>209</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....</b>	<b>210</b>

# PREFÁCIO

---

## **O PROTAGONISMO DOS TIRIYÓ NOS PROCESSOS DE CONTACTOS INTERÉTNICOS EM UMA ANÁLISE HISTÓRICA INTERDISCIPLINAR NO TEMPO PRESENTE**

Juciene Ricarte Apolinário<sup>1</sup>

A história indígena vem se solidificando, sendo escolhida como tema de monografias, dissertações e teses dos programas de pós-graduação em História nas diferentes regiões brasileiras. Tendência que também se verifica na América Latina a partir, especialmente, das reivindicações dos movimentos indígenas para que suas histórias e memórias sejam revisitadas, destacando os protagonismos dos diferentes grupos originários na escrita da história. Produções que têm privilegiado o diálogo interdisciplinar, especialmente com a Antropologia, como é perceptível no livro de Joanan Marques de Mendonça intitulado: *A Reinvenção Tiriyo na Missão Religiosa Católica entre as décadas de 1960 a 1980*, que tenho a satisfação de lhes apresentar, caríssimo leitor.

Como revela o autor, o presente estudo busca compreender as agências construídas pelos Tiriyo, que tiveram o seu processo de contato com os agentes do

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, Brasil  
Pesquisadora Associada à Universidade da Sorbonne, Paris III, França  
Pesquisadora Colaboradora do CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

Estado brasileiro e surinamês em meados da década de 50 do século XX, em detrimento de uma política pensada para os povos indígenas habitantes da fronteira, cujo objetivo se fez pela instalação de postos de assistência a exemplo das Missões religiosas, Postos Militares de Fronteira e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) com a finalidade de reuni-los em pontos específicos na fronteira, buscando, assim, garantir a presença brasileira na região e ao mesmo tempo estabelecer mecanismos de controle sobre os corpos indígenas, para que facilitassem as estratégias das políticas militares de fronteiras.

Ao longo da sua pesquisa Joanan Marques de Mendonça evidencia a presença de exploradores não-indígenas na Região Norte do Estado do Pará desde o início do século XX, todavia, foi com o objetivo de controle por parte do governo brasileiro sobre a fronteira com as terras dos Tiriyo que teve início uma excursão em 1959, objetivando a criação da Missão religiosa e, respectivamente, estabelecer as bases de um posto militar naquela região. Para tanto, os missionários deveriam reunir os indígenas dispersos e garantir o domínio sobre o território, estruturando a partir daquela presença a extensão do Estado brasileiro, empreendendo, desse modo, o discutível e excludente projeto de “integração” dos indígenas, o qual tinha como objetivo inseri-los nos interesses da política indigenista do governo brasileiro, ‘povoando’ aquela região amazônica por meio de uma estrutura atrativa e que os mantivessem fixos na Missão.

Inicialmente afirmo que o pesquisador Mendonça vem, neste livro, alargar a reflexão sobre a temática indígena na história e memória dos Tiriyo e o processo de contatos interétnicos com a Missão e novas territorialidades que vão se construindo no pós-contato desde o século XX. Não obstante, estes estilos de pesquisa e escrita colocam cada vez mais em cena histórias, culturas singulares e diversas sobre um grupo étnico, em eventos, contextos, conflitos e acomodações indígenas. Assim como, as estratégias e intencionalidades religiosas subsidiadas em diferentes e ricas fontes históricas impressas, iconográficas, cartográficas, assim, como de entrevistas orais com colaboradores indígenas e não-indígenas.

É perceptível na leitura que se faz no livro de Mendonça que os Tiriyo sofreram muitas interferências de âmbitos religiosos e militares no seu modo de vida e nas suas práticas culturais, no entanto, homens e mulheres indígenas souberam criar mecanismos para diminuir os efeitos dessas interferências, especialmente entre as décadas de 1970 e 1980, período no qual as lideranças indígenas se empoderaram das práticas culturais e jurídicas não-indígenas, possibilitando-lhes ter acesso aos códigos de linguagens para manifestar opiniões de oposição ao método empregado pelos agentes religiosos e militares em seu território, configurando desse modo, o desejo de maior liberdade quanto à influência exercida em suas tradições, incentivando-os a protagonizar um caminho de luta e conquistas na luta pelos seus direitos indígenas.

Buscando analisar as relações estabelecidas na Missão Paru de Oeste, entre os anos de 1959 a 1985, Mendonça constrói toda uma narrativa utilizando-se das memórias dos indígenas e da documentação por eles produzidas, localizada na FUNAI de Belém e nos jornais impressos da capital, assim como nos registros oficiais dos acervos dos religiosos nas cidades de Recife, Belém e na Missão Tiriyó, como também nos documentos produzidos pelos militares, presente no INCAER-RJ e na FUNAI de Belém.

Este trabalho, do Mendonça, que vos apresento sobre a história dos Tiriyó se insere em uma nova historiografia que não reproduz a imagem do “índio genérico” ou apenas de vítima do pós-contato com os não-indígenas, mostrando-os apenas “dizimados” e “assimilados”, ou seja, como se estivessem em contínuo processo de desaparecimento. Não é possível mais aceitar tais discursos de desaparecimento, pois sabe-se que cada grupo indígena tinha e tem um caráter étnico de posicionamento frente aos não-indígenas nas diferentes temporalidades e regiões brasileiras, como bem revela este rico trabalho subsidiado em fontes inéditas e diversas. Neste trabalho o autor consegue trazer a baila a partir de uma escrita fácil para a melhor compreensão das consequências ocorridas com o processo de contato em que discute tipos de relações étnicas e interétnicas que norteavam os habitantes da região antes da nova territorialização com os missionários e de como foram afetados com as mudanças no seu território, permitindo-nos compreender os tipos de conflitos decorrentes e os

meios encontrados que consolidaram o surgimento do processo dinâmico e agenciador da etnogênese entre os indivíduos Tiriyó. Destarte, impulsiona o leitor a perceber como a construção de novas identidades étnicas se operam por meio de uma rede cerrada de relações de consequências, de solidariedade, de aliança de luta e resistências indígenas, para que continuem sobrevivendo de forma coletiva e ressignifiquem continuamente suas etnicidades.

Por fim, o livro de Joanan trata o território indígena Tiriyó como elemento fundamental nas construções identitárias, simbólicas e de sobrevivência de um grupo indígena, nesta proposta de estudo das problemáticas pertinentes à nova territorialização, devido ao domínio não-índigena por diferentes interesses, são revelados de forma reflexiva uma análise crítica dos parâmetros educacionais, religiosos e militares pós-contato concernentes à questão indígena Tiriyó, mas que diz respeito a maioria das histórias de contato dos povos indígenas do Brasil há mais de 500 anos que, desde os princípios do século XVI até os dias atuais, tem sido marcada pela contínua reprodução de relações de poder, de violações de direitos que ainda se reproduzem na conjuntura histórica contemporânea, suscitando problemas de caráter sociopolítico espaciais, de sobrevivência e culturais, que obstruem o diálogo profícuo e o convívio equilibrado entre os diversos grupos culturais que compõem a diversidade étnica brasileira, como são os povos originários.

# APRESENTAÇÃO

---

## **Das diversas formas dos protagonismos indígenas frente a colonização**

A observação do casal indígena Honório Kaxuyana e a esposa Maria Areense Tiriyo na fotografia (imagem 19), apresentada nesse livro, possibilita muitas leituras, reflexões e questões. Estaria a Maria Tiriyo com um sorriso irônico? E o Honório com uma postura de altivez?! Quais significados a fotografia apresenta sobre o contexto vivenciado pelos indígenas? O índio Kaxuyana com o corpo pintado e uma espécie de cordão cingindo os ombros; a indígena Tiriyo com o rosto pintado, colares ou panos azul e vermelho que descem do pescoço, e mais um pano vermelho no ombro direito cobrindo-o parcialmente, talvez cordões entrelaçados coloridos na parte superior do braço. Marido e esposa de dois povos diferentes. A criança nos braços de Maria, também com o rosto sisudo e olhar fixo para baixo. Adornos reafirmando as identidades étnicas.

Ao fundo, na fotografia, um avião, uma casa aparentemente mais simples do lado direito e outra pintada do lado esquerdo. As marcas da colonização! Quantos contrastes, diferenças e convivências! Entre o possível sorriso irônico de Maria Tiriyo com a criança nos braços, a sisudez de Honório, ambos adornados, a aeronave e as construções. E as situações em outras fotografias, como a “Imagem 16 - Oficina mecânica” com um indígena

manipulando um maquinário, sobre as vistas de um não índio sorridente, aparentemente satisfeito. Foram essas relações de ambiguidades, experiências e vivências ocorridas nos últimos 50 anos, que o autor da pesquisa, ora publicada em forma de livro, buscou apresentar e discutir.

O antigo modelo e aliados: a Igreja Católica Romana por meio de uma congregação religiosa, os missionários Franciscanos, em 1959 buscando índios considerados “dispersos” em um amplo território para reuni-los na missão a ser estabelecida, para garantir a geopolítica do Estado brasileiro, por meio da presença de militares na região da fronteira no Norte do Pará com o Suriname. E em poucos anos após o início da Missão Tiriyo houve a implantação do “Trinômio”, um acordo entre a Força Aérea Brasileira e a missão incluindo os índios. Mas, foram esses em algum momento consultados?! Compreendiam as bases e os interesses da proposta? Após tantas experiências de missões religiosas malsucedidas entre povos diferenciados socioculturalmente, sem contatos com os ocidentais, os Franciscanos insistiam na velha fórmula? Como ocorreram as relações entre missionários e militares? Quais foram os impactos para os povos indígenas cotidianamente e em longo prazo?

As variadas fontes pesquisadas, os relatórios e textos na Revista Santo Antônio, publicada pelos Franciscanos, documentos administrativos produzidos pelos religiosos, filmes, fotografias, livros, jornais, mapas, cartas, livros de batismo, matrimônio, livros de ponto dos trabalhadores cadernetas dos clientes do barracão na

missão, mapas, plantas baixas, Livro de Crônica do Convento Franciscano em Belém/PA, apontamentos sobre os estudos sobre a língua Tiriyo e Kaxuayana, relatórios da SPI, da FUNAI. E por meio de entrevistas, relatos das memórias orais com mulheres e homens indígenas, e ainda um breve período de convivência cotidiana desse autor que vos relata e com ajuda de um tradutor da língua indígena, possibilitaram pensar respostas às questões acima. E evidenciar os protagonismos indígenas frente às diversas situações vivenciadas, no contexto da várias mudanças ocorridas a partir da presença missionária, dos militares e agentes governamentais, especificamente das agências indigenistas que se sucederam.

Foi evidenciada a organização sociopolítica dos “Tiriyo” habitantes Sul do Suriname e, do Brasil, na região Noroeste do Pará, e das relações com outros povos indígenas habitantes na região. No período anterior à missão religiosa, em grupos com cerca de 50 indivíduos, a partir de relações matrimoniais endogâmicas ou exogâmicas, os “Tiriyo” habitavam próximo os cursos dos igarapés e nos campos, buscando acessar os recursos naturais disponíveis. As relações exogâmicas também possibilitavam com as Guianas a circularidade e estadia dos indígenas em territórios indígenas diferentes e, mantendo assim até em grandes distâncias, uma contínua rede de trocas de conhecimentos, cosmologias, produtos e técnicas agrícolas. Esse fluxo de produtos também contribuiu na fixação holandesa no Suriname e para a formação de núcleos de colonização com a circulação de produtos europeus e as relações de escravidão negra.

Os antigos deslocamentos e circularidades por meio de guerras, disputas e alianças foram reconfigurados a partir das novas políticas de fronteiras elaboradas pelos Estados Nacionais. No Brasil, com a implantação dos postos de assistências no Século XX, os indígenas foram atraídos para se fixarem. A missão dos Franciscanos inseriu-se nesse contexto, para reunir índios “hostis”, denominados pelos não índios “Tiriyó” identificados como “matar com cacete gente”. Embora os indígenas se autodenominem “Tarëno”, significando “daqui” desta região. Todavia, mesmo a atuação dos religiosos, militares e demais agentes governamentais, não conseguiram impedir os fluxos dos indígenas realizados com novas formas de territorialidades. As relações indígenas ocorreram a partir dos meios apropriados da colonização, a exemplo das viagens aéreas conectando aldeias, diferentes territórios indígenas e os centros urbanos, possibilitando a participação em encontros, reuniões e assembleias indígenas.

Os “Tiriyó”, nas disputas para atração dos índios entre os missionários batistas norte-americanos no Suriname e católicos romanos no Brasil, buscaram se beneficiarem dos bens disponibilizados e das estruturas para o atendimento à saúde e alfabetização. Ocorreram mortes após as relações de contato, provocadas por epidemias como a varíola, sarampo e a gripe, mas essas doenças tiveram novas interpretações xamânicas e as realizações de pajelanças pelos indígenas. Depois de adquirirem imunidade e adaptações às novas situações do contato, entre os anos de 1959 a 1970 ocorreu um

significativo crescimento demográfico indígena, com os conhecimentos sobre as plantas, o falar a língua nativa, as realizações de rituais, os cultos às divindades e afirmação das cosmologias, da territorialidade e os amplos conhecimentos sobre a floresta e o ambiente onde habitam.

Após um surto de tuberculose quase dizimá-los, os Kaxuyana foram levados para a missão. Com os Xikiyana compõem a família linguística Karib, ambos aprenderam a língua “Tiriyó” e ocorreram casamentos interétnicos superando conflitos existentes no passado entre esses diferentes povos, em muito influenciado pelo discurso de paz dos missionários e a introdução da leitura da Bíblia. Porém, o trabalho individual, remunerado e incentivado pelos religiosos na missão católica romana fomentou a competição, o acúmulo de bens e uma nova compreensão sobre o valor das coisas. Frente à situação, os indígenas reinventaram a “partilha forçada de bens”, a exemplo do gado que, mesmo com críticas dos missionários, eram mortos e a carne dividida para todos.

Os pajés continuaram atuando, embora enfrentando a campanha contrária dos religiosos com a acusação de praticarem “feitiçarias”. E os líderes religiosos indígenas nas disputas espiritual/religiosa provocaram temor nos Franciscanos e conquistaram o respeito dos missionários. Além disso, a infertilidade do solo, o crescimento demográfico, a resistência dos índios aos novos alimentos e à fome, provocaram em 1970 o abandono da missão por famílias indígenas. Como solução, os missionários introduziram novas espécies vegetais, animais para criação

e abate, alimentos processados como biscoitos, doces e enlatados, vendidos no barracão da missão, criando dependência e doenças nos indígenas.

Na missão, os indígenas ferreiros, mecânicos, eletricitas, tratoristas, pedreiros, carpinteiros, professores, costureiras, serradores e cozinheiras, dentre outras funções realizadas com reconhecidas habilidades, acumulavam os pagamentos para recebê-los em mercadorias no barracão da missão, como registrados em cadernetas. Apesar dos indígenas reclamarem do valor pago pelo trabalho, os missionários vendiam as peças e também objetos da arte produzidos pelos índios para as paróquias e conventos Franciscanos, com a renda disponibilizada pela manutenção da missão. As discussões sobre essas relações em que os índios estavam inseridos possibilita compreender os vínculos criados, os lugares, os protagonismos e as formas de adaptações no cotidiano do universo da missão.

Na missão, que se pretendia reunir os índios habitantes em um território amplo ultrapassando a fronteira geopolítica do Brasil, os indígenas se reinventaram em uma identidade coletiva, superando antigas divergências, conflitos e confrontos entre os vários grupos “Tiriyó”. Os indígenas aprenderam a Língua Portuguesa e dessa forma conhecendo a organização social dos colonizadores e o acesso aos meios jurídicos para suas reivindicações. A partir da década de 1970, lideranças denunciaram os malefícios da missão como as novas formas de exploração do trabalho da mão de obra nativa, a introdução de novos alimentos e hábitos alimentares, a

fome, as muitas dependências e afastaram-se do convívio com os religiosos, retornando aos antigos territórios, formando novas aldeias. E acolheram famílias indígenas Kaxpakuru, Kaxuyana e Xikyana, vindas da região do rio Trombetas/Pará, fugindo de surtos de doenças com muitas mortes provocadas pela expansão extrativista.

Nas novas aldeias, os indígenas retomaram a organização sociopolítica e os rituais, exigindo dos missionários a construção de postos de saúde, escolas e pistas de pouso para conectarem-se com as cidades. Bem como um posto da FUNAI para serem desvinculados dos religiosos. Reivindicando a demarcação oficial de um território, para impedir o avanço dos criadores de gado, a criação do Parque Nacional Indígena de Tumucumaque, administrado pela FUNAI, atendeu os interesses dos indígenas. Com a área invadida por não índios, na primeira metade da década e 1980 os indígenas, com apoio e assinaturas de vários povos indígenas no Brasil, encaminharam diversos documentos à FUNAI para demarcação de uma terra indígena.

Os conteúdos discutidos nesse livro evidenciam os diversos protagonismos dos chamados indígenas “Tiriyó”, frente aos impactos após a implantação de uma missão religiosa católica romana. Baseado em uma ampla pesquisa na literatura sobre os indígenas daquela região, em diversas fontes documentais, em entrevistas e de um período de observação *in loco*, o estudo apresentou ainda mapas, imagens e fotografias, que em muito contribuem para compreender a situação analisada. A leitura das informações da pesquisa realizada, e ora publicada como

livro, contribui para pensar, observando a citada fotografia do casal Honório Kaxuyana e Maria Tiriyo, em respostas sobre os possíveis significados para as expressões nos seus rostos, considerando os protagonismos indígenas na História do Brasil.

Olho d'Água dos Bredos  
(Arcoverde/PE), 11 dez. de 2020.  
Dia Internacional das Montanhas\*

Edson Silva  
Professor Titular de História da UFPE

---

\* Como os povos indígenas, as montanhas resistem com grande biodiversidade, fontes de águas e equilíbrio climático fundamentais para a humanidade.

# INTRODUÇÃO

---

O presente estudo se insere nas pesquisas realizadas nos últimos 50 anos sobre os indígenas da região das Guianas, em especial os Tiriyó, que tiveram o seu processo de contato com os agentes dos Estados brasileiros e surinamês em meados do século XX, em detrimento de uma política pensada para os povos indígenas habitantes da fronteira, cujo objetivo se fez pela instalação de postos de assistência a exemplo das Missões religiosas, Postos Militares de Fronteira e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)<sup>2</sup>, com a finalidade de reuni-los em pontos específicos na fronteira, buscando, assim, garantir a presença brasileira na região (FRIKEL, 1971).

Para melhor compreensão das consequências ocorridas com o processo de contato, buscamos discutir os tipos de relações étnicas e interétnicas que norteavam os habitantes da região antes da territorialização com os missionários (OLIVEIRA, 1998) e de como foram afetados com as mudanças no seu território, permitindo-nos através da *redução de escala de análise* (LIMA, 2006), entender os tipos de conflitos decorrentes e os meios encontrados que consolidaram o surgimento da etnogênese entre eles, assim como “*a construção de identidades sociais plurais e plásticas que se opera por meio de uma rede cerrada de relações de consequências, de solidariedade, de aliança etc.*” (REVEL, 1998, p. 25).

---

<sup>2</sup> Alguns estudos foram desenvolvidos sobre os indígenas da região das Guianas, principalmente no que compete às formas de contato.

Todavia, o motivo que permitiu o interesse nesta pesquisa se deu através do contato que fiz em 2009, que resultou na busca por respostas frente às interpelações despontadas quanto ao projeto ali desenvolvido, levando em consideração os interesses que justificariam a atuação das instituições <sup>3</sup> envolvidas, em contraposição às estratégias correntes que permearam a coexistência indígena com os diferentes grupos na Missão, dando início ao processo de etnogênese como sinal de uma construção étnica.

Outrossim, buscando compreender o contexto de Missão que os Tiriyo estavam inseridos, foi priorizado a análise dos estudos acadêmicos que evidenciaram a situação de contato (FRIKEL, 1971; RIVIÈRE, 2001; GRUPIONI, 2002), assim como aqueles que me possibilitaram através de uma leitura comparativa <sup>4</sup> perceber as diferentes formas de relações de contato dos agentes na região. Dessa forma, o recorte temporal estabelecido se deu com o surgimento da Missão em 1959<sup>5</sup> até o ano de 1985, por representar o tempo de maior apoio pelos militares, assim como a criação de uma estrutura autossuficiente. Esse período dispõe de vasta produção

---

<sup>3</sup> As instituições atuantes no território Tiriyo são os militares da Força Aérea Brasileira (FAB) com uma base desde a década de 1960, os missionários Franciscanos, responsáveis pelo contato e intermediação do projeto, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Exército, presente na área desde 2002.

<sup>4</sup> HOWARD, 2002; TASSINARI, 2003; FARAGE, 1991; GALLOIS, 1988.

<sup>5</sup> Em 1959, os franciscanos iniciaram suas atividades com os Tiriyo em caráter experimental. A Missão só foi oficializada como uma atividade canônica em 1964, quando a Província de Santo Antônio do Brasil, após uma avaliação positiva, pôde assumir definitivamente a presença entre os Tiriyo habitantes da fronteira em parceria com a FAB.

documental, de ações protagonizadas pelos indígenas em benefício do interesse comum e, principalmente, do registro da relação dos indígenas na Missão (agentes de contato) e fora dela (órgãos responsáveis).

Sobremaneira, a Missão teve início em 1959 com a presença de missionários Franciscanos, que em parceria com a Força Aérea Brasileira (FAB), fizeram parte de um projeto cujo intento seria garantir uma presença Nacional na região, ocupando o território de fronteira como forma de inibição às campanhas de exploradores estrangeiros. Para tanto, através do documento criado e intitulado *Trinômio*, produzido no ano de 1963, cuja finalidade nascera mediante o acordo entre FAB-MISSIONÁRIO-ÍNDIO, comprometendo os diferentes agentes no cuidado para com o projeto de Missão, no qual devido a sua longínqua localização em relação à cidade, carecesse constantemente de assistência aérea para os cuidados médicos, alimentar e estrutural (FRIKEL,1971; CEDI, 1983).

Todavia, o que propõe nossa temática de estudo é: a análise do projeto estabelecido; o estudo da relação étnica e interétnica; da reação quanto à novidade alimentar e prática de trabalho, cruciais para a implantação do projeto; da abertura ao projeto escolar como forma de maior domínio cultural do universo não indígena; das formas de agências que lhes possibilitaram o reconhecimento e a demarcação do território; e da clareza quanto aos direitos adquiridos na nova sociedade e capacidade crítica para reclamá-los quando não cumpridos pelos agentes (a exemplo das denúncias elaboradas devido

a carência de saúde de qualidade e da falta de fiscalização do território indígena pelos militares da FAB).

Buscamos também evidenciar a partir da descentralização ocorrida na década de 1970, como um campo de mudança e de reafirmação identitária, no qual inseridos num contexto de luta nacional através do Movimento Indígena (BRIGHENTI, 2015) possibilitou-lhes avaliar a relação com os não índios na Missão numa perspectiva diferente, distinguindo os interesses que moviam suas presenças no território, assim como a elaboração de um discurso que atendesse a necessidade dos envolvidos (SCOTT, 2013), participando do jogo e buscando tirar vantagens<sup>6</sup> dessa dupla relação.

Por tratar-se de diferentes instituições que atuam entre os Tiriyo e por suas sedes serem espacialmente distantes, venho pesquisando o supracitado grupo nos seus arquivos há alguns anos, recolhendo a documentação produzida pelos religiosos dos conventos localizados nas cidades de Recife<sup>7</sup>, Belém<sup>8</sup> e Missão<sup>9</sup> Tiriyo (Óbidos/PA),

---

<sup>6</sup> As diferentes formas de relações construídas pelos Tiriyo naquele contexto de fronteira foram muitas. Com a afirmação da fronteira pelos países envolvidos, Brasil e Suriname, e conseqüentemente a divisão do território indígena em dois, foi atribuído ao local uma dupla identidade política, linguística, religiosa e econômica, onde eles poderiam tirar vantagens dessa permeável fronteira, se beneficiando das políticas voltadas aos grupos étnicos que melhor atendesse o seu interesse.

<sup>7</sup> A sede Provincial dos Frades Menores reúne em Recife no Arquivo Provincial Franciscano, a documentação produzida por seus religiosos em todas suas atividades pastorais.

<sup>8</sup> O convento franciscano de Belém serviu de apoio aos religiosos para a manutenção da Missão e sedia um importante acervo sobre atividades dos missionários entre os indígenas.

no Arquivo Histórico da FUNAI de Belém e Brasília, e no Instituto Histórico-cultural da Aeronáutica (INCAER) na cidade do Rio de Janeiro.

No primeiro, o Arquivo Provincial Franciscano foi disponibilizado grande parte dos documentos administrativos produzidos como cópias pelos religiosos na Missão, assim como os relatórios publicados na Revista Santo Antônio, de circulação interna, filmes, fotografias, livros, relatórios, mapas, textos (artigos), entre outros.

No Arquivo do Convento de Belém tive acesso à livros sobre os indígenas da região e aos documentos administrativos (a maioria repetidos), fotografias, jornais e textos. O convento da Missão custodia a documentação de caráter religioso (livro de batismo e matrimônio), livro de pontos dos trabalhadores, cadernetas dos clientes do barracão, mapas, plantas baixas, fotografias, Livro de Crônica do Convento, apontamentos sobre os estudos da língua Tiriyo e Kaxuayana, livros, relatórios (SPI, FUNAI, Província) e cartas.

O arquivo da FUNAI de Belém dispõe de boa parte do fundo por ela produzida, sendo as comunicações entre os indígenas e o órgão, a comunicação do órgão com os missionários, estudo sobre o território, relatórios sobre o Parque Indígena do Tumucumaque, livros, análise sobre as riquezas minerais, pedidos de exploração de minerais, cartas denúncia e etc. Segundo orientação, a maior parte

---

<sup>9</sup> Os frades reuniram no convento da Missão as cópias de documentos enviadas aos seus superiores em Recife e à FUNAI, assim como os documentos de caráter religioso sacramental.

do material foi transferida para a FUNAI de Brasília, restando apenas em Belém poucos materiais.

A FUNAI de Brasília dispõe de livros que podem ser acessados de forma impressa e por material digitalizado que podem ser acessados pela internet através do seu site. Quanto aos documentos produzidos sobre a Missão Tiryó destinados à FUNAI de Belém não obtive acesso, limitando nossa análise apenas aos artigos e livros publicados e disponíveis no site da FUNAI.

O contato com a documentação produzida pelos militares que está sediada no Rio de Janeiro (INCAER) não aconteceu fisicamente, e sim por meio de comunicação eletrônica através de e-mail. Após o envio de uma lista com assunto do interesse, foi-me disponibilizado apenas um dos documentos solicitados, a biografia do brigadeiro Camarão, idealizador do projeto Trinômio na fronteira Norte.

Na tentativa de dar voz aos indígenas e evidenciar o seu protagonismo foi priorizado na pesquisa de campo a história oral temática, cujo intento se deu através da coleta de entrevistas objetivando o desenvolvimento do tema em estudo. Nessa tentativa sabemos que

As técnicas tradicionais de levantamento de fontes orais partem do pressuposto que a função social do pesquisador é possibilitar a abertura de canais de compreensão e de discussão diferenciadas a respeito da realidade que nos cerca e, para tanto, uma das formas mais básicas e elementares para o cumprimento desta tarefa seria dando vozes aos grupos sociais que até então não foram escutados ou não tiveram suas histórias valorizadas pela academia. (CARDIN, 2009, p. 2)

Para a concretização da pesquisa de campo foi reservado um mês para convivência e estudo na Missão Tiriyo, tendo como ponto de partida as cidades de Óbidos e Santarém, onde havia uma promessa de voo particular para o mês de dezembro de 2018. O tempo que dediquei à pesquisa *in loco* coincidiu com o período da festa do *pupuri*<sup>10</sup>, na qual os indígenas dedicavam a maior parte do seu tempo para a preparação da festa, a exemplo da produção de *sakura*<sup>11</sup> e expedições de caça. Por anteceder o período das chuvas, logo foram seguidos os mutirões em suas roças, onde eram ofertadas *sakura* aos participantes. Com o tempo reduzido, devido a essas atividades, dediquei boa parte do tempo entre a convivência e análise do cotidiano, haja vista que dependia da disponibilidade de um tradutor e do tempo livre dos depoentes. Para tanto, durante a festa do *pupuri* foram estabelecidos laços que me possibilitaram fazer um mapeamento das pessoas a serem entrevistadas e marcar algumas visitas às aldeias<sup>12</sup> mais afastadas da Missão, em que através desses deslocamentos pude conhecer parte do território indígena e a situação que se encontrava em suas respectivas aldeias.

---

<sup>10</sup> O *pupuri* é uma festa celebrada entre os meses de novembro a janeiro, no qual os Tiriyo celebram e partilham o resultado de suas caçadas. Por influência católica, a festa tem sua culminância no dia de natal e ano novo, sendo o período que a Missão recebe muitos visitantes da região. Atualmente no mês de janeiro, por se tratar do início das chuvas na região, os indígenas promovem mutirões em suas roças para o plantio de mandioca e oferecem *sakura* para beberagem.

<sup>11</sup> A *Sakura* é uma bebida fermentada à base de mandioca usada para beberagem e é utilizada para as festas rituais e no cotidiano.

<sup>12</sup> Foram feitas entrevistas de bicicletas nas aldeias próximas com distância de até 19 km. Nas aldeias mais distantes e que demandavam de combustível para o seu acesso (barco) não foram realizadas atividades.

Dos 20 depoentes escolhidos para o trabalho, só foram entrevistadas dez pessoas. Os dez entrevistados contemplavam os dois gêneros e testemunharam as mudanças ocorridas pelo processo de territorialização.

Buscando facilitar o diálogo e despertar a memória, utilizamo-nos de imagens visuais como fotos e vídeos antigos para os depoentes, inclusive transmitimos um vídeo numa noite para todos os interessados, cuja exibição nos possibilitou maior interação com o grupo e a identificação de pessoas vivas e falecidas nas imagens.

O nosso trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo discutiremos a organização social Tiriyo e sua relação interétnica com outros habitantes das Guianas, assim como o compartilhamento presente entre eles no tocante a cosmologias, saberes, produtos, conflitos, mulheres e agressões xamânicas. Com o surgimento dos agentes no território Tiriyo e da estrutura montada que legitima sua presença pretende-se analisar os interesses das instituições envolvidas no local, assim como as estratégias usadas pelos indígenas ao permitir que pessoas estrangeiras se fizessem presente no seu território.

No capítulo segundo refletimos a continuação dos tipos de relações outrora vivenciadas antes da Missão, e que por se encontrarem centralizados em torno dos missionários, pelo processo de territorialização, tiveram os seus conflitos étnicos acentuados por meio de disputas e agressões xamânicas, produzindo um contexto de insegurança e de tensão. Para tanto, as diferenças étnicas decorrentes da variedade de povos, mesmo mantendo algumas fronteiras estabelecidas, foram criadas no

contexto de Missão uma identidade coletiva que permitiu aos envolvidos interagirem com os não índios.

No capítulo terceiro abordaremos como os indígenas ressignificaram sua presença na Missão Tiriyo e como foram estabelecidos vínculos entre eles. Dessa forma, buscamos, a partir da consciência coletiva que foi desenvolvida, analisar a formação de aldeias por linhagem étnica, os primeiros casamentos interétnicos, educação como instrumento de criticidade, as conquistas coletivas, sua relação com os agentes na Missão e com os não índios na cidade.

# CAPÍTULO I

## A GUIANA INDÍGENA COMO UM ESPAÇO DE INTERRELAÇÃO ÉTNICA OS TIRIYÓ E SUAS FRONTEIRAS

---

Discutiremos neste capítulo a organização social dos Tiriyo e as suas relações com os indígenas habitantes das Guianas, com os quais são compartilhadas experiências cosmológicas e saberes, assim como a sua construção étnica devido às políticas implementadas pelos Estados nacionais na região, exigindo do grupo constante ressignificação cultural mediante os diversos interesses que motivaram o contato. Para tanto, apresentaremos algumas contribuições de pesquisadores que se debruçaram no estudo sobre os grupos étnicos em específico e sobre a região, principalmente, entre aqueles que estudaram a relação de contato dos Tiriyo com os não índios.

Os primeiros registros sobre os grupos que ocupam a região fronteira do Brasil com as Guianas, nos Estados do Pará e Amapá, surgiram no período colonial com os relatos de viajantes e colonizadores que testemunharam a existência de inúmeros grupos, cujas identidades e práticas pareciam confundi-los<sup>13</sup>. Os diferentes documentos podem

---

<sup>13</sup> Segundo Rivière (2001), os limites entre os grupos da região são fluídos e suas diferenças transitórias, havendo na história da região o registro de nomes que apareceram e desapareceram ao longo dos tempos, revelando, desse modo, uma característica de ajuntamento e dispersão étnica por sua intrínseca capacidade de se relacionar, gerando as vezes novos grupos.

ser encontrados nos arquivos de alguns países europeus, cuja presença se estendeu na região, assim como nos arquivos de países sul-americanos que os diversos grupos étnicos estão localizados (GRUPIONI, 2005). Para a nossa pesquisa serão analisadas as documentações produzidas em meados do século XX<sup>14</sup>, fundamentando este estudo segundo um aporte teórico, levando em consideração a finalidade de sua produção, assim como os interesses que motivaram a presença de missões religiosas e demais postos de assistência dos Estados.

Dessa forma, o escopo deste trabalho é contribuir para o estudo sobre os Tiriyó no seu processo de contato, assim como (FRIKEL, 1971; RIVIÈRE, 2001; GRUPIONI, 2002) que evidenciaram as mudanças socioculturais ocorridas com a centralização e com o registro antropológico característico à sua identidade e sua forma organizativa antes do surgimento das Missões.

Outrossim, buscando discutir como os Tiriyó estão inseridos no alto Paru de Oeste e os tipos de fronteiras definidas entre eles (BARTH, 2000), assim como suas permeabilidades, decorrente das relações presente nos espaços, a partir dos contínuos movimentos de conjunções e intersecções pertinentes às redes constituídas (RAFFESTIN, 1993), estabelecendo dessa forma um universo de múltiplas possibilidades e de abertura ao outro (GALLOIS, 2005), assim como a existência de tensões

---

<sup>14</sup> O interesse nesse recorte deve-se ao período em que os missionários estabeleceram contato e instituíram as missões religiosas no Brasil e no Suriname na década de 1960 (FRIKEL, 1971).

interétnicas reproduzidas inclusive a partir do movimento centralizador ocorrido com as missões.

Em nossa abordagem discutimos as interrelações nas Guianas na tentativa de compreender a organização social dos Tiriyo nas Missões, haja vista que foram transplantadas para aquele contexto suas práticas tradicionais, no qual se reproduziam ideias, alianças, cosmologia, ciclo de vinganças e agressões xamânicas, existindo dessa forma novas redefinições das fronteiras, ao mesmo tempo em que se ressignificavam culturalmente. Sempre ocorreu nas interrelações dos Tiriyo com outros grupos étnicos uma “tradução cultural”. Esta prática parece ter sido sempre uma constante, na convivência desse grupo e nas alianças entre outros povos indígenas e não indígenas. Nas entrevistas e documentos impressos arrolados para a presente pesquisa verificou-se que as trocas de conhecimentos sempre foram intensas, sem que para isso se tivessem de fundir as culturas. Como observa Mauro William Barbosa de Almeida (2011), em vez de descrever um grupo étnico por traços étnicos que descrevem a essência desse grupo, a abordagem estrutural parte da perspectiva de que são relações que constituem os grupos, ou seja, os traços têm de ser entendidos relacionalmente, pois eles se manifestam sempre dentro de sistemas e contextos definidos e não de forma essencial e a histórica (ALMEIDA, 2011).

## **1.1 Novas territorializações simbólicas do povo Tiriyo e suas fronteiras interétnicas pós-contato**

A presença em campo trouxe alguns questionamentos acerca da utilização do território pelos Tiriyo e como foram estabelecidas ações e redes que transformaram os espaços<sup>15</sup>, fazendo com que esses atores se relacionassem socialmente entre si e com os outros por meio de uma lógica própria (RAFFESTIN, 1993). Para tanto, buscando compreender o tipo de comunicação interétnica existente na região, alguns estudos ressaltaram sua existência ao longo dos séculos (FARAGE, 1991; RIVIÈRE, 2001; GALLOIS, 2005).

Estes espaços transformados propiciaram novos processos de territorializações. Trabalhamos aqui com a noção de territorialização definida por João Pacheco de Oliveira como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição e mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Como também afirmou João Pacheco o processo de territorialização como o que ocorreu com o povo Tiriyo dialoga com a clássica análise de Barth (1969) sobre os grupos étnicos e suas fronteiras. Afastando-se das posturas

---

<sup>15</sup> Para Raffestin (1993), a interação política-econômica-social proveniente do grupo/indivíduo, em determinado ponto do espaço, produz um sistema de malhas, de nós e redes, que passam a imprimir no espaço a constituição de um território.

culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional, em que uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras, com as quais estavam em um processo de interação social permanente (OLIVEIRA, 2016).

As narrativas dos depoentes conduziram-me a lugares cuja experiência nunca me foi imaginada, marcada por uma dinâmica de mobilidade e reorganização social, cuja lembrança trouxera a lume um contexto de guerras<sup>16</sup>, fugas, alianças, raptos de mulheres, aventuras, prazeres, faturas e reordenamentos dos espaços habitados. Recordar o passado, para aquelas pessoas, é rememorar experiências que transcendem a razão, ritualizada por práticas vividas e perpetuadas no tempo à existência de pessoas que compartilham um determinado espaço, imprimindo forma e sentido, que “*se perpetuam, guardando e transmitindo, de geração em geração, a memória de suas origens, bem como de suas amizades e inimizades históricas e atuais*” (GALLOIS & GRUPIONI, 2009, p. 56).

Os Tiriýó estão localizados no Sul do Suriname entre os rios Sipaliwini e Tapanahoni. Quanto a sua localização no Brasil, eles estão na região Noroeste do

---

<sup>16</sup> Nas proximidades da aldeia Ponoto existe uma carverna que suas paredes registram a passagem humana com desenhos talhados na rocha. Segundo Lauro Maringá, cacique e pajé da aldeia, aquela caverna foi o abrigo de alguns indígenas que se refugiaram na tentativa de evitar os conflitos decorrentes das guerras, evitando a moradia no campo/aldeia por sua fácil localização (Lauro Maringá, idade, aldeia Ponoto-território Tiriýó).

Estado do Pará, ocupando a parte Ocidental do Parque Indígena do Tumucumaque nos rios Paru de Oeste e Cuxaré, dividindo o Parque com os Wayana e Aparai que, por sua vez, ocupam a parte oposta nas margens do rio Paru de Leste.

### Imagem 01- Localização dos Tiriyó/ Trio no sul do Suriname.

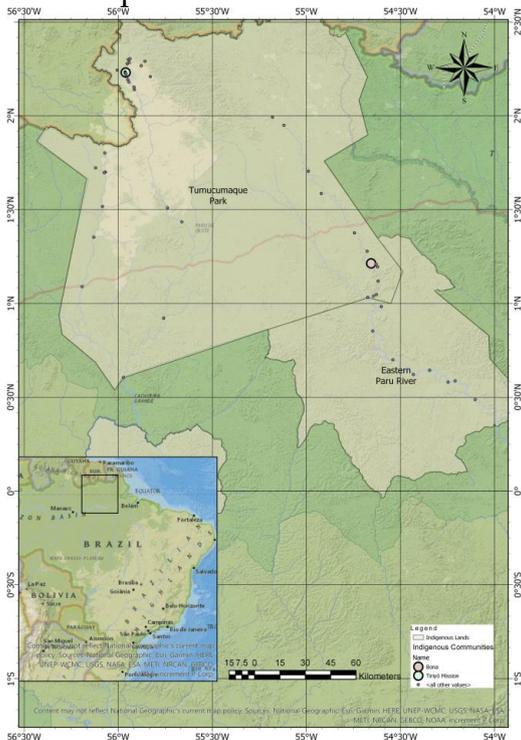


<sup>17</sup>Fonte:<https://www.freeworldmaps.net/de/surinam/>

---

<sup>17</sup> Karte von Surinam. Disponível < <https://www.freeworldmaps.net/de/surinam/> > Acesso em: 11 de abr. de 2020.

## Imagem 02- Mapa do Parque Indígena do Tumucumaque em cor cinza. Estado do Pará



<sup>18</sup> Fonte: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-019-0076-5>

Tradicionalmente, esses indígenas fazem uso do território se relacionando não somente entre si, mas compartilhando com outros seres vivos cujas existências

---

<sup>18</sup> Using Rich Pictures to Model the ‘Good Life’ in Indigenous Communities of the Tumucumaque Complex in Brazilian Amazonia. Disponível em: < <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-019-0076-5> > Acesso em: 22 de jul. de 2019.

se confundem nas suas narrativas mitológicas<sup>19</sup>, participando do cotidiano, interagindo no mundo dos homens como se fossem “gente”, assumindo formas que somente são possíveis numa perspectiva ‘sobrenatural’. Essas narrativas explicam, segundo sua compreensão de mundo, a sua relação com a natureza<sup>20</sup> e o respeito com todo aquele com quem se partilha o ambiente, agindo com responsabilidade ao se relacionar com as diferentes formas de ser, principalmente, com os diversos grupos étnicos com os quais interagem (GRUPIONI, 2009).

As relações estabelecidas com o território constituem a identidade étnica dos seus envolvidos, extrapolando o sentido físico e geográfico do território, atribuindo-lhe uma dimensão simbólica, cultural e cosmológica, que segundo o antropólogo Paul E. Little<sup>21</sup> ao definir a territorialidade, fazem parte do esforço coletivo na tentativa de ocupar, usar e identificar o território. Para o autor, a relação que um determinado grupo étnico mantém com o seu território envolve

---

<sup>19</sup> Há outras tantas histórias de encontro entre humanos e animais terrestres, ou então, entre humanos, moradores do alto das árvores, em que, num momento inicial, que corresponde ao ‘primeiro contato’ *epuriü*, uns e outros, enxergam-se mutuamente como diferentes animais, embora se pensem a si mesmos como humanos, vivam onde viverem, no alto ou na terra (GRUPIONI, 2006. p. 7).

<sup>20</sup> O uso consciente dos recursos é fundamental para a boa convivência entre os grupos étnicos na região. O surgimento de catástrofes naturais é atribuído à ação humana, no qual os indígenas passam acusar-se mutuamente, apontando o outro como causador de certo infortúnio por meio de uma perspectiva cosmológica (SZTUTMAN, 2005).

<sup>21</sup> LITTLE. Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade Disponível em: < [http://www.dan.unb.br/images/pdf/anoario\\_antropologico/Separatas%2002-2003/2002-2003\\_paullittle.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anoario_antropologico/Separatas%2002-2003/2002-2003_paullittle.pdf) > Acesso em: 22 de jul. de 2019.

vínculos afetivos, conhecimentos ambientais, memória coletiva, identificação e formas de defesa.

A territorialidade é o resultado da ação vivida por indivíduos e/ou grupo no espaço e no tempo, empregando com o seu modo de vida uma relação vincular entre passado e presente, produzindo sobremaneira a ligação desses indígenas com os seus ancestrais. Para tanto, os Tiriyo “[...] *revivem constantemente o seu passado e orientam-se nele para conduzirem suas relações no presente, enquanto continuadores, no tempo, das trajetórias seguidas por seus antepassados*” (GALLOIS & GRUPIONI, 2009, p.57). Essa forma de ocupação territorial, muito mais simbólica, e o sentimento de unidade do grupo visa à manutenção e estabelecimento de autonomia e apropriação do espaço como ferramenta de resistência no processo de “territorialização”, que é pensado por Oliveira (1998) como um processo que vai além de um conceito de território como algo físico, mas político, o que leva a novas identidades e a uma reorganização social. É também o meio pelo qual os indígenas se relacionam e dão sentido à sua existência a partir do lugar no qual residem, estabelecendo canais de comunicações, limites e fronteiras (permeáveis), regulando socialmente os recursos ambientais e compartilhando, nos momentos festivos, o seu excedente através de um sistema de troca. Outrossim, tendo em vista a relação que os indivíduos mantêm com o território, pode-se afirmar que

De acordo com a nossa perspectiva, a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens “vivem”, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas (RAFFESTIN, 1993, p. 158).

Nessa lógica, o território Tiriyo é um espaço de múltiplas relações, internas e externas, que resultam historicamente de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002).

## **1.2 As diferentes formas de relações na Guiana indígena**

As relações estabelecidas na região onde vivem os Tiriyo extrapolam as fronteiras étnicas do grupo e dão lugar às inúmeras redes de relações, conectando esses indígenas a outros grupos espalhados na região guianense<sup>22</sup>. Assim,

Cada um dos povos indígenas que vivem hoje no Amapá e norte do Pará compõe um grupo étnico formado por descendentes dos históricos grupos de origens diversas que confluíram para a região, em diferentes épocas. É o que atestam os relatos escritos por viajantes a partir do século XVII, que descrevem esta região como uma área de intenso contato entre populações distintas. Os

---

<sup>22</sup> As redes de relações que tratamos toca aos indígenas presentes nos Estados do Amapá, norte do Pará e Roraima.

relatos evidenciam que todos esses grupos estavam envolvidos seja em processos migratórios, seja em processos de fusão, em guerras ou alianças que, ao longo dos últimos séculos, fizeram com que as fronteiras entre os grupos da região estivessem em constante redefinição. E se atualmente essas fronteiras nos parecem mais fixas, isso se deve à instauração de políticas indigenistas promovidas pelos governos do Brasil, da Guiana Francesa e do Suriname a partir do início do século XX, desde quando se começou a atribuir denominações étnicas distintas aos diferentes conjuntos de grupos indígenas contatados na região. Assim, quando falamos em ‘Galibi Marworno’, ‘Palikur’, ‘Karipuna’, ‘Galibi do Oiapoque’, ‘Wajãpi’, ‘Aparai’, ‘Wayana’, ‘Tiriyó’, ‘Katxuyana’ e ‘Zo’ê’, estamos nos referindo a grupos cujos etnônimos são, não apenas historicamente datáveis, como de origem relativamente recente (GALLOIS & GRUPIONI, 2009, p. 14).

Para a antropóloga Dominique Gallois, no livro *‘Redes de relações nas Guianas’*, em que trata das diferentes relações presentes no território, essas redes antecedem a presença europeia na América. O estudo organizado pela autora reúne trabalhos de pesquisadores que envolvem nove etnias da região, mapeando a *“troca de bens, cônjuges, saberes, bebida, festejos e agressões”* (GALLOIS, 2005, p. 17).

Antes do surgimento das Missões religiosas entre os Tiriyó, a forma de domínio territorial obedecia a uma dinâmica de ocupação por parentela, na qual os indígenas se distribuía seguindo os cursos dos igarapés e nos campos, estabelecendo pequenas populações de no máximo cinquenta pessoas. Essa forma de presença não

representava um isolamento, muito pelo contrário, tratava-se de uma distribuição estratégica para o melhor uso dos recursos, haja vista as especificidades do solo da região e, como afirma Rivière (2001), por obedecer a uma lógica política de contenção de conflitos presente no sistema organizativo das aldeias. Para o pesquisador Protásio Frikel,

O sistema de aldeamento dos Tiriyo corresponde, em traços gerais, à sua estrutura social. Trata-se sempre de <<malocas>> ou aldeias formadas por linhagens, q. d., por pequenos grupos de famílias de uma sipe, abrangendo basicamente, a parentela mais próxima do chefe da aldeia. Assim, a própria divisão em linhagem condiciona o padrão de moradia em aldeamentos dispersos, que se originam, portanto, da subdivisão em grandes famílias patrilineares que, justamente, são as linhagens. Isto explica porque as aldeias Tiriyo, geralmente, são pequenas. O número de habitantes, raras vezes, alcança cinquenta pessoas. Passando disso, o grupo, normalmente, divide-se de novo (FRIKEL, 1973, p. 13).

As relações matrimoniais nas aldeias podiam ser endogâmicas ou exogâmicas<sup>23</sup>. O primeiro modelo seguia uma lógica relacional muito próxima entre si, configurando-se de três maneiras, a saber: pelo casamento

---

<sup>23</sup> A pesquisadora Denise Grupioni estudou as relações endogâmicas e exogâmicas entre os Tiriyo. Para a antropóloga, as relações desejadas nas aldeias eram entre tios e sobrinhas. Não sendo possível essa aliança, havia a troca de irmãs, sempre respeitando uma distância média nos casos de parentesco. A terceira forma (entre primos) era usada pra dar continuidade às alianças ocorridas. Esse modelo era usado quando havia o ingresso de novas pessoas no grupo, reafirmando assim as relações étnicas. [http://vsites.unb.br/ics/dan/geri/boletim/grupioni\\_2006.pdf](http://vsites.unb.br/ics/dan/geri/boletim/grupioni_2006.pdf).

com a filha da irmã (tio e sobrinha ou vice versa); através da troca de irmãs; e por fim, pelo casamento com a filha da irmã do pai (entre primos). Essa forma de casamento mantinha uma mínima diferença para que fosse garantida uma linhagem saudável e, o seu principal objetivo era o fortalecimento do grupo. A relação endogâmica era preferível por garantir maior estabilidade política ao grupo através da solidariedade pelo vínculo consanguíneo, cujo efeito se dava pela diminuição das tensões existentes por suas diferenças étnicas, corroborando, inclusive, com o fortalecimento da influência do *pata entu* sobre os seus, diminuindo naturalmente as chances diretas de oposição quanto à sua forma de dirigir uma aldeia. Por sua vez, as relações exogâmicas, necessárias para criação de alianças, trazem consigo o conflito por suas diferenças, sendo atribuído cosmologicamente aos corresidentes os males e mortes acometidos numa aldeia (RIVIÈRE, 2001).

O movimento de fechamento pela endogamia ou de abertura através da exogamia fora crucial para a formação social do grupo. Para Grupioni (2005), a tendência seria para que as grandes aldeias se fechassem e desenvolvessem práticas endogâmicas entre si. Por sua vez, as aldeias menores geralmente se abriam às alianças exogâmicas e, quando oportuno, priorizavam a endogamia como meio de fortalecimento interno. Segundo Revière (2001), quanto maior fosse a aldeia, maiores eram as chances de conflitos e mais difícil a sua resolução. A autoridade política na região era débil e a falta de liderança do chefe podia resultar em cisão, que por sua vez

se agravada devido à falta de alimentos, feitiçarias, hostilidades e até mesmo por traição.

No que toca à relação exogâmica presente entre os grupos, cuja prática é conhecida como a troca de mulheres, vale ressaltar que tratava-se de algo comum e que esse gesto fora responsável não somente para sociabilidade entre eles, mas para a permeabilização das fronteiras, possibilitando uma coexistência entre os diferentes grupos étnicos que faziam uso do território. Assim sendo,

O movimento da abertura/exogamia manifesta-se no momento em que um homem sai de seu lugar de moradia em busca de uma aliança de casamento. Essa saída pode se dar tanto em busca de uma aliança inédita, com um grupo com o qual seus familiares nunca tenham trocado mulheres, quanto em busca da reposição de uma troca interior (GRUPIONI, 2005, p.45).

Os filhos provenientes das relações exogâmicas recebiam do pai a sua etnicidade, todavia, a dimensão étnica dos integrantes de outros grupos parece pouco importar, haja vista que o objetivo das alianças é inserir os indivíduos na endogamia, diminuindo assim suas diferenças e fortalecendo a união entre eles.

A exogamia permitiu aos grupos se reorganizar socialmente e, principalmente, estabelecer trocas de saberes entre si, transferindo conhecimentos, estratégias de combate, de caça, circularidade de pessoas, cosmologia, técnicas agrícolas e artísticas. Esse modelo de organização favoreceu a existência de redes de trocas na região das Guianas, possibilitando o acesso à produtos de diferentes

localidades. Para Barbosa (2005), os intercâmbios estavam associados às visitas esporádicas que aconteciam nos períodos de melhor navegabilidade, fazendo os visitantes permanecerem por alguns dias numa determinada aldeia, participando inclusive do seu cotidiano. As trocas aconteciam nas vésperas do retorno, em que se aproveitava pra fazer novos pedidos. A lógica dessa relação se constituía com a não quitação da dívida, significando que eles estariam comprometidos com relações futuras, invertendo somente os papéis entre visitante e anfitrião, obrigando-os a se relacionar. O pagamento total numa negociação simboliza o rompimento entre aquelas pessoas, quebrando assim o ciclo de relações<sup>24</sup>.

Para o pesquisador, os indígenas poderiam se colocar na condição de fornecedores e intermediadores desses artigos e, ao receber os produtos e transmiti-los a outrem, assim estabeleciam as suas rotas. As longas distâncias percorridas eram superadas ao cruzar as fronteiras etno-espaciais nas mãos dos diferentes grupos, movimentando-se a partir do interesse de aquisição praticado pelos indígenas, ‘agregando valor’ aos artigos produzidos por grupos distantes com os quais não se

---

<sup>24</sup> Um aspecto a ser estudado são os efeitos causados com a introdução da loja na Missão. Durante minha estadia em campo em 2009, notei que os indígenas ao fazer compras na Missão pediam um produto e pagavam em seguida. Esse gesto revela três possibilidades: o primeiro tratava-se de um meio encontrado para a facilitação do uso do dinheiro; segundo, deve-se à mudança na lógica relacional fazendo os indígenas encontrar outro meio de efetivação da troca, aplicando certamente novos sentidos; e por fim, uma reprodução das práticas de trocas, sendo a forma empregada para trocar um produto no outro.

tinham relações de trocas diretas. Dessa maneira, as interrelações ocorrem no âmbito do território, se constituindo segundo as necessidades de trocas de cada grupo, assim como

Pode ser uma interação política, econômica, social e cultural que resulta de jogos de oferta e de procura, que provém dos indivíduos e/ou dos grupos. Isso conduz a sistemas de malhas, de nós e redes que se imprimem no espaço e que constituem, de algum modo, o território (RAFFESTIN, 1993, p. 150-151).

Farage (1991), no seu estudo sobre os indígenas do Rio Branco<sup>25</sup>, identificou na documentação colonial o relato de administradores portugueses que atestam a existência das redes de relações entre os indígenas da região das Guianas no século XVIII. Entre os tantos assuntos produzidos pelos colonos, destaca-se a movimentação de produtos manufaturados da Holanda no Vale Amazônico, representando, sobremaneira, um perigo à ordem existente. Os produtos encontrados no Vale Amazônico não simbolizam apenas o eficiente comércio da Companhia das Índias Ocidentais, mas testemunham a capacidade organizativa dos indígenas, ao ponto de movimentar com suas redes de trocas os produtos adquiridos por meio de grande distância. Para tanto,

Através de uma rede extensa e multilateral de trocas intertribais, tal comércio borrava as fronteiras coloniais e impunha a presença dos

---

<sup>25</sup> A obra referenciada tem por título, *As muralhas dos Sertões*, publicada em 1991.

holandeses no vale amazônico: eles estavam em toda parte, metamorfoseados em contas, espelhos e facas em mão dos índios. Desafiando ainda a estrita proibição de comércio colonial, os manufaturados holandeses encontram mercado mesmo entre os colonos portugueses: em 1679, conta D. Sweet (1974, I: 2701), devido a um imposto régio que encareceria em muito as ferragens no Pará, os moradores furtivamente as estariam comprando dos índios nos arredores de Belém (FARAGE, 1991, p. 71)

A influência holandesa na região se deu graças a existência das redes de trocas há muito tempo presente nas Guianas, que vinha intrigando portugueses e espanhóis que acreditavam que essa movimentação dos produtos ocorria segundo um eficiente projeto estabelecido de expansão holandesa, abastecendo todo aquele território. Todavia, sabe-se que o êxito da circularidade dos produtos manufaturados acontecia devido à inter-relação indígena, atingindo grupos étnicos que jamais seriam alcançados por meio de um contato direto com os holandeses.

Segundo Barbosa (2005), com a formação dos centros urbanos e os respectivos contatos com indígenas situados ao longo dos grandes rios, os produtos europeus passaram a ser introduzidos na rede de troca interna dos indígenas. Assim sendo, o instrumento de troca utilizado na relação estabelecida com os europeus no período colonial se deu através de produtos silvestres, farinha e escravos. Já entre os indígenas, a moeda usada poderia ser alimentos, cachorros de caça, papagaios, fios de algodão, óleos de castanha e de palmeira, tinturas de resinas vegetais, redes, raladores de mandioca e outros produtos.

Entre os instrumentos exigidos pelos holandeses para a comercialização estavam as redes, canoas, madeiras, gomas, tinturas e escravos. Em contra partida, eles ofereciam armas de fogo, machados, anzóis, facas, pentes, espelhos e contas (FARAGE, 1991). Paulatinamente essas redes foram sendo desarticuladas devido às políticas dos Estados nacionais nos anos que se seguiram. Todavia, no que compete ao nosso estudo, o século XX foi um período no qual ocorreram as formações dos postos de assistências, que reuniram no seu em torno os indígenas através de uma estrutura que serviu para mantê-los fixos ao local. Entretanto, essas redes não desapareceram por completo, mas passaram por uma transformação e a sua existência continua presente na região, porém assumindo novas rotas e interesses.

Em suma, longe de terem desaparecido, as redes de relações e intercâmbios de bens mantêm-se operantes por toda a região das Guianas. Apesar das situações demográficas, territoriais, econômicas e políticas dos grupos ameríndios da região serem muitas vezes desfavoráveis aos deslocamentos de longa distância, esses povos têm se empenhado em estabelecer e garantir suas relações, ainda que por meios e circunstâncias alternativos. Dentre as novas oportunidades para a comunicação entre os grupos, destacam-se as viagens para cidades próximas, bem como a realização de encontros e assembléias de povos indígenas por razões diversas (BARBOSA, 2005, p. 76)

Como vimos a centralização dos indígenas em torno das missões e postos de assistências do Estado não foi capaz de impedir as suas redes de relações, mas devido

às ‘facilidades’ de voos que conectam suas aldeias às cidades, isto lhes possibilitou manter relações nas assembléias dos povos indígenas com grupos étnicos com os quais geograficamente seria impossível, ampliando essas redes através da partilha de luta, troca de saberes, de cultural e por fim, dos produtos por eles produzidos.

As relações estabelecidas nas Guianas não ocorreram somente no âmbito das trocas de saberes e de produtos, mas tratou-se também de um campo de disputa étnica, resultando na existência de sangrentas batalhas provocadas por ciclos de vinganças, agressões xamânicas, raptos de mulheres, aprisionamentos dos inimigos e antropofagia<sup>26</sup>. A violência presente na região é atestada nos relatos coloniais que descrevem as grandes batalhas formadas através de alianças, cuja imagem de voracidade transcendem o tempo, imprimindo pavor naqueles que ousassem adentrar no território, sem que houvesse um projeto claro de defesa. Entretanto, esses relatos variam a partir do ponto de contato que foram estabelecidos, haja vista a complexidade territorial que soma àquela região, exigindo diferentes formas de análises para melhor compreender as motivações cosmológicas para essas disputas, assim como as violências simbólicas, as formas

---

<sup>26</sup> Farage (1991) faz uso da palavra canibalismo para explicar essa prática cultural e chama atenção para a sinonímia entre as palavras Caribe e Canibal, mencionadas desde o período colonial por viajantes europeus que trataram sobre os habitantes da região das Guianas. Para tanto, mesmo ocorrendo entre eles a prática ritual antropofágica, não se deve perder de vista o interesse econômico que moviam os relatos de canibalismo pelos espanhóis e portugueses contra os grupos de língua caribe aliados dos holandeses, buscando dessa formar, justificar o apresamento através do conceito de guerra justa para escravizá-los como inimigos.

de combates e os tipos de técnicas usadas. Os relatos que envolveram os Tiriyo ocorreram no século XVIII, entre os indígenas da fronteira do Brasil com o Suriname e Guiana Francesa. Assim,

As pressões externas decorrentes da colonização intensificavam as hostilidades entre os Wajãpi e os Wayana e demais aliados, estendendo as tensões aos agrupamentos de negros fugidos que habitavam a Guiana Francesa e o Suriname. O apogeu dos conflitos ocorreu durante a década de 1810, estendendo-se até a segunda metade do século XIX (PATEO, 2005, p.118-119).

Os conflitos podiam ocorrer nas matas, savanas e nos rios, envolvendo diferentes métodos ao se combater, assim como o uso de diferentes instrumentos, a exemplo das flechas envenenadas, bordunas, lanças, fumaças tóxicas (a base de pimenta), até mesmo espadas e escudos. Dessa maneira, [...] *Os campos, as flechas, as florestas e os rios viram guerras e terror, alegria e desespero; morte e ressurreição* (SCHAMA, 1996, p. 34). Fundamentando-se em Gallois<sup>27</sup> (1986), Pateo (2005) ressalta que os indígenas da família caribe da Guiana Ocidental ao organizar uma incursão de guerra, convidavam o maior número de aliados possível. Essa forma de organização é percebida pelos europeus como uma confederação<sup>28</sup>. Somente na campanha organizada pelos Wayana no século

---

<sup>27</sup>GALLOIS, Dominique Tilkin. Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

<sup>28</sup> Possivelmente, influenciados pelo processo político e social europeu, eles interpretaram essas unidades a partir das formas organizativas europeia em torno da língua (PATEO, 2005).

XVIII, na região do Tumucumaque, os cronistas apontaram a reunião de mais de quatro mil pessoas, estendendo-se por um vasto território.

Dessa forma, diferentes blocos contextuais de aliança e inimizade surgem a partir da dinâmica de fusão e fissão de grupos locais ao longo de suas imigrações pelo território. A solidez das relações de aliança, em caso de guerra, relaciona-se a uma série de fatores, como a intensidade das trocas de esposas no período de duração dos conflitos, interesses materiais relacionados principalmente ao acesso de bens industrializados, e sobretudo à necessidade de reparação de ofensas causadas por inimigos comum (PATEO, 2005, p. 128)

Os Tiriyo se organizavam a partir de aldeias dispersas, e tinham como representação política o chefe de família, o *pata entu* (fundador de uma aldeia), cuja aldeia se estabelecia com sua parentela, obtendo alianças com outros grupos através de casamentos exogâmicos. O dever do *pata entu* era organizar os trabalhos coletivos e garantir o bem-estar da comunidade. Friel (1971) ressalta que as decisões sobre a comunidade no que diz respeito à abertura de roças, casamentos, viagens, conflitos e alianças eram tomadas ao redor do fogo, com o auxílio de um conselho de anciãos.

Diferente de outros grupos, os *pata entu* Tiriyo conservavam o seu poder através da persuasão, buscando conquistar apoio a partir do convencimento, assumindo as atividades cotidianas juntos de seus corresidentes. Assim, parafraseando Riviére

Os chefes guianenses devem, grosso modo, comandar por meio do exemplo, iniciando eles mesmos as atividades, e não dando ordens por detrás. Devem ser competentes ao organizar e dar andamento as questões rotineiras, sabendo escolher de forma correta, por exemplo, qual é o melhor lugar para uma nova roça. Acima de tudo, eles devem ter a capacidade de falar bem, serem enérgicos ou persuasivos segundo a ocasião, recorrendo a um diplomático quando sua mediação for necessária para a resolução de um conflito. O chefe deve ainda ser generoso, distribuindo bebida e comida entre seus co-residentes e/ ou visitantes que venham participar de festas em sua aldeia. Por último, [...] o líder deve ser o portador de conhecimentos no que se refere à tradição, aos rituais ou ao xamanismo (Rivière, 2001: 106) apesar de considerar os chefes e os xamãs, figuras distintas e complementares, Rivière nota que, em algumas sociedades das guianas, ambas as posições podem ser ocupadas pela mesma pessoa (SZTUTMAN, 2005, p. 133).

Essa forma de poder podia ser facilmente questionada pelos jovens que, desobedientes, desafiavam a sua influência sobre o grupo, principalmente no que diz respeito ao cumprimento de suas funções, se, porventura, o líder não tivesse iniciativa e não as desempenhasse bem. Esse aspecto fora identificado na Missão Paru de Oeste por Protásio Frikel (1971), onde os indígenas reunidos em torno dos missionários, e sob a liderança de Yonaré Marakusi, deram sinais de desobediência não aceitando o seu poder. O problema apresentado pelo autor devia-se a dois aspectos: a falta de domínio cultural nesse novo universo; e a diferença étnica entre os grupos reunidos. Essa resistência ao líder tradicional também se refere,

principalmente, às políticas desenvolvidas pelos missionários, que buscando manter certa influência na Missão, foram paulatinamente diminuindo os meios que garantiam o prestígio (articulação) do *pata entu*, instituindo alguns jovens catequistas que passaram a assumir o seu papel de comunicador com o grupo<sup>29</sup>.

As formas de conflitos existentes na região das Guianas estavam permeadas de simbologia, nas quais os xamãs protagonizavam esses combates e conservavam sua manutenção simbólica. A violência é ritualizada e encenada no tempo a partir dos ciclos de vinganças, em que a posse do corpo do guerreiro inimigo revela inúmeras possibilidades simbólicas, alimentando os ritos e renovando as batalhas. Para tanto, as batalhas não se limitavam apenas no campo físico, mas é compreendida a partir da existência das trocas de agressões simbólicas, que os xamãs combatiam na esfera sobrenatural, atribuindo aos inimigos as desventuras que o seu grupo venha a passar. Nesse aspecto, os xamãs se revelam como intermediadores de diálogo entre os seres humanos e não humanos, agindo diretamente nas interpretações dos fatos que assaltam as comunidades multilocais devido às redes de intercâmbios e de agressões, buscando responder os infortúnios que acerca o grupo com mortes, epidemias e doenças, que na sua compreensão só pode vir do outro. Assim,

---

<sup>29</sup> A falta de controle sobre o grupo era um dos motivos que levavam a cisão de uma aldeia. O líder deveria ter, acima de tudo, autoridade para diminuir a intensidade dos conflitos, que por sinal decorriam das relações exogâmicas devido sua organização social (RIVIÈRE, 2001).

Como já salientado, a ausência de concepções de morte, doença ou infortúnio fortuitos \_ nada ocorre sem a intenção de um agente, e tal agência não raro recai sobre figuras humanas \_ é um lugar \_ comum na Amazônia indígena. Dessa feita, a cura ou, de modo geral, o reparo de um infortúnio deve ocorrer dentro de uma lógica de prestação entre os agentes a modalidade da retaliação agressiva \_ predação \_ e a da qualidade \_ reciprocidade (SZTUMAN, 2005, p. 174-175).

Essa compreensão cosmológica de mundo acentua a existência dos combates étnicos, reacendendo disputas que só podem ser desfeitas através da criação de relações de trocas de mulheres, intensificando assim o laço familiar entre eles, como até mesmo por meio da parceria ao se intercambiar produtos.

Por sua vez, as relações nas Guianas não ocorriam apenas entre os grupos étnicos, mas como vimos existia uma relação<sup>30</sup> entre os sujeitos e os seus espaços, que em caso de distúrbio natural, afetava diretamente os vínculos estabelecidos entre os homens, pois por se acusarem mutuamente, atribuíam os motivos de certos infortúnios naturais à ação humana. Nesse sentido podemos pensar que o equilíbrio ambiental e o consciente usufruto dos recursos naturais são fundamentais para a existência de uma relação mais duradoura, haja vista os tipos de agências que mediavam as relações sobrenaturais com os seres.

---

<sup>30</sup> Compreende-se nessa lógica que a ausência de catástrofes naturais ajuda no bom convívio na região.

Compreender o intercâmbio de violência presente entre os Tiriyo nas relações multilocais antes da Missão é fundamental para entender os conflitos existentes nas décadas de 1960 e 1970. Todavia, como apontamos acima, as epidemias, as mortes e doenças decorrentes do contato foram muitas vezes interpretadas no campo espiritual, em que havia a tentativa de se identificar as pessoas responsáveis por tal desgraça. Para tanto, o que se pretende apresentar é o quão arraigado estão as *noções causais*<sup>31</sup> entre os Tiriyo, que mesmo depois de muito tempo de convívio com os missionários, ainda são identificadas falas<sup>32</sup> que os remetem ao período inicial da Missão, no qual se atribuíam a causa da desgraça aos feiticeiros presentes entre eles, obrigando assim a sua retirada. Outrossim, a interferência sobrenatural numa aldeia decorre da ação humana e pode atingir pessoas com quem se partilha o espaço, como também serem apontados como grupos inimigos distantes, cuja relação aconteça esporadicamente, a exemplo do contato com os não índios e seus produtos<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Fundamentado em “*Individual and society in Guiana*”, do antropólogo Peter Rivière (1984), Sztutman destaca que o conceito é usado para compreender as redes de intercâmbio de agressões presente entre os indígenas nos rituais multilocais (SZTUTMAN, 2005. p. 155).

<sup>32</sup> Aprofundaremos a discussão no capítulo segundo, ao tratar sobre os tipos de conflitos existentes na Missão.

<sup>33</sup> “Nesses casos, as acusações recaem muitas vezes sobre os que habitam um grupo local que não o de sua origem, sendo ali agregado, por casamento. Ser de fora implica uma posição de ambivalência e, nesse sentido, um possível alvo de acusação, já que a feitiçaria seria sempre a tradução dos conflitos entre comunidades aliadas” (SZTUTMAN, 2005. p. 193).

Segundo Sztutman (2005), a situação de contato com os não índios e os infortúnios decorrente dessa relação, provocou inúmeras epidemias e mortes. Todavia, o xamanismo agressivo identificou nessa relação os causadores dos males e, iniciando, por sua vez, um combate espiritual contra os feitiços que no seu entendimento os brancos produziam, buscando assim diminuir sua agressividade. Dessa forma, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha<sup>34</sup>,

“Pacificar os Brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua marginalidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade (CUNHA, 2002, p. 08).

Para tanto, aqueles que desejavam manter contato através de uma relação de troca com os não índios deviam, desse modo, superar seus medos e se expor aos riscos que corriam. Assim, a necessidade por seus produtos faziam-lhes estabelecer relações e alianças, mesmo sabendo que forças sobrenaturais agiam entre eles, contextualizando, sobremaneira, essa agência no seu imaginário e atribuindo interpretações na sua cosmologia.

---

<sup>34</sup> Manuela C. da Cunha fez a apresentação do livro: “*Pacificando Branco*”, organizado por (ALBERT, 2002; RAMOS, 2002)

### 1.3 Os habitantes das Guianas

Segundo Denise Grupioni (2005), os relatos produzidos por cronistas e viajantes entre os séculos XVI a início do XX atestam a existência de muitos grupos étnicos na região. Esses indígenas foram classificados como possuidores dos mais variados nomes, influenciando inclusive, as pesquisas do então religioso Protásio Frikel entre os anos de 1940 e 1950, que chegou a identificar 144 etnias. As informações atuais acerca da existência étnica na região contrapõem os dados apresentados nesses documentos, registrando aproximadamente 20 grupos étnicos <sup>35</sup> na região das Guianas. Essa discrepante diminuição é, para a autora, o resultado de alguns processos ocorridos na região e que podem ser melhor esclarecidos através de um aporte teórico. A explicação para a redução étnica deve-se a quatro aspectos, a saber: 1 ambiguidade e discordâncias das fontes quanto à precisão dos números; 2 classificação étnica a partir de aldeias descobertas; 3 surgimento de fusões a partir de guerras ou aliança; 4 as centralizações dos indígenas no século XX em torno dos postos de assistência no Brasil, Suriname e nas Guianas Francesa e Inglesa, reunindo os diversos grupos em algumas poucas etnias.

A movimentação política desses países provocou a reorganização social dos indígenas que residem na

---

<sup>35</sup> Entre os grupos étnicos que a autora se refere, apenas 12 são mencionados como partícipes dessa rede de relação na região, que são os Palikur, Galibi do Oiapoque, Karipuna, Galibi-Marwono, Wajãpi, Wayana, Aparai, Tiryó, Katxuayana, Zo'é, Waiwai e Yanomami (GRUPIONI, 2005).

fronteira, atribuindo-lhes novos conceitos pátrios, línguas, religião, direitos e deveres. A demarcação da fronteira nacional não somente dividiu o território indígena, mas os reuniu em centros movidos por interesses distintos, cuja existência se redefinira ao compartilhar o mesmo território com aqueles que no passado eram estabelecidas relações de amizade e até mesmo de inimizade.

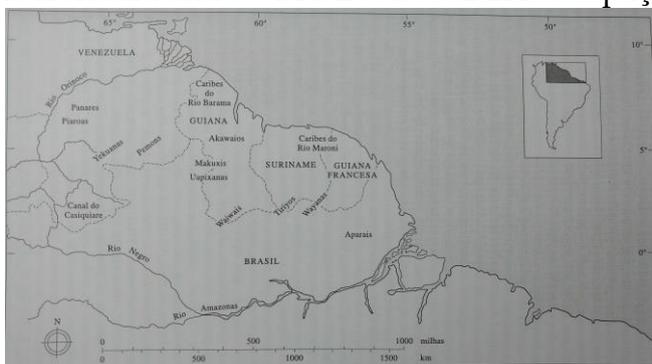
Assim, em pouco tempo, a região mudou radicalmente de configuração, e a imagem que se criou desta mudança é a de que uma miríade de 'tribos' que antes viviam dispersas, independentes e isoladas uma das outras e, portanto, 'fragilizadas', passou por um processo de 'fusão', deixando para trás suas diferenças, e integrando-se em grupos maiores denominados 'etnias'. Chamamos de 'etnogênese' a estes processos históricos de constituição de grupos étnicos, e podemos dizer que data de meados do século XX o surgimento dos Tiriyo, Kaxuyana, Aparai e Wayana, tal como hoje os conhecemos (GRUPIONI, 2009, p. 14)

Para tanto, a aglutinação dos indígenas nas Missões religiosas ou nos Postos de Assistência pelos respectivos Estados foi, de certa maneira, um espaço de ressignificação cultural, cujos efeitos serão posteriormente analisados. Por ora, pretende-se só tanto, fazer referência à dimensão territorial que eles estavam inseridos e a complexidade das redes estabelecidas, alcançando longas distâncias ao fazer uso do seu território.

O mapa abaixo é o registro atual da situação dos indígenas no seu território, entretanto buscamos evidenciar no mapa os habitantes das Guianas como partícipes de

uma rede histórica de relação, cuja identidade se confunde no tempo<sup>36</sup>, permitindo fissões e fusões, recriando os espaços através de trocas há muito existentes. Nota-se que a região das Guianas está geograficamente separada por água, tendo o oceano Atlântico ao Norte e as demais limitações ao Sul pelos rios Orinoco, canal do Casiaquiare, Negro e Amazonas (RIVIÈRE, 2001)

**Imagem 03-** Mapa Guianas. Em destaque o território de fronteira entre o Brasil e as Guianas e espaço



Fonte: RIVIÈRE, Peter Gerard. **O indivíduo e a sociedade na Guiana:** um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001, p. 23.

Ainda observando o mapa acima é preciso destacar que as pesquisas realizadas nas últimas décadas vêm destacando as particularidades étnicas dos habitantes da região, graças aos contatos estabelecidos em meados do século passado, que resultaram nas formações dos Postos

---

<sup>36</sup> Os variados povos da região das Guianas foram desde o tempo colonial reduzidos genericamente em grandes grupos, escondendo suas diferenças e costumes, construindo uma identidade única, movido por interesses que só diz respeito aquele tempo (FARAGE, 1991).

de assistência e, conseqüentemente, o acesso de pesquisadores em campo para se estabelecer estudos.

#### **1.4 O Tiriyo e Trio como atribuição exógena**

O processo de etnogênese do povo Tiriyo aconteceu em meados do século XX, com a reunião dos mais variados povos existentes da região do alto Paru de Oeste. O território abrigou, em diferentes épocas, as mais distintas populações que se inter-relacionavam entre si através de processos migratórios, guerras, alianças, comércios e fusões, revelando, dessa forma, constante redefinição nas fronteiras desses grupos (GRUPIONI, 2009). A atribuição exógena Tiriyo significa “*matar com cacete gente*” (CEDI, 1983, p 183), é o termo pelo qual o grupo se faz conhecido entre os índios e não índios no Brasil, assumindo essa rotulação no processo de luta na sua existência como povo. Esse mesmo povo no Suriname é conhecido como Trio, sendo esse termo uma corruptela da palavra Tiriyo. “*A definição exógena recobre todos os processos de etiquetagem e de rotulação pelos quais um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade étnica.*” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2001, p. 142). Para esses autores, estudando sobre a etnicidade, ela (a etnicidade) é uma forma de atribuição categorial pela qual se classificam as pessoas em função de uma determinada origem, empregando a partir daí, signos comumente diferentes. Nessa lógica, a identidade étnica não se define por meio de uma transmissão tão somente endógena, por aquilo que é próprio da essência de seus membros, mas

pela a identificação de um determinado grupo em particular.

O termo endógeno atribuído a si próprio como grupo é *Tarëno*, que significa ‘daqui’ (desta região). Ele é atualmente usado por todos aqueles que são perguntados sobre sua origem étnica, ou para indicar aqueles que o são. Denise Grupioni (2009), no livro *a Arte visual dos povos Tiriyo e Kaxuyana*, estudando sobre as trocas de informações artísticas entre os indígenas localizados no então Parque Indígena do Tumucumaque, ressalta acerca das variações étnicas existentes na Missão Tiriyo. Para a autora, o uso dos sufixos *yana*, *yo*, *so* e *koto*, traduzido por ‘gente’ ou ‘povo’, revela uma maior variedade de diferença entre aqueles que compõem a Missão Tiriyo. Para a pesquisadora,

Entre os Tiriyo atualmente encontramos pessoas que se identificam como descendentes dos Aramayana (gente abelha), Aramiso (gente pombo), Maraso (gente águia), Okomoyana (gente vespa), Akuriyo (gente cotia), Piyanokoto (gente gavião), Prouyana (gente flecha) e outros, a cada um dos quais são atribuídas origens, costumes, aparências, cheiros e sangues distintos, além de sotaques linguísticos levemente diferenciados. Por compartilhar uma ampla faixa de terra no centro-leste da região das Guianas, consideram-se todos Tarëno (GRUPIONI, 2009, p. 8).

Nota-se que mesmo se autodenominando Tarëno, existem outros termos pelos quais eles se identificam e são identificados entre si, revelando dessa forma, maior diferenciação ao configurar a vida desses indígenas antes

do seu processo histórico em etnia. Essa diferença receberá mais atenção no capítulo segundo, no qual pretende-se analisar os conflitos internos causados pelo processo de territorialização com os missionários.

As definições exógenas e endógenas, como nos lembra Poutignat & Streiff-Fenart (2011), não podem ser analisadas separadamente. Há entre as duas definições uma relação dialética que se desenvolve a partir dessa oposição de referências, no qual

Elas raramente são congruentes mas necessariamente ligadas entre si: um grupo não pode ignorar o modo pelo qual os não membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido em referência com essa exodefinição. Essa relação surge em toda sua complexidade por meio dos processos de rotulação mútua, no decurso do quais os grupos atribuem-se e impõe aos outros nomes étnicos. Em todas as abordagens que fazem da identificação mútua, o traço constitutivo da identidade étnica, a produção e a utilização dos nomes étnicos representam objetos de análise particularmente importante para elucidar os fenômenos da etnicidade, uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico. Como bem observam os Hougues, a dominação não é somente um aspecto particularmente revelador das relações interétnicas, ela é por si própria produtora de etnicidade. Nas situações de dominação, a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui o verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que

os indivíduos assim nomeados pensam de sua presença a uma determinada coletividade (idem pp.143-144).

Para tanto, importa destacar que pertencer a um grupo étnico se faz necessário por meio de uma definição social, resultando daquilo que os membros pensam de si próprios e, sobre o que se configura da definição dada por outrem.

O pesquisador Protásio Frikel, ainda como Franciscano e buscando convencer os seus superiores sobre a importância da criação de uma Missão entre os indígenas de língua *karib*, por meio de um relatório<sup>37</sup>, destaca alguns predicados que no seu entendimento tornava viável o desenvolvimento desse projeto. Entre as qualidades atribuídas ao grupo, todas elas configuram para o dito missionário imagens positivas que caracterizam a personalidade dos indígenas. O franciscano representou os indígenas com as seguintes características: índole ‘mansa’, ‘pacífica’, ‘alegre’ e ‘hospitaleira’. Para ele:

Os índios karib são geralmente gente pacífica. Uma vez vencida a desconfiança, inata a todos os indígenas devido os perigos que os cercam, são bons, dóceis e confiantes. Aceitam de bom grado conselhos e explicações e também as praticam. Uma das suas mais belas virtudes nacionais é,

---

<sup>37</sup> O presente documento, ‘Fundação de uma Missão karib’, é o resultado das pesquisas de Protásio Frikel com indígenas dessa família linguística, enviado ao superior da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Frei Pedro Westermann em 1947, com o objetivo da aprovação de uma Missão Religiosa entre os indígenas residentes na conhecida ‘Guiana brasileira’, onde sabia-se da existência de um grande número de pessoas habitando na região de fronteira com o Suriname, no alto Paru de Oeste.

sem dúvida, a hospitalidade. Tudo fazem para o hóspede passar bem e não ter de queixar-se<sup>38</sup>

As impressões acima apresentadas abrangem toda família linguística karib. Há todo um discurso oficial no relato do religioso na tentativa de justificar a provável eficácia de conversão e organização social do citado grupo étnico dentro do projeto da missão que se propunha.

Sabe-se que o seu território compreende um vasto espaço geográfico, sendo essas línguas faladas na Guiana Francesa, Suriname, Guiana, na Guiana Venezuelana, na Guiana Brasileira (no Norte do Pará e Amapá), Roraima, no Norte do Amazonas e Mato Grosso. Somente no Brasil são 21 línguas faladas (MONTSEERRAT, 2011). Protásio Friel já havia estabelecido contato com os Kaxuyana que habitavam próximo a Oriximiná/PA, mas o seu projeto era subir o rio Paru de Oeste e fazer contato com os Tiriyo na fronteira com o Suriname.

O aspecto aguerrido<sup>39</sup> do termo Tiriyo, ‘matar com cacete gente’, não recebe nenhuma menção no relatório do ex-missionário. Embora a sua análise priorizasse a construção de uma imagem positiva e atrativa para o

---

<sup>38</sup> Frei Protásio Friel, página 19. Relatório: Fundação de uma Missão karib. [S.l.] 1947, p. 31. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto conventos e paróquias)

<sup>39</sup> Embora sendo aquela região demasiadamente grande, os relatos coloniais sobre as Guianas fazem menção à existência de conflitos étnicos cuja a prática antropofágica, principalmente no seu litoral, anunciam a presença de redes de violências, que poderia afastar os seus visitantes. Essas guerras eram alimentadas a partir dos ciclos de vinganças, motivando os grupos a combater e aprisionar os inimigos, atribuindo à prática uma série de ritos que vai desde a preparação dos guerreiros, até o ato canibal (PATEO, 2005).

estabelecimento de uma Missão pelos religiosos da sua Ordem, não foram aludidos os riscos ou quaisquer tipos de ameaças que comprometessem a segurança daqueles que fossem enviados para estabelecer contato. A definição exógena Tiriýó, atribuída por outrem, não conferiu a devida precaução para que pudesse afastar os visitantes indesejados. Mesmo tendo acertado sobre a passividade do povo e também sobre a boa hospitalidade para com os visitantes no seu território, isso devido à experiência com sua pesquisa em campo, a situação de contato conferiu alguns riscos para os agentes que empreenderam contato.

Frei Thomas Kockmeyer<sup>40</sup> através de um artigo publicado na revista alemã *Adveniat*, narra as dificuldades que a equipe teve em 1958 para a execução desse projeto. Segundo o religioso, enquanto subiam o rio Paru de Oeste passaram pelo território de Tiriýó ‘hostis’ que, buscando defender-se dos estrangeiros, ameaçaram-no com flechas que flutuavam no rio próximo dos seus barcos. Esses indígenas, inconformados com a presença dos visitantes, ateavam fogo na mata para evitar que os agentes se aproximassem e seguiram-no a pé pela floresta tocando flauta e quebrando os galhos, fazendo-os entender que não estavam sozinhos e que a presença do grupo era indesejada naquela aldeia. A rejeição ao contato é fruto de experiências traumáticas que possivelmente esse grupo tenha passado, tanto pela exposição às doenças como quaisquer formas de violências, preferindo assim manter

---

<sup>40</sup> O relato foi publicado na revista alemã *Adveniat* com título *Die expedition zu den Tiriyo-indianen*.

distância dos *karaiwá*<sup>41</sup>, se beneficiando dos seus produtos através de outros indígenas como intermediadores. A notícia da presença de não índios na região foi espalhada e os indígenas vizinhos logo passaram a ter conhecimento.

Subindo o rio, os agentes somente obtiveram êxito ao chegar a aldeia do *pata entu* Yonaré Marakusi, que tomando conhecimento da existência de visitantes na aldeia vizinha, enviara duas pessoas rio abaixo para interceptar os agentes, encontrando-os não muito longe da sua aldeia. Diferente dos indígenas que se negaram a estabelecer contato, esse grupo revelou-se aberto e logo mostrou interesse pelos pertences que os religiosos levaram pra fazer amizade com a finalidade de fazer negócio. Mesmo sendo bem recebidos por esses indígenas, os agentes não deixaram de temer os perigos que lhes poderia ocorrer. Segundo o religioso, a forma de hospedagem oferecida se deu através da divisão do grupo em diferentes casas, despertando insegurança no grupo por não poder se defender coletivamente. As movimentações de passos em torno da casa deixavam-lhes ainda mais intrigados. Mas para a sorte do grupo, durante os dias que passaram nada lhes aconteceu.

Para Frikel (1971) a boa aceitação à presença de um grupo estrangeiro na aldeia é fruto da relação de trocas que Yonaré mantinha com os negros surinameses, responsáveis por introduzir artefatos industrializados do Suriname desde muito tempo naquela região. Mesmo isolados em relação às cidades, esses indígenas tiveram

---

<sup>41</sup> Nome Tiriyo utilizado para identificar os brasileiros.

acesso à produtos provenientes de regiões com as quais não estabeleciam contato, tendo acesso aos instrumentos, como ressalta Howard(2002), antes mesmo que os não índios chegassem no seu território. Kockmeyer (sd) também descreve essa relação de troca ao perceber o desejo dos indígenas para que eles retornassem àquela aldeia e levassem consigo uma panela grande pra negociar. Outro aspecto observado pelo religioso é que os produtos levados para fazer amizade não foram dados, mas trocados com os indígenas. Eles não concebiam a ideia de uma doação unilateral sem que fosse retribuído com algo em troca.

## **1.5 O território na perspectiva militar e a territorialização Tiriyo**

Há muito tempo a Fronteira Norte vinha sendo alvo de disputa pelas potências europeias, que buscavam expandir o seu território através das alianças com os indígenas locais, alimentando suas redes com produtos industrializados. Nesse cenário, a disputa se constituía na declaração de vínculo de amizade, por meio de uma relação de troca, em que se apontava mutuamente a potência inimiga de contrabando, quando essa invadisse o território<sup>42</sup> reclamado (FARAGE, 1991).

---

<sup>42</sup> A Guiana Inglesa, herdeira dos títulos holandeses na região, iniciou a demarcação de sua fronteira em 1842, aderindo o marco divisor pensado pelo naturalista R. H. Schomburgk, estendendo o seu território até onde alcançavam suas alianças. O interesse pela demarcação se deu em vista da vulnerabilidade que esses índios, seus aliados, passavam devido as campanhas de apresamento imposta pelo Império Português. Todavia,

Todavia, os anos que antecederam a presença dos missionários na região das Guianas foram marcados por inúmeras campanhas de exploração do território, tendo em vista a falta de controle pelos respectivos países, envolvendo os indígenas nos mais variados interesses que motivaram essas excursões (FRIKEL, 1971). Para tanto, sabe-se o quão difícil se tornara para o governo brasileiro fiscalizar a fronteira Norte, devido à dimensão territorial que aquela área abrange, assim como a carência de estrutura que possibilitasse um acesso efetivo aos seus marcos mais remotos.

Sendo assim, a presença militar<sup>43</sup> no território de fronteira, em particular na fronteira com o Suriname, onde habitam os Tiriyó, se deu no final da década de 1920, com a presença do general Cândido Mariano da Silva Rondon, à frente da equipe da Comissão de Inspeção de Fronteira. O escopo dos militares na região se fez mediante a necessidade de fiscalização da área limítrofe, registrando os marcos simbolizantes, para que assim anunciassem a passagem e presença do governo no local. Tendo em vista o melhor aproveitamento da expedição, os militares criaram uma equipe experiente naquele tipo de bioma, tanto para garantir sua sobrevivência, como para obter a catalogação de novas espécies e o registro da flora, fauna, geografia e navegabilidade dos rios. O cronista da

---

esse território só foi definitivamente demarcado em 1904 (FARAGE, 1991).

<sup>43</sup> Do Suriname partiram algumas excussões, entretanto a mais conhecida e influenciadora foi a do tenente holandês Goeje em 1906. As excussões brasileiras se basearam nos seus registros (FRIKEL, 1971).

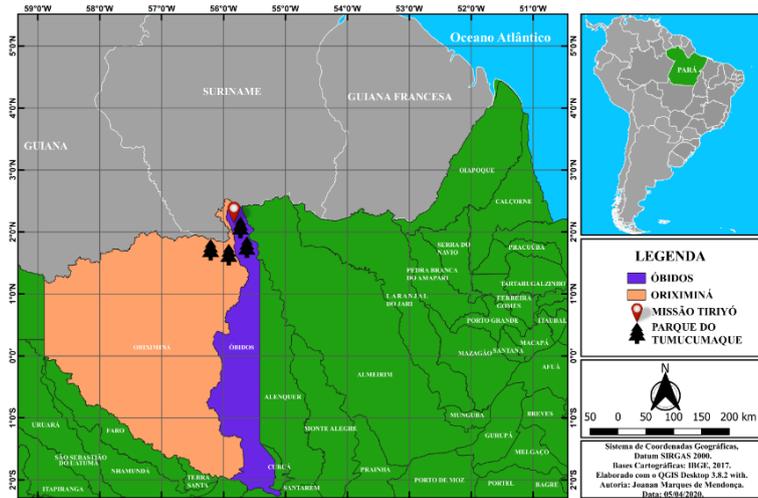
expedição, Gastão Cruls<sup>44</sup>, ressalta o descobrimento na região de fronteira de uma área de campos gerais, que na sua avaliação seria propícia para a criação de gado. Para tanto, esse projeto só se concretizaria através da criação de uma estrada que ligasse aquela região à cidade de Óbidos, permitindo o escoamento do gado por um trajeto de 500 km (CRULS, 1933). No mapa abaixo temos o posicionamento da aldeia de Yonaré na fronteira com o Suriname e a sua localização em relação à sede no extremo sul do município, as margens do rio Amazonas.

---

<sup>44</sup> O registro da expedição foi publicado em 1933 com o título “A Amazônia que eu vi”.

## Imagem 04 – Localização aproximada da Missão Tiriyo. Adaptações: Joanan Marques

### LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DA MISSÃO TIRIYÓ



Fonte: Google Earth

Fonte: Bases Cartográficas IBGE

Tanto as expedições estrangeiras como a expedição brasileira estabeleceram rotas a partir dos seus registros, atraindo, dessa forma, algumas pessoas que por seus apontamentos desejaram se aventurar. Frikel (1971) ressalta que no território Tiriyo passaram expedições compostas por americanos, japoneses e holandeses, significando então, que havia interesse por parte dos aventureiros naquela área remota, movendo-se a partir de uma curiosidade que diz respeito não apenas ao fator científico, mas que alimenta o caráter econômico em detrimento daquilo que pudesse ser descoberto. Dessa forma, a existência dos campos gerais no território Tiriyo não se revelou apenas como um lugar com potencial

econômico, como observara o cronista Gastão Cruls, mas na perspectiva militar tratava-se de um lugar vulnerável e suscetível às investidas estrangeiras, permitindo por sua fácil mobilidade a circulação no território.

**Imagens 05 e 06 - Imagem da região de Campos Gerais. Território Tiriyó- Óbidos/PA**



Fonte: autor Joanan Marques

**Imagem 07** - Imagem do território visto de cima.  
Território Tiriyo- Óbidos/PA



<sup>45</sup> Fonte: Autor: Joanan Marques

Todavia, mesmo com a ausência de densa floresta no território indígena, apenas 5% da sua totalidade, o acesso ao local não foi fácil e exigiu dos membros da Comissão do General Rondon um esforço descomunal ao

---

<sup>45</sup> O território Tiriyo é em sua maioria composto por Campos Gerais, termo utilizado nos documentos e pela literatura histórica, com a presença de árvores (arbustos) e pouca região de mata fechada.

percorrer 700 km pelo Rio Paru de Oeste<sup>46</sup>, entre a cidade de Oriximiná/PA e a área de fronteira com o Suriname. Pelo que tudo indica, o exército não podia estender a sua presença na região por muito tempo, apenas os dias necessário para que fosse conferido os sinais que atestassem o domínio brasileiro sobre o território, procurando nos registros antigos os marcos que dividem os dois países.

Entretanto, o que constitui a necessidade de fiscalização da fronteira Norte não se reduz apenas à área de limite com o Suriname, mas compreende a extensão de 13 mil km e que exige das equipes de inspeção bastante mobilidade. Outrossim, buscando introduzir o projeto que os militares tiveram para região de fronteira, com a formação de postos fixos em áreas estratégicas com ajuda dos missionários, sabemos que eles deveriam cobrir as fronteiras com: a Guiana Francesa com seus 730,4 km, o Suriname com 593km, a Guiana com 1.605 km, a Venezuela com 2.199,0 km, a Colômbia com 1.644,2 km, o Peru com 2.995,3 km e a Bolívia com 3.423,2 km de extensão<sup>47</sup>.

Em entrevista ao livro *Povos indígenas do Brasil*, o brigadeiro João Camarão Telles Ribeiro (FAB)

---

<sup>46</sup> Subir o rio Paru de Oeste (afluente do rio Trombeta) se torna difícil pelo elevado número de cachoeiras e pedras que o rio possui. O problema ainda pode se agravar de acordo com a estação, onde o viajante pode encontrar no inverno um rio caudaloso e melhor navegável, ou no verão um rio seco com muitos bancos de areias e pouca navegabilidade (CRULS, 1933; KOCKMEYER, sd).

<sup>47</sup> Brasil fronteiras terrestres. Disponível em: < <http://www.funag.gov.br/ipri/images/informacao-e-analise/fronteiras-terrestres-brasil.pdf> >. Acesso em: 19 de mar de 2019.

compartilhou, em 1982, o projeto que foi idealizado na década de 1950 intitulado e *Trinômio* (assinado em 1963), que era uma parceria entre Índios-Missionários-FAB, cujo intento se deu na fixação dos indígenas habitantes da região de fronteira por intermédio de missionários e militares da FAB, buscando dessa forma garantir uma presença duradoura ao longo do território limítrofe. Entretanto, o *Trinômio Tiryó* foi o primeiro que surgiu e o único que deu certo, inclusive, perdurando aos nossos dias com a presença desses agentes entre os indígenas. Ademais, o militar ressalta que até 1965 existiam apenas três posições do exército brasileiro para toda região de fronteira, e que os limites do Brasil com a Colômbia e a Venezuela ainda não tinham sido demarcados (CEDI, 1983). Os batalhões que o militar se refere são o 3º Batalhão<sup>48</sup> de fronteira instalado no Oiapoque em 1931, o Comando<sup>49</sup> de Fronteira de Roraima, criado em 1961 na

---

<sup>48</sup> Catalinas do Brasil. Disponível em: < <http://www.catalinasnobrasil.com.br/site/historico/1329-opera%C3%A7%C3%A3o-mapuera.html> >. Acesso em: 19 de mar. de 2019.

<sup>49</sup> Comando de fronteira Roraima/ 7º Batalhão de infantaria selva. Disponível em: < [http://www.eb.mil.br/web/noticias/noticiario-do-exercito?p\\_p\\_id=101&p\\_p\\_lifecycle=0&p\\_p\\_state=maximized&p\\_p\\_mode=view&\\_101\\_struts\\_action=%2Fasset\\_publisher%2Fview\\_content&\\_101\\_assetEntryId=574474&\\_101\\_type=content&\\_101\\_groupId=11425&\\_101\\_urlTitle=comando-de-fronteira-roraima-7-batalhao-de-infantaria-de-selva-comemoracao&\\_101\\_redirect=http%3A%2F%2Fwww.eb.mil.br%2Fweb%2Fnoticias%2Fnoticiario-do-exercito%3Fp\\_p\\_id%3D3%26p\\_p\\_lifecycle%3D0%26p\\_p\\_state%3Dmaximized%26p\\_p\\_mode%3Dview%26\\_3\\_cur%3D115%26\\_3\\_keywords%3Dcorrida%2Bda%2Bpaz%26\\_3\\_advancedSearch%3Dfalse%26\\_3\\_groupId%3D0%26\\_3\\_delta%3D20%26\\_3\\_assetTagNames%3Dcma%26\\_3\\_reseTCur%3Dfalse%26\\_3\\_andOperator%3Dtrue%26\\_3\\_struts\\_action%3D%2](http://www.eb.mil.br/web/noticias/noticiario-do-exercito?p_p_id=101&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&_101_struts_action=%2Fasset_publisher%2Fview_content&_101_assetEntryId=574474&_101_type=content&_101_groupId=11425&_101_urlTitle=comando-de-fronteira-roraima-7-batalhao-de-infantaria-de-selva-comemoracao&_101_redirect=http%3A%2F%2Fwww.eb.mil.br%2Fweb%2Fnoticias%2Fnoticiario-do-exercito%3Fp_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_cur%3D115%26_3_keywords%3Dcorrida%2Bda%2Bpaz%26_3_advancedSearch%3Dfalse%26_3_groupId%3D0%26_3_delta%3D20%26_3_assetTagNames%3Dcma%26_3_reseTCur%3Dfalse%26_3_andOperator%3Dtrue%26_3_struts_action%3D%2) >

cidade de Boa vista, e o Comando de Fronteira Solimões de Tabatinga, criado em 1949. Segundo as informações fornecidas pelo exército, os dois últimos batalhões têm a sua origem nas antigas defesas construídas pelos portugueses, mas as datas acima apresentadas referem-se às mudanças ocorridas internamente, atribuindo novas nomenclaturas para os antigos postos.

Além do mais, no que compete ao controle aéreo prestado pela FAB na década de 1950, a sua assistência era bastante limitada devido às dificuldades decorrentes da extensão territorial. Em 1958, o brigadeiro Camarão por meio de uma visita à Missão Franciscana entre os índios Munduruku<sup>50</sup>, cujo intento se deu para fins científicos<sup>51</sup>, idealizou um projeto que mudaria a vida de alguns grupos étnicos amazônicos. Conhecendo o projeto de socialização desempenhado pelos frades no rio Cururu, afluente do Tapajós, propôs em parceria com membros do mesmo grupo religioso, estender aquele tipo de presença missionária entre os índios da fronteira sob o território da Primeira Zona Aérea de Belém, estabelecendo entre uma base do Exército e outra, a centralização dos indígenas com a finalidade de diminuir a área de patrulhamento. Sobremaneira, o Trinômio garantiria além do patrulhamento a assistência médica e o que fosse necessário para as pessoas reunidas, fixando no local uma

---

52Fsearch%252Fsearch&inheritRedirect=true#.XL0JV9VKjIU >. Acesso em: 19 de mar. de 2019.

<sup>50</sup> A Missão Munduruku está localizada no município de Jacareacanga no estado do Pará.

<sup>51</sup> O militar conduziu uma pesquisadora de saúde para coletar o sangue dos indígenas (CEDI, 1983).

presença militar para a prestação de serviço à Nação (CEDI, 1983). Na biografia<sup>52</sup> do brigadeiro Camarão, Cambeses Júnior (Sd) destaca que foi por incentivo do militar a criação de campos de pouso por toda região amazônica e que a partir dessa iniciativa foi que nasceu a Comissão de Aeroportos na Região Amazônica (COMARA), cujo objetivo seria diminuir o isolamento presente naqueles rincões, interligando a região Amazônica/fronteira ao Estado brasileiro. Ele foi responsável com esse projeto pela criação de dezenas de campos de pouso espalhados na região.

### **Imagem 08- Pouso do C-130 na Missão**



Fonte: arquivo da Província de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

---

<sup>52</sup> A biografia tem por título “João Camarão Telles Ribeiro: um notável cidadão brasileiro” e foi escrito por Manuel Cambeses Júnior

O desejo de parceria por parte do brigadeiro Camarão com os Franciscanos coincidiu com o projeto de estudo do religioso Protásio Frikel, que desde a década de 1940 já desenvolvia uma pesquisa com os indígenas da família linguística Karib, os Kaxuayana. A partir desse grupo foi pensado estender os seus estudos à cabeceira do rio Paru de Oeste, após tomar conhecimento pelos Kaxuayana e de alguns escritos de viajantes sobre a existência de grupos étnicos Karib próximo à fronteira e ainda não estudado. Segundo consta no relatório<sup>53</sup> do Guardiã da Missão Tiriyo no ano 2000, em função do Capítulo eletivo daquele ano, os frades haviam empreendido algumas tentativas de contato com aqueles habitantes entre as décadas de 1940 e 1950, obtendo êxito somente em 1958<sup>54</sup>. A expedição que se refere o guardião frei Protásio Stuecker no documento é a mesma experiência ressaltada por frei Thomas Kockmeyer (Sd) em *Die expedition zu den Tiriyo-indianen*, anteriormente apresentada, no qual relata os esforços dos religiosos para estabelecer contato com o grupo. Nesta feita, o interesse de estudo, por conta do religioso, consolida a oportunidade de concretização do projeto de socialização pensado pelo

---

<sup>53</sup> O relatório tem como título “Relatório da Missão Tiriyo para os Capítulo da Província Franciscana de Santo Antônio, de frei Protásio Stuecker.

<sup>54</sup> A expedição de 1958 que foi feita pelos frades contava com pouco recurso para concretização do contato. A equipe fora composta por dois frades, Protásio Frikel e Thomas Kockmeyer, e dois guias, Zefi (negro surinamês habitante da região de fronteira, mas residente em Oriximiná) e Eugênio (identificado no texto como caboclo, sendo possivelmente um kaxuayana fruto da mistura com negros quilombola na região de Oriximiná (KOCKMEYER, sd),

militar, que devido ao vínculo criado nessa expedição foi possível executá-lo por meio de uma inserção, na qual os religiosos a partir de 1959 ensaiariam com a Missão o aprendizado dos costumes e língua, buscando convencê-los acerca da importância da formação de um projeto do Estado brasileiro no seu território.

Para tanto, em 1959 as duas instituições empreenderam uma excursão na qual estava imbuído o projeto de Missão, em que seria criada uma estrutura mínima para a manutenção dos agentes envolvidos. Assim, com um transmissor e receptor de rádio puderam, a partir da construção de uma pista de pouso, manter-se conectados ao mundo e fazer uso de um gerador de luz e de medicamentos para a contenção das doenças decorrentes do contato. A excursão<sup>55</sup> de 1959 contou com o apoio da FAB e da Petrobras, e teve como membros os religiosos Frei Protásio Frikel e Frei Francisco José Goedde, os militares Coronel Athos Botelho e o major Dilermando Rocha; o sargento Nery Corrêa como rádio-telegrafista; o enfermeiro cabo Lupécio Lima; e mais seis pessoas que não são mencionadas no texto, mas que

---

<sup>55</sup> As informações que nos permite acompanhar a excursão de 1959 são do livro, “Vivências: algumas reminiscências médicas”, de Laércio Proença de Moraes, que escreveu sua memória como médico da FAB na experiência entre os Tiryó. O autor não participou da excursão, entretanto usa no seu texto o artigo feito pelo Coronel Athos Fábio Romano Botelho, publicado na Revista da Aeronáutica n° 26 e 27, no ano de 1964. O livro fala que a viagem teve início em Oriximiná nos primeiros dias de setembro e o alcance do destino no dia 03 de novembro. Após construir uma pista improvisada no lado ocidental do rio, foram deixados materiais para que os religiosos permanecessem no local (MORAES, sd).

deveriam ter as funções de guias e de carregadores dos equipamentos.

Com o consentimento de Yonaré Marakusi, logo os missionários se inseriram entre os Tiriyo para o compartilhamento do universo simbólico dos indígenas, estabelecendo a base da Missão pelo aprendizado da língua e demais elementos da cultura, buscando assim identificar nos seus ritos e mitos as semelhanças existentes com a tradição cristã. Esse tempo inicial tornou-se importante por representar um período de tradução simbólica, no qual os sujeitos envolvidos traduziam pra si elementos da cultura do outro, buscando ressignificar sua compreensão de mundo em detrimento daquilo que era apresentado (POMPA, 2003).

A narrativa do contato não é fruto apenas dos registros de missionários e militares que nos possibilitaram fundamentar esse trabalho, mas devemos também aos relatos transmitidos por aqueles que testemunharam no seu território a presença de militares, missionários, gateiros<sup>56</sup> e de exploradores, cujo contato lhes proporcionou diferentes experiências e diferentes memórias. A presença dos agentes em 1959 ainda se faz ouvir nos relatos das pessoas, a exemplo da construção da pista de pouso na aldeia Orutaém, que contou com a ajuda da mão de obra indígena<sup>57</sup>. Segundo a partilha de Tomé

---

<sup>56</sup> Termo atribuído na região para aqueles que subiam o rio à procura de couro de onça e de outros animais, estabelecendo contato muitas vezes com os indígenas.

<sup>57</sup> Alban Bensa ressalta sobre a importância da experiência vivida pelos atores através do acionamento de imagens e símbolos, enriquecendo ainda mais essa narrativa. Essa é a contribuição da micro-história para a história

Pere, Yonaré Marakusi foi responsável por reunir seus pares na construção da pista de pouso, sendo motivados por promessas que beneficiaria o seu grupo e que o material usado no trabalho seria doado para eles. Assim,

Antigamente era depois desse rio Paru que se chama Orutaem, lá eles abriram uma primeira pista. Lá era curta e não dava certo, [...] os brancos falavam pra o pai dele abrir a pista, enganavam eles que iam trazer terçado, enxada, essas coisas, pra trazer materiais pra aqui que ficariam pra eles. Não é isso que aconteceu, aí depois mudaram a pista pra essa que tá agora, o próprio pai dele abriu de novo, essa pista não foi feita pelos brancos, ela foi feita pelos indígenas e foi feita manual. E falavam assim, enganavam ele, que era pra atender eles, trazer materiais pra ele e ele achou errado que não pediu pra essa pista ser no nome dele, e agora tá na mão da FAB que não era pra acontecer isso, era pra ser na mão dos daqui mesmo, e no nome dele ficaria na lembrança dele. Isso foi o que ele sentiu e não deu certo, ele próprio não pediu pra ser registrado no nome essa pista porque foi ele quem abriu essa pista aqui<sup>58</sup>.

O relato <sup>59</sup> do depoente não significa um arrependimento quanto à presença dos agentes no território Tiriyó, mas revela a compreensão de Yonaré

---

geral. Assim: “*A micro-história se apóia no exame das rupturas, das incoerências e das incompreensões que surgem nos documentos*” (BENSA, 1998. P 48)

<sup>58</sup> Tomé, 52 anos. Aldeia Moneni-Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

<sup>59</sup> A pergunta feita a Tomé Pere foi se o seu pai alguma vez falou de ter se arrependido de receber os agentes para viver com os Tiriyó em suas terras.

Marakusi sobre as mudanças ocorridas, na qual podemos entender que essa relação é continuamente ressignificada, principalmente com o domínio por parte dos indígenas de instrumentos jurídicos. O direito sobre a pista, afirmado por Yonaré, é sinal de apropriação cultural, que após maior domínio do novo universo, passa a interagir nessa sociedade falando os mesmos códigos regentes.

Os primeiros cinco anos da Missão funcionaram em caráter experimental, sendo assumido canonicamente pela Província de Santo Antônio do Brasil em 1964. A presença dos religiosos, entre os anos de 1959 a 1964, serviu como um tempo de adaptação, no qual a partir do estudo da língua e da cultura já se introduziam elementos para a formação da Missão e da Base Militar, buscando convencer os indígenas que a presença de não índios no seu território seria de grande valia. Dessa forma, segundo o relato de um jornal<sup>60</sup> da época sabemos que

dentro de poco, una osada experiencia: la construcción de una calle con pequeñas casas higiénicas, cerca del aeropuerto, para alojar a las 15 familias de Parú-Patú. No se sabe si los indígenas adoptarían ese nuevo modo de vida, en que escuela, iglesia, cocina en las casas y una sala de baño colectivo constituyen novedades de la civilización. También se pretende crear un centro pecuario, habiendo ya dos yeguas, dos ovejas y un cercado construído para recibir cuatro parejas de búfalos. Era necesario esta iniciativa de la FAB, pues otrora los indios llevaban vida seminómades, agravada en sus condiciones por la falta de higiene que la

---

<sup>60</sup> A matéria é de 'O cruzeiro Internacional' no ano de 1963, tendo como título *Aquí el tiempo se detuvo*.

existencia sedentaria, dentro de los métodos civilizados, puede propiciar (HOFER, 1963, p. 60).

No ponto de vista pastoral, os primeiros batismos surgiram em 1967 com o registro no livro de batismo da Missão. Mas como nos mostra uma reportagem do jornal ‘A Província do Pará<sup>61</sup>’ em 1966, os frades já haviam traduzido todas as orações cristãs para a língua Tiriyo, significando que desde cedo eles já vinham ensinando a doutrina cristã. Segundo o texto do jornal, nos dias de missa os indígenas se encontravam na igreja para recitar as orações com caderno e lápis nas mãos. A centralização na Missão Tiriyo teve início em 1964, em decorrência da centralização dos indígenas do mesmo grupo étnico por missionários evangélicos no Suriname em 1963, resultando em algumas mudanças sociais. Para tanto, os efeitos ocorridos com a centralização serão melhor discutidos posteriormente, através dos cruzamentos de fontes documentais e orais.

Neste capítulo buscamos discutir as diferentes formas de relações existentes entre os habitantes das Guianas, na tentativa de compreender os Tiriyo no seu processo de Territorialização. As relações estabelecidas no território só são compreendidas quando adentramos no seu universo cosmológico, possibilitando-nos entender os tipos de conflitos existentes, dos quais resultaram suas experiências traumáticas, permitindo no contexto de Missão a continuação de suas práticas de violência.

---

<sup>61</sup> A matéria foi escrita com o tema *Tiriós conservam costumes mas já lêem e escrevem em sua própria língua*, em 1966.

Outrossim, para além de uma análise homogeneizadora, comum nos escritos dos viajantes coloniais, os vínculos estabelecidos em torno do território se constituíam segundo suas necessidades, nos quais se imprimiam nos diferentes sujeitos uma abertura ao outro, criando um movimento de partilha e de trocas de saberes.

A centralização dos Tiriyo em três diferentes aldeias exigiu dos indígenas constante ressignificação cultural para lidar com as mudanças ocorridas no seu território. Dessa maneira, pretende-se estudar os efeitos da territorialização na Missão Paru de Oeste no Brasil, onde os indígenas envolvidos nesse projeto centralizador foram obrigados a se relacionar com suas diferenças, reproduzindo no cotidiano da Missão suas interpretações cosmológicas através das agressões xamânicas e conflitos étnicos.

## CAPÍTULO II

### O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DOS TIRIYÓ NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

---

Os anos que antecederam ao processo de missionação dos Tiriyo na Missão Católica foram um período de adaptação, em que os sujeitos sociais envolvidos traduziam para si os diferentes símbolos, mitos e crenças (POMPA, 2003). Muitos indígenas, mesmo se negando a estabelecer contato com os agentes na aldeia Orutaém, do líder Yonaré, tiveram acesso aos bens industrializados através das relações de trocas existentes com os indígenas dessa aldeia. Essa relação Interétnica<sup>62</sup> remete a uma prática comum na região que transpassa a ideia de simples acordo comercial, aplicando-se dessa forma, como fala Howard (2002) um *ethos* na relação que mantém equilíbrio entre eles. Esse é o espaço no qual são atribuídos novos sentidos simbólicos aos objetos adquiridos e onde há uma domesticação das mercadorias.

Em relação aos Tiriyo, Friel (1971) ressalta que o acesso aos bens importados se tornara uma importante ferramenta para o convencimento e aceitação dos

---

<sup>62</sup> Segundo Howard (2002), a relação interétnica existente na região possibilitava a troca de produtos europeus com indígenas geograficamente distante, sendo encontrados numa aldeia Pianokoto/Tiriyo, a centenas de quilômetros da Guiana Inglesa no século de XIX, muitas miçangas da Grã-Bretanha e ferramentas de trabalho holandes. Para o autor, os produtos europeus chegaram entre os indígenas antes que fossem estabelecidos os contatos na região.

indígenas no convívio na Missão. Com a chegada dos religiosos ao território, acentuaram-se as disputas entre as diferentes Missões para o controle dos indígenas dispersos da região, dispondo, para tanto, de miçangas, espelhos, enxadas, machados e facões, principalmente, por ser criada uma estrutura mais cômoda em contraposição à vida mais dura na floresta. Por sua vez, os Tiriyó se beneficiavam dessa relação tirando proveito dos produtos a eles oferecidos no processo de contato, assim também, como através da estrutura montada para o atendimento à saúde e alfabetização, representando desse modo, um importante instrumento de transformação social, tanto pelo crescimento populacional, como pela capacidade política ao interagir socialmente nesse novo universo. Estudando os Waiwai, em *A domesticação das mercadorias*, Howard (2002) ressalta que esses indígenas vivenciaram uma situação de fronteira semelhante à dos Tiriyó, em que

Os líderes Waiwai manipularam ambas as partes com astúcias e geravam uma espécie de leilão entre elas, extraindo promessas de bens e serviços dos órgãos indigenistas de cada governo, caso eles ficassem onde estavam ou se mudassem [...] No final, os vários líderes Waiwai instalaram suas comunidades onde as queriam a princípio, em ambos os lados da fronteira, mas com a vantagem adicional dos benefícios que extraíram dos dois governos (HOWARD, 2002, p.39).

Essa manipulação revela-se como um importante instrumento dos indígenas na interação com os diferentes agentes, chegando muitas vezes a causar-lhes conflitos nessa disputa.

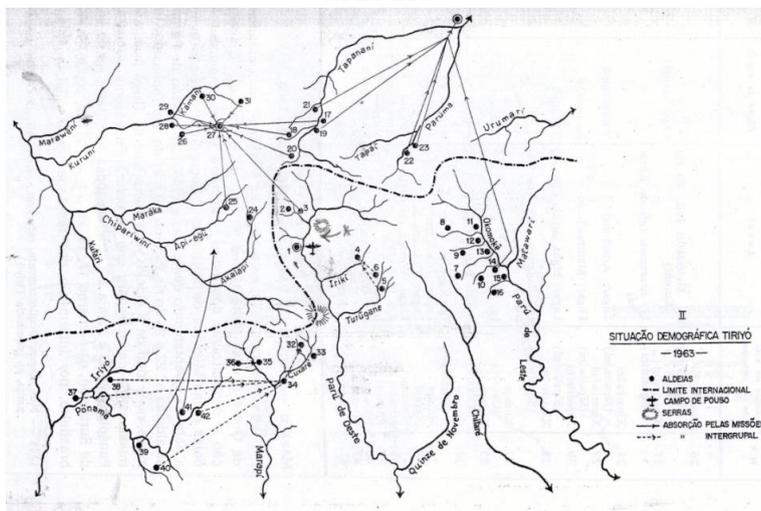
Segundo Frikel (1971), a proposta inicial dos missionários católicos era atender os indígenas em suas aldeias, repetindo o modelo implantado na Missão Munduruku, permitindo assim, pouca mudança na estrutura produtiva e permanente ocupação do território pelos indígenas. Por sua vez, o que se desenvolveu nesse processo de contato foi a territorialização dos Tiriyó na Missão brasileira em 1964, após missionários evangélicos reunirem grande parte de indígenas ‘brasileiros’ no Suriname em 1963, provocando inúmeras mudanças no modo de vida Tiriyó, criando uma estrutura convidativa para centralizá-los em suas aldeias. Assim sendo,

Entrementes estamos tentando convencer os índios brasileiros a abandonar suas aldeias e vir morar aqui. Oferecemo-lhes facas, espelhos, miçangas, \_ tudo o que apreciam. Enviamos mensageiros através das fronteiras, para contar-lhes que aqui viveriam muito melhor...” (Guppy, 1958:19/20) (FRIKEL, 1971, p 30).

O texto apresentado é a fala de um pastor americano em entrevista a Guppy (1958), na qual se evidencia a disputa travada entre os religiosos na centralização indígena, revelando a concorrência dos missionários ao estruturarem suas missões, oferecendo assim diferentes vantagens para que os Tiriyó pudessem escolher onde ficar.

Os evangélicos criaram duas Missões no Suriname, a Missão Araraparu e Missão Paluma (Paloemeu). Os missionários eram da igreja Batista e de nacionalidade estadunidense. Protásio Frikel, em 1947, no seu relatório enviado ao ‘Definitório’ da Província Franciscana com o título *Relatório: fundação de uma Missão karib*, anteriormente comentado, já chamara a atenção dos seus superiores para a presença de evangélicos na região e sobre a necessidade de se estabelecer uma missão entre os indígenas. Entretanto, a Missão Paru de Oeste da igreja católica com missionários alemães só teve início em 1959, de forma experimental, e oficialmente a partir 1964. No mapa abaixo, as missões evangélicas estão localizadas na parte superior do mapa e as setas fazem referência para as aldeias que os indígenas se dirigiram. Mais ao sul em relação à fronteira, onde existe no mapa um avião, localiza-se a missão católica.

**Imagem 09** - Mapa da região de fronteira e a ocupação do território pelos Tiriyo. A linha tracejada simboliza o marco que divide o Brasil e o Suriname.<sup>63</sup>



Fonte: Frikel, Protásio. **Dez anos de aculturação Tiriyo 1960-1970: mudanças e problemas.** Belém: publicações avulsas do Museu Goeldi, 1971, p. 39.

O método utilizado pelos missionários para a atração dos indígenas se dava pelo convencimento, utilizando-se do próprio indígena para que fossem transmitidas as ideias de socialização. Aqueles mais abertos ao projeto dos missionários, por gozarem de uma antiga relação comercial com os Dyuká<sup>64</sup>, adentravam nas

<sup>63</sup> Imagem extraída do livro *Dez anos de aculturação* de Protásio Frikel, registra a territorialização dos indígenas em três missões.

<sup>64</sup> Negros surinameses que há muito tempo foram escravizados e que viviam numa situação de liberdade mantendo uma relação comercial com os Tiriyo na floresta, oferecendo-lhes produtos industrializados em troca de cachorros de caça e objetos por eles produzidos (FRIKEL, 1971)

florestas em busca dos grupos isolados que se recusavam em estabelecer contato com os agentes. Sendo assim, anunciavam algumas vantagens que receberiam se porventura morassem com os religiosos na Missão.

Observando o conceito de territorialização de João Pacheco de Oliveira como já citamos anteriormente, percebe-se que os Tiriyó se relacionaram com os diferentes sujeitos sociais, sendo eles grupos étnicos e agentes de contato, criando uma identidade diferenciadora ao estabelecer relações estratégicas.

Para tanto, o processo de territorialização ocorrido com os Tiriyó não deve ser compreendido como um espaço no qual os indígenas viveram uma vida submissa, diante de leis religiosas que lhes negaram o direito de manifestar os seus ritos e crenças. Muito pelo contrário, tratou-se de um campo de reafirmação identitária e de ressignificação da etnicidade do grupo indígena, no qual lhes serviu como ensaio para uma nova forma política e social, que possibilitou-lhes interagir com os agentes na nova sociedade. Assim sendo,

O processo de territorialização não pode ser pensado como uma interação entre o pólo ativo (a administração colonial) e um outro passivo (a sociedade indígena ou um de seus segmentos). As transformações (territoriais, políticas, identitárias e culturais) não são apenas “impostas” ou “sofridas” pelos indígenas, mas possibilitam também certas iniciativas indígenas, favorecendo determinadas estratégias (em detrimento de outras) no sentido de atualização de sua cultura e de reafirmação de sua identidade (OLIVEIRA, 2002, p. 301).

Nessa lógica, a territorialização proporcionou novos agenciamentos dos Tiriyo, criando uma reorganização social frente aos novos desafios imposto pela Missão. Pois, como nos faz refletir Oliveira (1998) o processo de territorialização não se resume a intervenção estatal ou ato de força externo e arbitrário, mas como ações constantes enquanto “agências” segundo seus próprios valores e interesses. “Ou seja, o processo de territorialização não se esgota em seus aspectos destrutivos e reducionistas, mas também deve ser descrito e interpretado por meio de procedimento e estratégias de ressignificação que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas”. Não obstante, a ressignificação de um território é um momento destacável para que os povos indígenas se afirmem como comunidade política, que “construam uma identidade coletiva singularizadora, estabeleçam modos de sociabilidade e selecionem elementos de cultura que qualificam como efetivamente ‘seus’” (OLIVEIRA, 2002, p. 279).

As diferenças e conflitos étnicos, antes solucionados por alianças matrimoniais, relações de trocas e transmissões de saberes, são agora redimensionadas e dão lugar à etnogênese, manifestando-se aos não índios como um grupo ‘coeso’, comunicando ao mundo um discurso político de organização coletiva na luta por seus direitos, mesmo que haja uma continuidade na identificação interna que diferencie os mais variados sotaques, mitos, lugar de origem, linhagem étnica, histórias, saberes, gostos, experiências etc. Todavia, os

aspectos que são próprios dos grupos indígenas não se esgotam no processo de territorialização.

Segundo Frikel (1971), quando os frades resolveram centralizar os Tiriyo na Missão Velha, na aldeia do chefe Yonaré, muitos indígenas já haviam se deslocado para o Suriname, atraídos por missionários evangélicos. Os primeiros indígenas a se fazerem presentes na missão brasileira foram os habitantes de duas aldeias no Iriki<sup>65</sup> entre 1963 e 1966, que abandonaram suas aldeias por haver um conflito com duas mortes por supostos atos de feitiçaria entre os membros das duas aldeias, preferindo assim começar uma nova vida na missão, na tentativa de encerrar as disputas e vinganças.

A aldeia do chefe Yonaré, que se transformara em Missão Tiriyo/Paru de Oeste, contava em 1959 com uma população de 50 a 60 Tiriyo (FRIKEL, 1971). O religioso fr. Angélico Mielert em 1969, por meio de um texto<sup>66</sup> sobre o ambulatório da Missão, descreve que antes da criação do ambulatório/Missão houve na região uma epidemia que infringiu grande baixa na população, afetando adultos e crianças. A mortandade ocorre devido aos contatos desordenados, no qual são inseridos diferentes formas epidemiológica<sup>67</sup>, como por exemplo: a

---

<sup>65</sup> Consultar mapa na página 40 onde está sinalizado o número 4 próximo à Missão Paru de Oeste.

<sup>66</sup> O documento produzido por frei Angélico Mielert, com o título “Ambulatório Tiriyo” não foi dirigido a nenhuma instituição, possivelmente depois tenha servido para compor os relatórios à FUNAI e aos seus superiores em Recife (MIELERT, 1969).

<sup>67</sup> “no que diz respeito ao modo de transmissão e propagação, à sua evolução clínica e às modalidades de perpetuação de seus vírus e/ou parasitas. Varíola, sarampo, e gripe, infecções virulentas agudas têm,

varíola, sarampo e a gripe, exigindo do grupo nova interpretação xamânica ao lidar com diferentes doenças nessa relação com os agentes. Questionando os indígenas sobre os efeitos dessas doenças e de como eles as interpretavam, tendo em vista que o grupo carecia de uma explicação lógica que respondesse aos seus apelos e, coincidentemente, refira-se à chegada dos não índios na região, foi-me explicado:

Então o que eles percebiam né, porque antigamente não tinha nada ainda desses alimentos de fora né, aí quando os missionários traziam essas coisas como café, açúcar, entre outras coisas né, que não estavam acostumados de consumir né, aí a partir disso que eles estavam contaminados por esses alimentos né, assim eles percebiam. Então, eles tinham medo de comer essas coisas de fora, porque o corpo dele não tava certo pra ele, aí eles não comiam porque estava dando doença, esse tipo de alimento. Assim que eles comiam adoeciam logo, em forma de gripe, dor de cabeça, febre<sup>68</sup>.

A rejeição inicial aos alimentos é na compreensão do grupo o portal de entrada para as doenças. Para tanto, esses alimentos traziam dor, imprimindo entre eles medo e

---

assim, a capacidade de se transmitir diretamente de pessoa a pessoa através das secreções das vias respiratórias superiores e/ou oculares (no caso do sarampo); nesse sentido, não necessitam de um vetor intermediário (Macneill, 1978, p.18). Além disso, a varíola tem a potencialidade de se propagar por meio de tecidos e roupas de algodão infestados de crostas de doentes, contaminação indireta à qual podem ser atribuídos numerosos contágios e surtos epidêmicos” (BUCHILLET, 2002. p.118).

<sup>68</sup> Tomé, 52 anos. Aldeia Moneni-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019

repulsa, simbolizando um perigo à vida ao ceifá-la de seus corpos. Essa interpretação questiona os indígenas acerca do contato e seus benefícios, existindo, inclusive entre eles, os que eram permissíveis à adesão de produtos industrializados a partir dessa relação de troca e, no ponto de vista alimentar, preferiam conservar sua tradicional produção.

Por sua vez, o grupo identifica que as epidemias aconteciam em um determinado contexto e que com o surgimento da Missão as doenças se agravavam, tornando-se claro para eles como eram afetados ao sair das matas ou campos para estabelecer contato.

a doença já existia né, mas quando eles moravam no mato né, na aldeia deles, eles não tinham doenças, mas quando foram trazidos pelos missionários para as aldeias aí foi que eles se adoeceram né, bastante também morreram, as crianças, adultos né, porque os não índios trouxeram essas doenças com eles porque eles não estavam preparados ainda pra ter essas doenças né, porque eles viviam só no mato, aí eles não tinham contato de doença enquanto eles ainda espalhados ainda, aí quando eles chegaram aqui eles adoeceram. É por esse motivo o pai dele pensou de novo porque tinha doença e tinha gente morrendo de doença, de gripe, porque antigamente não tinha vacina de gripe e, mas os freis salvaram alguns, eles trouxeram com eles remédios para controlar mesmo, eles salvaram alguns. E depois é por esse motivo que tinha doença muito que ele pensou em abrir Paimeru e ele nasceu lá<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Tomé, 52 anos. Aldeia Moneni-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

Essa compreensão sobre os riscos permitiu ao grupo duas saídas: estabelecer contato e se beneficiar diretamente daquilo que fora acordado entre eles e os agentes; ou manter-se afastado e usufruir de alguns poucos materiais decorrentes das trocas interétnicas, mas bastante fragilizada no período em estudo pelas intervenções dos Estados Nacionais na região das Guianas.

Na perspectiva dos agentes de contato, por mais que se parecesse controlada a situação epidemiológica com o surgimento da Missão, isso não impediu que o vírus se rescindisse na comunidade. Frei Davi<sup>70</sup> escreveu aos seus confrades em 1967 que por duas vezes os missionários tiveram que pedir ajuda do governo estadual para conter uma epidemia de gripe na Missão. Para o religioso, a proliferação acontecia graças às viagens feitas pelos indígenas ao Suriname, que contraindo o vírus naquele país, e transmitia-o aos seus por compartilhar os objetos comuns, a exemplo da cuia usada pra tomar *sakura*<sup>71</sup>.

No ano de 1970 a população dessa mesma aldeia (Missão) chega a 222 pessoas. O crescimento da Missão Tiriýó aconteceu graças à três estratégias, a saber: à

---

<sup>70</sup> O religioso frei Davi Costa informa sobre a Missão na Revista Santo Antônio em 1967, com o título “Nossa Missão Tirió”. A título de informação, convém destacar que o documento ressalta a mobilidade na fronteira, no qual permite aos indígenas interagir com seus pares nas diferentes missões, compartilhando, desse modo, de experiências, objetos importados, conhecimentos e etc. Para tanto, os indígenas souberam separar o interesse do grupo mediante do litígio dos missionários nesse processo de disputa.

<sup>71</sup> Costas, Frei Davi. Nossa Missão Tiriýó. Santo Antônio. Recife, 1967. Ano 25, num 01, pg. 21-25.

centralização dos indígenas de aldeias vizinhas; à volta de alguns indígenas que foram morar nas missões evangélicas no Suriname, retornando para sua aldeia de origem e estreitando relação de trabalho e de troca com a missão brasileira; e por fim, à crescente taxa de natalidade, simbolizando dessa forma, uma nova esperança para as mães que passaram a conceber os seus filhos. A situação epidemiológica antes da Missão provocou uma amarga experiência para os Tiriyo em suas aldeias, sendo muitas vezes utilizado o aborto para que seus filhos ao nascer não passassem pelo mesmo sofrimento que passavam seus pais, significando dessa forma que não havia esperança naquele contexto. Além das doenças, Frikel (1971) aponta que

Deve-se compreender que à gravidez do indígena se ligam uma série de dietas, proibições e prescrições que pesam na vida do índio. Vendo pela experiência que depois de tantas abstenções e sacrifícios, o filho morria logo nos primeiros meses, tirava-lhes o gosto de ter ou criar filhos. E abortavam sistematicamente. (FRIKEL, 1971, p. 74)

Entre os anos de 1959 a 1970, nasceram na missão brasileira 99 crianças, sendo 51 do sexo masculino e 48 do sexo feminino<sup>72</sup>. Segundo os dados apresentados no documento, estima-se que a população adulta correspondesse a 123 pessoas, somando assim um total de 222. O sucesso obtido com o aumento da taxa de natalidade acontece devido à boa aceitação aos

---

<sup>72</sup> Registro Administrativo de nascimento de índio, livro I.

medicamentos e vacinas, ampliando assim as chances no tratamento.

Mesmo assistidos por médicos militares duas vezes ao mês e a partir de 1966 por um enfermeiro<sup>73</sup> voluntário todos os dias, sabe-se que os Tiriyo continuavam se apropriando das suas etnicidades, especialmente da prática de pajelança que continuava acontecendo. Em entrevista ao pajé Maringá, sobre a procura dos Tiriyo ao seu pai, Yonaré Marakusi, cacique (*pata entu*) da Missão e um dos pajés (*piyai*) naquele período, ele afirma que os Tiriyo não deixavam de recorrer à assistência espiritual dos seus pajés. As enfermidades conhecidas podiam ser curadas a partir do conhecimento ancestral com os elementos encontrados na natureza. Para as enfermidades do contato como sarampo, varíola, tuberculose, doenças venéreas etc, era necessário uma consulta aos espíritos/encantados para obter a cura das doenças desconhecidas.

O pajé Maringá afirma que mesmo com a saída de Yonaré Marakusi da Missão em 1970, os Tiriyo percorriam 19 km até à aldeia Paimeru para serem atendidos por ele, revelando dessa forma a continuidade de suas práticas numa coexistência deliberada com outras formas de saber e poder, evitando romper com os agentes e com o que eles representavam<sup>74</sup>. Pierre Grenand e Françoise Grenand estudando as relações entre médicos e xamãs com os Waiãpi dizem que “*Os índios evitam a todo*

---

<sup>73</sup> Aldo Oliveira se aposentou como enfermeiro em Belém/PA e por não ser casado dedicou a sua vida no atendimento aos Tiriyo a partir de 1966.

<sup>74</sup> Pajé Lauro Maringa, 58 anos. Aldeia Ponoto-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

*custo qualquer situação de conflito entre médicos e xamãs, raramente em concorrência, pois não querem de modo algum se ver privados dos talentos de um ou de outro”* (GRENAND & GRENAND, 2002, p.165).

Continuamente agenciando os Tiriyo, mostraram-se abertos ao tratamento e aos medicamentos oferecidos pelos religiosos, não hesitando de se beneficiar do serviço prestado pelos não indígenas. Por sua vez, no que toca à transmissão do saber indígena, não houve apenas uma procura dos Tiriyo aos seus pajés, mas passou a ocorrer, ademais, a busca e a vinda de muitos pesquisadores de saúde e interessados no saber ancestral, atribuindo-lhe respeito ao conhecimento étnico, tendo em vista sua capacidade ancestral de interpretar os segredos das plantas para a cura de diversas doenças. Mesmo que essa relação resultasse na obtenção de lucro através do patenteamento das descobertas. Como vimos, não foram apenas os não indígenas missionários, pesquisadores ou representantes do governo que influenciaram com seu projeto de socialização, mas através de uma relação recíproca foram transmitidos saberes sobre a ciência das plantas, língua, suas divindades, técnicas de sobrevivência na selva aos militares, mapeamento da região com seus rios e florestas, catalogação de novas espécies, registro cultural daqueles habitantes etc.

## **2.1 A Missão Tiriyo como um espaço de conflito étnico**

A territorialidade é o espaço de interação étnica no qual ao longo dos séculos os Tiriyo se relacionaram

através de fronteiras pré-estabelecidas, trasladadas por ritos que permeabilizavam as diferenças, proporcionando os muitos tipos de alianças (matrimoniais, trocas comerciais e de saberes), regulando os conflitos e os ciclos de vingança entre os diferentes grupos. Tradicionalmente, os Tiriyo foram guiados por códigos étnicos que ditavam os seus comportamentos e que os mantinham em equilíbrio, tendo em vista um vasto território que lhes permitiam mobilidade e alternativas, se relacionando nesse universo em sintonia com a natureza e com os seres (GRUPIONI, 2009).

Com o advento da Missão e, conseqüentemente, as novas territorializações desses indígenas, os antigos conflitos entre os Tiriyo se acentuaram e novos foram surgindo no tocante ao surgimento de liderança no pós-contato/missão, potencializado pela crescente densidade demográfica, escassez dos recursos, acirramento de disputas tradicionais, insubordinação à liderança e mudanças nas formas organizativas tradicionais, pois [...] *cabe lembrar que os chefes indígenas têm o seu poder baseado no prestígio e só eram obedecidos pela vontade de seus liderados* (ALMEIDA, 2013, p.58). A presença dos agentes foi aos poucos confundindo a forma organizativa vigente entre os indígenas e estabelecendo veladamente novos líderes (os jovens), melhor adaptados na compreensão e transmissão dos interesses dos não indígenas e dos indígenas adaptados (FRIKEL, 1971).

As primeiras décadas em que ocorreu o processo de territorialização instigado pela Missão, revelou-se um importante período para a reorganização social dos

indígenas que procuraram criar suas práticas adaptativas, mas também, através muitas vezes por coerção foram obrigados a se adaptar às novas formas produtivas, aprendendo a conferir valor aos produtos importados e ao trabalho desempenhado para consegui-los, ressignificando por sua vez, a ideia de posse coletiva em contraposição ao bem individual, resultando muitas vezes em conflitos, por haver entre eles a partilha forçada dos bens (roubo), não permitindo que a nova lógica de posse e acúmulo, superasse os valores da coletividade, ritualizado tradicionalmente no compartilhamento dos trabalhos, colheitas, prazeres, beberagem e festas rituais.

Como apresentado acima, sobre a territorialização dos habitantes da região Noroeste do Estado Pará em três grandes Missões (Araraparu, Paluma/Paloemeu e Paru de Oeste/Tiriyó), buscamos aprofundar os tipos de relações interétnicas, existentes na Missão brasileira e como os indígenas se reinventaram frente ao projeto dos agentes, iniciando o processo de etnogênese, como forma de reorganização identitária. Sendo assim,

Os grupos étnicos tornam-se internamente divididos em facções, lutando para controlar acesso às riquezas e aos poderes da sociedade dominantes, e, como destacou Hill, ambas as formas de faccionalismo podem levar à etnogênese, através dos processos de resistência à ordem social dominante, resistência esta que não necessariamente passa pela oposição declarada, pois outras formas de relação estabelecida com a ordem dominante também conduzem à etnogênese (ALMEIDA, 2013, p. 324).

A partir de 1967, os missionários deslocaram para a Missão brasileira dois pequenos grupos, a saber: os Kaxuyana<sup>75</sup>, oriundos do Rio Trombetas com 48 pessoas; e os Xikiyana<sup>76</sup> em 1968, vindos do Rio Kaxpakuru com 13 pessoas. Os Kaxuyana foram levados à Missão devido ao risco de desaparecimento após ter contraído tuberculose, agravado por sua relativa proximidade à cidade e aos inúmeros contatos (FRIKEL, 1970). Segundo Montserrat (2000), os Kaxuyana e Xikiyana compõem a família linguística karib<sup>77</sup>, porém as suas línguas diferem dos dialetos falado no território Tiriyo, exigindo que eles se adaptassem aprendendo além do português o Tiriyo. O risco de infecção não impediu que os grupos fossem

---

<sup>75</sup> A ideia de deslocamento partiu do então religioso e pesquisador Protásio Frikel, por encontrá-los em situação (de vulnerabilidade) de exploração e com saúde fragilizada, devido a presença de pessoas no seu território. Com medo que eles desaparecessem, foi feito o convite para que eles habitassem com os Tiriyo na Missão, onde poderiam ter a sua saúde tratada. Entretanto, coube a Dom Floriano Loewenau a articulação e traslado, enviando dois Kaxuyana para conhecer a Missão, o cacique Honório e João do Vale, que após um mês de convivência retornaram à sua aldeia com resultado favorável. Esse projeto de deslocamento étnico, mesmo marcado de boa intenção, revelou-se um perigo por permitir que invasores tentasse tomar posse do território Kaxuyana (jornal da prelaia de Obidos, 1968. N° 71).

<sup>76</sup> Os Xikiyana foram chamados pelos Kaxuyana e só aceitaram viajar se fosse de barco, recusando a viagem de avião como foi feito com os Kaxuyana (Frei Paulo (Raimundo) Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019). Quanto à localização do grupo, ver Frikel (1970. p. 08)

<sup>77</sup> Segundo a linguista Montserrat(2000), a família karib se compõem de 21 línguas, que são espalhadas numa grande extensão, sendo possível encontrá-las na região norte do Pará, Amapá, Roraima, Amazonas e Mato Grosso. Nos países de fronteira, encontramos-las “na grande região guianesa (Guiana Francesa, Suriname e Guiana, além da Guiana Venezuelana e da Brasileira no norte do Amazonas e em Roraima)” (idem. p.96).

aceitos na Missão e que houvesse a mistura étnica a partir dos casamentos, favorecendo, principalmente, os Xikyana que chegaram em número reduzido e com poucas mulheres. Entretanto, os esforços para a comunicação e, conseqüentemente, uma boa relação, foram intermediados pelos religiosos e pelo cacique Yonaré Marakusi, que buscando diminuir as tensões existentes pelas diferenças culturais a exemplo do rapto de mulheres, envolvendo os Xikiyana<sup>78</sup>, deveriam dar lugar a uma vida sem conflito que facilitasse o estabelecimento do projeto de socialização. Questionando os depoentes acerca dos grupos mais aguerridos e sobre os tipos de conflitos existentes na Missão, os Xikiyana foram os mais citados, dando a impressão pelos resultados violentos de causarem bastante medo aos demais.

Durante a pesquisa de campo surgiram algumas falas que remetiam ao período do cacique Yonaré, cuja destreza política se evidenciou por sua capacidade de articulação e liderança do povo Tiriyo, Kaxuyana e Xikiyana, lançando, dessa forma, os pilares para o bem-estar coletivo, funcionando como amálgama ao uni-los na sua luta por direitos. O seu trabalho foi importante na diminuição dos conflitos étnicos e, principalmente, na tentativa de pôr um fim aos ciclos de vingança presente nos primeiros anos de Missão, aos raptos, ‘estupros’, ‘traições’, assassinatos, partilha forçadas dos bens e

---

<sup>78</sup> Devido à falta de mulheres no grupo lhes foram atribuídos os conflitos que envolveram traição, violência sexual e rapto. Possivelmente essa tensão tenha sido resolvida com os casamentos interétnico, mas mesmo assim, outras formas de violência (assassinato) tonaram-se presente nas falas dos depoentes.

insubordinação. O religioso Frei Bento Letschert, através de um relatório enviado ao Capítulo Provincial em 1976<sup>79</sup>, elenca alguns dos problemas correntes no cotidiano da Missão que se acentuaram com a centralização. Para o missionário, essas dificuldades decorriam da

Falta de liderança, desrespeito aos mais velhos, promiscuidade, infidelidade dos casais, brigas ou desconfianças, escassez de caça e pesca devido à maior perseguição, são efeitos mais ou menos diretos da centralização, contrária ao sistema costumeiro dos Tiriyó e Kaxuyana. O sistema de trabalho dos brancos com pagamento individual produziu entre eles uma certa ganância. Um quer ter mais que o outro, e até alguns roubos já tem havido (LETSCHERT, 1976, p. 123).

Os problemas identificados pelo religioso no texto é a partilha de um cotidiano, em que a etnogênese está por se construir, tendo nesse contexto a introdução de novos valores e limites das formas organizativas indígena, havendo desse modo, a interferência dos meios de controle e de punição, haja vista que tradicionalmente fazendo uso da territorialidade, esses indígenas teriam os seus próprios meios de lidar com os problemas, punindo ou expulsando um membro.

Para que houvesse um processo menos conflituoso na Missão Paru de Oeste, o cacique Yonaré Marakusi se empenhou para que seus pares entrassem na dinâmica dos religiosos, proporcionando um reinventar-se quanto ao uso de suas práticas tradicionais, principalmente na tentativa

---

<sup>79</sup> O texto do religioso foi publicado na Revista Santo Antônio em 1976, como resultado das atividades desenvolvidas na Missão.

de amenizar os efeitos gerados com a centralização, no qual foram acentuados os ciclos de vingança<sup>80</sup>, rivalidade étnica, assassinatos, “roubos” e “feitiçaria<sup>81</sup>”. Para tanto, a construção em uma identidade étnica coletiva e/ou individualizada, nesse contexto, exigiu do grupo bastante maturidade ao lidar com essas diferenças, dando a entender que *“Esta ideia implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas”* (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2001, p. 40).

A transplantação de práticas violentas reproduzidas na Missão é fruto de uma estrutura complexa e desconhecida pelos agentes, que ao estabelecer a centralização não se deram conta das memórias de guerras tradicionais, reascendendo os traumas vividos por experiências muitas vezes doloridas e, que por participar desse novo espaço, repetiam suas antigas práticas. E como ressalta Silva (2000), as identidades étnicas antes

---

<sup>80</sup> Yonaré foi muito importante ao combater os ciclos de vinganças. Tradicionalmente a famílias que tivessem um membro assassinado teria o direito de se vingar, dando dessa forma um contínuo ciclo de mortes, diminuindo ainda mais o limitado número dos indígenas que resistiram as epidemias. Para tanto, os esforços de Yonaré Marakusi foi crucial pra diminuir as tensões.

<sup>81</sup> Por feitiçaria refere-se às constantes mortes ocorridas por causas desconhecidas e aos ciclos de vinganças que se seguiam. Segundo João Asivefê, a prática foi fortemente combatida pelos missionários e em pouco tempo alguns pajés foram se retirando da Missão católica em busca de maior liberdade nas Missões do Suriname (João Evangelista Asivefê, 50 anos. Aldeia Missão Tiriyo-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019).

afirmadas se reafirmavam nesse novo espaço, demarcando fronteiras e estabelecendo distinções.

No caso de alguns entrevistados, não foram obtidos resultados positivos quanto às perguntas que remetiam aos conflitos no período inicial da Missão. Ou ainda, quando afirmadas, devia-se à introdução de um exemplo de violência e, que naquele momento fora respondido porque eu lhe fizera recordar. O silêncio preferido por alguns é uma tentativa de construção de uma narrativa de paz, deixando-se entender que se tratava de memórias traumáticas e que logo eram evitadas por não representar boas lembranças. Sendo assim: “[...] *os silêncios são poderosas acumulações de energias, invisíveis, mas carregadas de significados; é uma energia de emoções tão complexas e profundas, que as próprias pessoas não estão em condições de formalizar*” (KHOURY, 2000, p. 132). O esquecimento involuntário busca afastar aquilo que foi negativo, selecionando na memória apenas boas experiências.

O senhor Amuyopö testemunhou a vinda dos religiosos e o nascimento de três Missões entre os Tiriýó, estabelecendo contato entre elas a partir da função que desempenhara como pregador evangélico, principalmente, por ser um dos responsáveis em transmitir as ideias de centralização em favor das Missões do Suriname entre os Apalai, Wayana e Akurió (subgrupo Tiriýó). Segundo Amuyopö<sup>82</sup>, o cotidiano nas Missões nem sempre foi movido pelo entendimento, muito pelo contrário, havia

---

<sup>82</sup> Amuyopö Tiriýó, não sabe a idade. Aldeia Betânia-Território Tiriýó, Óbidos/PA, em 22/01/2019.

entre eles uma animosidade que só fora superada pela introdução da bíblia. Questionando-o acerca dos motivos e o porquê agiam dessa forma, foi-me respondido que se tratava apenas de “ódio” mesmo. Os indígenas reproduziram nas Missões o mesmo contexto de disputa e rivalidade existente antes dos missionários e, por se encontrarem reduzidos geograficamente e sem alternativas, não conseguiam solucionar esses problemas causados pela ausência migratória por não fazer uso da totalidade do seu território<sup>83</sup>. Para ele,

antigamente era muito violento, quase todo dia tinha briga em qualquer lugar. Antigamente, aqui mesmo mataram uma pessoa por causa de uma briga, aí chegou os padres e começaram a trazer paz [...] hoje é só paz e eles diziam pra acalmar a briga<sup>84</sup>.

Não se briga por nada. Entretanto, buscando obter mais detalhes sobre as causas dessas brigas ele responde que: *“Era só briga e confusão mesmo, porque os outros não queriam emprestar as coisas, aí começava a confusão mesmo, então hoje não tem mais isso”*<sup>85</sup>. Possivelmente, a recusa em se emprestar um objeto deva-se a dois aspectos

---

<sup>83</sup> As tensões motivadas pelas relações de conflitos, eram tradicionalmente resolvidas com explicações cosmológicas e resultavam na saída de pessoas das aldeias. Esses conflitos surgiam a partir da escassez de alimentos, práticas rituais, ineficiência política dos líderes e o tamanho da aldeia (quanto maior a aldeia, maiores eram os conflitos) (RIVIÈRE, 2001)

<sup>84</sup> Amuyopö Tiriyo, não sabe a idade. Aldeia Betânia-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 22/01/2019.

<sup>85</sup> Amuyopö Tiriyo, não sabe a idade. Aldeia Betânia-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 22/01/2019.

distintos, a saber: à manutenção de fronteiras<sup>86</sup> étnicas (limitando os benefícios desse trabalho ao grupo de pertença e/ou familiar, motivando conflitos como destaca Amuyofö); à mudança de mentalidade (que ao participar do trabalho remunerado lhes permitiu atribuir valor aos objetos). Para Frikel (1971), a lógica de trabalho remunerado confundia os indígenas que se recusavam a fazer parte do quadro de trabalhadores, mas mesmo assim esperavam receber os benefícios como se tivessem trabalhado.

Retomando o relatório<sup>87</sup> de frei Bento de 1973, sobre os efeitos decorrentes do trabalho assalariado, notamos que “*O sistema de trabalho dos brancos com pagamento individual produziu entre eles uma certa ganância. Um quer ter mais que o outro, e até alguns roubos já tem havido*” (LETSCHERT, 1976, p. 123). A mudança no modo produtivo tradicional gerou, a partir da introdução do serviço remunerado, o acúmulo de bens e uma nova compreensão do trabalho e das coisas. O valor atribuído à posse de objetos, como ensinavam os missionários, mexeu com toda estrutura de trabalho indígena, que tradicionalmente justificavam suas atividades produtivas a partir da necessidade do grupo, na qual a produção era compartilhada e usada para alimentar

---

<sup>86</sup> “a manutenção das fronteiras baseia-se no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais. Como o acentua Barth, a pressão exercida no interior de um grupo para a manutenção ativa da fronteira é a máxima nas situações políticas em que a violência e a insegurança dominam as relações interétnicas” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2001. p. 158)

<sup>87</sup> Relatório publicado na Revista Santo Antônio em 1973.

todo aquele que se encontrava incapaz de produzi-las, reproduzindo um rito entre aqueles que socialmente desempenhavam as diferentes funções, sendo elas masculinas: de caça, pesca e destocamento para novas roças; e as femininas de coletas, plantio, produção de bebidas e ‘tear’. Nessa perspectiva, as atividades se completavam e substituíam a carência alimentar com esse tipo de organização, proporcionando, desse modo, mais do que um complemento produtivo entre eles, e sim, um ritual no qual se celebravam suas diferentes festas, confraternizando os resultados que são próprios de cada atividade dos gêneros, envolvendo os frutos de trabalhos relacionados à domesticação da natureza e os que exigem estratégias de combate e espreita, oferecendo os frutos ao som ritual e a muita bebida, alimentando todos os presentes, independente se o são mercedores.

Em resposta às mudanças e aos efeitos provocados pelo acúmulo na estrutura social indígena ocorreu em contra partida a *partilha forçada dos bens*<sup>88</sup>, ajudando a diminuir as diferenças entre aqueles que passaram a possuir alguma coisa e os que não possuíam. Como é de se esperar, essa ação sofreu muitas críticas dos missionários, por também serem vítimas, insistindo com veemência para que o cacique exortasse a comunidade a erradicar essa

---

<sup>88</sup> Horward (2002), no seu estudo sobre os Waiwai destaca que a saída encontrada pelo grupo para combater a diferença social, se deu de cinco formas, a saber: por meio de um apelo para que os indígenas que ganhasse dinheiro com cestaria assumisse os gastos com as festas tradicionais; pela distribuição à força dos bens (armazém do barracão); comprando no barracão e não pagando parte da dívida; e por fim, através do púlpito nas celebrações dominicais para criticar a riqueza dos missionários segundo os textos bíblicos.

medida. Para tanto, a *partilha forçada dos bens* se aplicava inclusive para os indígenas criadores de gado<sup>89</sup>, que por serem criados soltos a partir de 1970 podiam ser caçados e mortos a tiros de espingarda, podendo sua carne ser consumida, vendida ou partilhada. Em entrevista ao missionário Frei Paulo Calixto que morou na missão por 50 anos, sobre a partilha à força para aqueles que criavam gado, ele diz que:

Isso foi coisa pequena e até que eu gostei. Porque não existia concorrência e ninguém se interessava por nada né. Aí quando alguém vende boi pega o dinheiro, alguém pega (inaudível) búfalo junta 8 mil e compra um motor de luz, quer dizer, aí tem concorrência. O caboclo vai tirar do outro, eles não aceitam mais não. Por que tá pegando meu animal? Com ele eu posso comprar até motor de luz com isso<sup>90</sup>.

Segundo o religioso, a *partilha forçada dos bens* imposta aos indígenas que criavam gado acontecia de forma positiva, provocando o senso de responsabilidade e zelo pela profissão a eles ensinada, que devido à falta de hábito ao assumir as exigências do ofício, recolhendo o gado todos os dias e prestando a assistência necessária, preferia criá-los solto.

---

<sup>89</sup> O território Tiriyo é em sua maioria composto por Savana/Cerrado e possui pouca floresta. Frei Paulo introduziu a criação de gado e ensinou o ofício de vaqueiro para um grupo que trabalhava com ele. Criar gado na missão exigia atenção e cuidado para que ele não comesse as diversas culturas plantadas no entorno e, além do mais, uma maior liberdade aos criadores só passou a existir com a descentralização e a criação de novas aldeias a partir de 1970, quando se criava o gado soltos.

<sup>90</sup> Frei Paulo (Raimundo) Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019.

### **Imagem 10-** rebanho bubalino



Fonte: arquivo da Província de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE.

A imagem acima traz o registro feito pelos missionários ao localizar o rebanho solto na região. Com o escurecer da noite entravam em cena aqueles que podiam tirar vantagens dos que se beneficiavam com a compra de produtos industrializados, principalmente os instrumentos de trabalho como facão e machado. O barracão que os frades mantinham para comercializar os produtos da cidade, vez ou outra era violado, empregando a lógica de partilha sem o consentimento dos religiosos. Por mais que esses produtos beneficiassem o grupo, na óptica indígena os missionários não passavam de pessoas egoístas que se recusavam a partilhar o seu estoque, estabelecendo dessa forma, uma relação de dependência aos seus produtos e, conseqüentemente, uma hierarquia por existir entre eles uma diferença social. Essa inserção de produtos industrializados no meio indígena gerou,

como afirmou Gallois (2000), uma dominação por parte dos agentes de contato, afetando diretamente a organização interna e suas relações políticas de sociedade.

Não havia na Missão Paru de Oeste uma forma de punição para aqueles que se utilizavam de tal prática, entretanto, a incompreensão dos missionários sobre a estratégia encontrada pelos indígenas deveria ser combatida a todo custo, sendo motivada através de admoestações em suas missas, na qual se atribuía um sentido negativo, ou ainda, na forma de conversas, como ocorrera no relato do missionário:

Eu batia em cima, toda vez eu batia em cima. Vocês querem um nome sujo? Até em Belém chega lá, os Tiriyo é ladrão. Em Belém todo mundo sabe, o povo que vem aqui e vê vocês roubando chega em Belém, diz: o Tiriyo é ladrão. Um nome feio. Vocês querem um nome feio? Então vão assumir. Agora em vez de feio seria bonito. Que custo leva vocês deixar de roubar? Um povo bonito, uma tribo bonita. Mas se levar o nome de ladrão ninguém vai gostar de vocês não, vocês vão ficar falado na boca de todo mundo. Isso eu chamei muito atenção também<sup>91</sup>.

O apelo missionário revela que era algo comum e as formas de combate ineficientes, exigindo que o cacique agisse com mais força ao tentar conter essas práticas. Entretanto, os meios encontrados não garantiram uma mudança de consciência, ou tão pouco, um acirramento das disputas étnicas que resultaram nos conflitos.

---

<sup>91</sup> Frei Paulo (Raimundo) Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019.

## 2.2 O conflito étnico no âmbito espiritual

O contexto conflitivo existente na Missão também se estendeu na esfera espiritual, motivando a atuação de alguns pajés num combate que imprimia medo e insegurança, redesenhando essas disputas étnicas com mais violência. Por sua vez, os missionários não toleravam essas práticas na Missão e iniciaram uma campanha, cujo objetivo era afastar a ‘feitiçaria’ e os ‘feiticeiros’, dispersando para o Suriname todo aquele que resistisse com tais atividades. Este evento nos remete a Fredrik Barth (1969) quando enfoca que a diferenciação étnica permanece, apesar da interação ou proximidade física e da própria violência entre os grupos, e que longe de levar ao desaparecimento da diferença por mudança e contatos permanentes, constitui-se, sim, nas bases sobre as quais são levantadas a especificidade e a consciência étnica. As lideranças religiosas indígenas como os considerados “feiticeiros” souberam provocar sentimentos de respeito e temor diante dos missionários, especialmente religiosos católicos. É possível conjecturar a necessidade de retirar o controle e poder das lideranças espirituais indígenas que atuavam nas fímbrias das fronteiras Tiriyo, como agentes de poder das crenças desses homens e mulheres e do imaginário dos missionários (APOLINÁRIO; FREIRE, 2011).

Como nos conta o senhor João Asivefê sobre o atual paradeiro desses pajés, que: *Sáram, sáram. Aqui eles andaram saindo e a disseminar pra lá mesmo e a maior parte dos feiticeiros, até hoje está no Suriname, a*

*força tá toda lá, tá no (Kuwamara?)*<sup>92</sup>. Em contra partida, o discurso religioso favorecia a prática de pajelança (cura), incentivando entre eles o cuidado para com o outro, assegurando de certa forma a continuidade de suas funções rituais, ao menos aquelas que não fossem contra a proposta cristã.

Como discutido no primeiro capítulo, o que se desenvolveu na Missão Tiriyó é o resultado de uma disputa espiritual há muito existente entre os indígenas. O acirramento das disputas étnicas e das agressões simbólicas são frutos do desequilíbrio natural provocado pela centralização, e que se encontrando os sujeitos naquela condição social de aumento populacional, surgimento de epidemias e fins dos recursos, reproduziram na Missão o seu universo cosmológico, apontando culpados em resposta aos infortúnios causados entre eles. Segundo Sztutman (2005), as múltiplas acusações decorrem de uma interpretação espiritual xamânica que somente os pajés têm domínio, atribuindo ao grupo inimigo e/ou a um aliado residente em sua aldeia agregado por casamento, a causa das mortes e doenças que um determinado grupo venha a passar. Dessa forma, “[...] *a relação entre [...] os homens é mediada por uma série de regras, cuja infração acarreta em catástrofes ambientais, doenças e mortes*” (SZTUTMAN, 2005, p. 183), e que está relacionada diretamente por influência de um agente sobrenatural.

---

<sup>92</sup> João Evangelhista Asivefê, 50 anos. Aldeia Missão Tiriyó-Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

O senhor Wamepïn é Apalai e não se lembra quando a sua família chegou na Missão. Entretanto, recordando a memória do seu pai que era pajé, ele diz que ao chegar entre os Tiriýó logo foi impedido pelos religiosos de exercer os seus rituais, sendo liberada somente a prática de pajelança. A proibição não impediu que essas práticas ocorressem às escondidas, recebendo inclusive a visita de muitas pessoas. Influenciado pela doutrina cristã, Wamepïn explica que a pajelança do seu pai era má e que ele aprendera com o pai dele (o avô de Wamepïn) ainda entre os Apalai. Para Wamepïn, “*Foi o demônio quem enganou o avô dele, pra...(inaudível) seja pajé porque se o seu filho ficar doente, você vai pode curar ele*”<sup>93</sup>. Segundo o depoente, os missionários reforçavam a ideia de que os rituais feitos por seu pai estavam ligados ao demônio e que ele poderia deixá-los, porque a partir daquele momento os padres levaram a palavra de Deus e que Deus estava com ele. O combate à prática identificada como ‘feitiçaria’ ocorria comumente nas celebrações, nas quais os padres transmitiam suas ideias e as reforçavam com a ajuda dos tradutores.

Assim, se baseando nas palavras de um Tiriýó, cuja função de catequista/tradutor desempenhara naquele tempo, sabemos que:

Eu falava mesmo na igreja na hora da homilia e o padre falava também, o Frei Bento, o Cirilo, o Angélico, a gente falava mesmo. Aí, a coisa foi esfriando, esfriando, esfriando até que deu um

---

<sup>93</sup> Wamepïn Tiriýó, sem idade. Aldeia Betânia-território Tiriýó, Óbidos/PA, em 26/01/2019.

tempo. Todo mundo começou aparecer. Mas teve época de novo que aquilo voltou de novo e com mais força. Morreu muita jovem, mas jovem do que era<sup>94</sup>.

Os testemunhos de João Asivefê e Wamepîn revelam a continuidade ritual de alguns indígenas e, ao mesmo tempo, o olhar ‘inquisidor’ daqueles que buscaram diminuir suas ações, apontando culpa e ligação demoníaca, inserindo-os numa lógica espiritual cristã permeada na ‘dialética’ entre o bem e o mal, entre o ser fiel e infiel, incluindo ou excluindo de uma participação plena na Missão os não inseridos. Abaixo se destaca Yonaré Marakusi conduzindo os rituais no pupuri na Missão.

---

<sup>94</sup> João Evangelista Asivefê, 50 anos. Aldeia Missão Tiriyo-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

**Imagem 11 - Yonaré Marakusi  
no ritual do pupuri**



Fonte: Arquivo da Província de Santo Antônio do Brasil, Recife –PE

Por sua vez, a representação do pajé no cotidiano da Missão solucionava não somente os problemas com enfermidades, mas ligava os indígenas ao mundo imaterial, sendo um canal entre o mundo dos espíritos e dos ancestrais. O pajé desempenhava a importante função de nominação, buscando no além um nome para as crianças, significando dessa forma, o meio de encarnação de um ancestral entre os vivos (FRIKEL, 1971), e como

apresentado no primeiro capítulo, a sua influência atinge também a esfera política.

Entretanto, a vida na Missão revelava um contexto de insegurança e medo, marcando profundamente as pessoas na sua inter-relação com os pajés, por dominarem as forças da natureza e os espíritos, podendo conservar a vida (através da cura), ou simplesmente tirá-la. Como nos atesta o senhor João: *“Aqui olha, a gente não podia comer nada tá, se jogasse casca de banana, casca de..., ou então cana, ou qualquer fruta que você jogasse e alguém pegar, no outro dia a pessoa está morto”*<sup>95</sup>. Para tanto, essas mortes não aconteciam por envenenamento, e sim, tratava-se de forças que eles possuíam, influenciando o imaginário conflitivo dos indígenas, a exemplo de como aconteceu: *“repentinamente, a menina tava andando, chegava assim, caía e morria. Era aqui, era pra li. Era assim”*<sup>96</sup>. Essa forma de poder (espiritual), dominado por alguns pajés que residiam na Missão, revela a existência de uma fronteira onde o seu campo de luta se configurava numa dimensão simbólica, causando pavor e respeito nas pessoas, estendendo suas diferenças ao se definir fronteiras.

Entre aqueles que careciam de um atendimento espiritual, logo eram tomados por insegurança. Esse hesitar deve-se em parte ao prévio conhecimento sobre a procedência do pajé, por eles muitas vezes desempenharem uma dupla função, atendendo as pessoas

---

<sup>95</sup> Idem, Óbidos/PA. 23/01/2019.

<sup>96</sup> Idem, Óbidos/PA. 23/01/2019.

com suas necessidades para o ‘bem’ e o ‘mal’. Assim, era comum quando

Alguém dizia: não vai com aquela pessoa, ela é do bem e do mal, ele não presta e a gente não ia. Então era assim que a gente fazia. Mas, até hoje nós temos um que tá na boca do Marapi, o Panasopá. Ele sabe tudo tudo, e ele quando ele morrer, ele vai levar. É o único que sabe tudo. Meu Deus, eu via cada coisa. Ele é do bom, ele não trabalha com essa coisa de matar os outros não<sup>97</sup>.

O campo de conflito envolvendo os ritos tradicionais é um espaço no qual os religiosos buscaram dominar. A sua relação nesse universo consiste na interferência das formas organizativas, desarticulando os modelos de poder existentes, estabelecendo a partir da inserção de novos elementos culturais, o ‘domínio’ simbólico e material de um mundo a ser traduzido. Entretanto, em determinados aspectos, Frikel (1971) destaca que os ‘velhos’ guardiães do saber tradicional foram perdendo espaço ao concorrer com as novas formas de saber e, para a manutenção de suas práticas, preferiram se distanciar, estabelecendo não um rompimento, mas uma saída estratégica que lhes garantisse maior liberdade nesse novo cenário.

Os documentos oficiais não registraram a existência de óbitos decorrente dos conflitos, ao menos aqueles que foram acessados. Todavia, sabemos que se tratava de informações que os religiosos não gostariam de

---

<sup>97</sup> João Evangelhista Asivefê, 50 anos. Aldeia Missão Tiriyó-Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

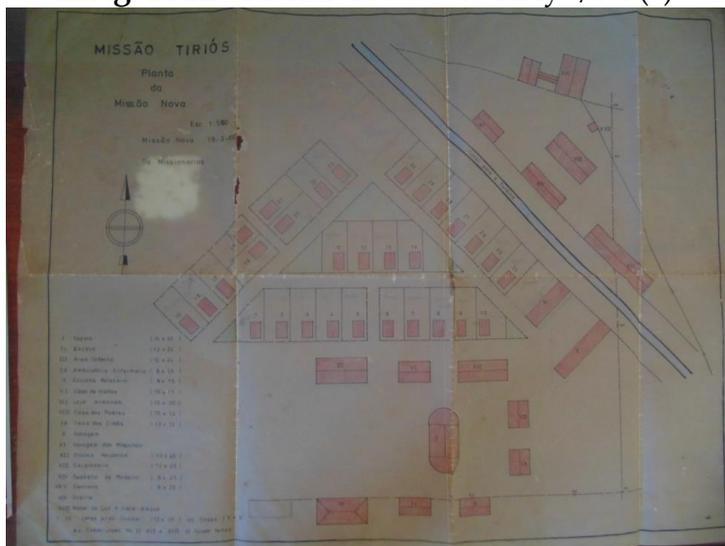
divulgar, não atribuindo menção nos seus relatórios, nos registros da enfermaria e no livro de óbito da Missão. Esses conflitos nos permitem compreender que algumas fronteiras étnicas haviam sido definidas (BARTH, 2011), marcando os espaços simbólicos e físicos dos envolvidos. Sendo assim, os diferentes indígenas que conviveram na Missão foram obrigados a ressignificar as suas formas de disputas étnicas, recriando um espaço mais aprazível e privilegiando o interesse comum, assumindo uma postura coletiva ao se relacionar com os diferentes interesses movidos no território pelos não índios. Para tanto, nessa condição, os sujeitos *“podem reclamar uma pertença étnica são levados a desenvolver uma solidariedade com outros indivíduos pertencentes à mesma categoria para conseguir vantagens políticas ou econômicas”* (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2001. p. 96), criando uma identidade coletiva como ressalta o antropólogo João Pacheco pelo processo de territorialização (OLIVEIRA, 2002).

### **2.3 O projeto pensado para a centralização dos indígenas**

Para o sucesso da Missão Paru de Oeste carecia de um projeto que não apenas atraísse os indígenas, mas que os mantivessem unidos em torno de uma proposta de socialização. Para tanto, os missionários deveriam oferecer uma estrutura que fosse capaz de sustentar um grande contingente, funcionando em parte, de forma independente, importando apenas os produtos industrializados e alguns alimentos imperecíveis não

produzidos na Missão. Desse modo, pode-se afirmar que sem o investimento necessário de transformação do espaço, usado para atrair e sustentar o grupo, seria impossível manter os indígenas por muito tempo na Missão. Logo, abandonariam os agentes e seguiriam cada qual as suas vidas.

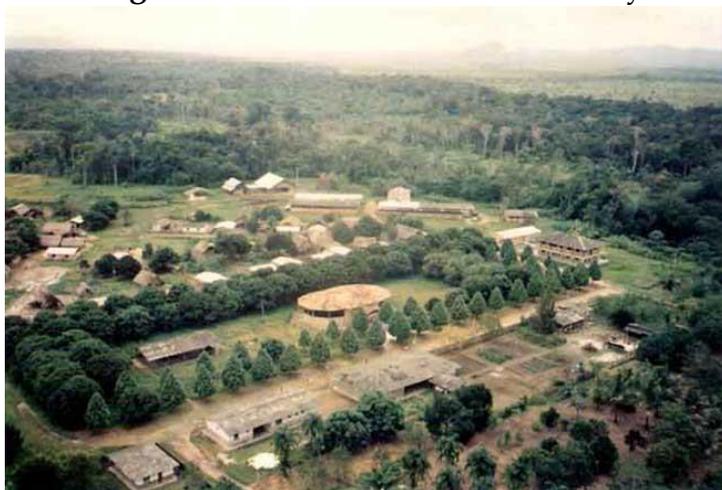
**Imagem 12 - Planta da Missão Tiriyo/197(?).**



<sup>98</sup> Fonte: arquivo do convento da Missão Tiriyo

<sup>98</sup>A planta foi construída na década de 1970, possivelmente antes de 1976, a data do incêndio. O mapa faz referência no seu lado esquerdo à toda estrutura montada.

### Imagem 13 - Vista aérea da Missão Tiriyo



Vista aérea da Missão Nova

Fonte: Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

As imagens acima trazem o esboço e a forma que a Missão tomou, porém com algumas alterações. Para tanto, a estruturação desse projeto só foi possível a partir de 1976, quando a aldeia Missão Velha<sup>99</sup> pegou fogo, transferindo os seus habitantes para a atual Missão que já estava sendo construída. A planta revela com mais clareza sobre a existência de oficinas, nas quais foram transmitidos os ofícios para a profissionalização, capela, escola, casa para os indígenas, hidroelétrica, posto de saúde etc.

Por sua vez, a infertilidade do solo, o crescimento demográfico, a resistência quanto ao consumo de novos

---

<sup>99</sup> A Aldeia que me refiro é a aldeia de Yonaré Marakusi, onde os frades foram recebidos estabeleceram nela a Missão Tiriyo ou Missão Paru de Oeste.

alimentos e a fome, geraram, de certo modo, uma insatisfação por parte dos indígenas em 1970, resultando, inclusive, no abandono da Missão por algumas famílias que optaram por sua sobrevivência longe dos agentes. Esse aspecto será melhor estudado no terceiro capítulo.

O estudo conduzido por um técnico a serviço da Força Aérea Brasileira (FAB), em 1972, comprovou a pobreza do solo do território Tiriyó, em que

Amostras de solos colhidos no campo, na floresta e nas capoeiras até profundidade de 90 a 100 centímetros e analisadas no IPEAN – Belém mostram a escassez de elementos nutritivos disponíveis e a existência prejudicial de alumínio nas terras em pauta<sup>100</sup>.

Para o engenheiro agrícola, Albert Elfes, seria praticamente inviável a permanência de um grande grupo no local, sem que houvesse a introdução de máquinas agrícolas e a devida correção do solo por meio de adubo orgânico, adquiridos na própria natureza, como as folhas das árvores e esterços. O principal obstáculo apresentado para o desenvolvimento na região acontecia devido a *“camada de podzolidação em profundidade de 25 a 40 centímetros e com espessura de 5 a 10 centímetros”*<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Albert ELFES, página 01. Documento: Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão tiriós durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973. Datil. p.12 (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyó, assunto conventos e paróquias).

<sup>101</sup> Albert ELFES, página 01. Documento: Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão tiriós durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973.

Com a existência dessa camada podzolizada acorriam dois fatores que impediam o favorecimento do cultivo naquele tipo de solo, que resultavam na dificuldade de infiltração de água no subsolo e na petrificação dessa camada no verão.

No seu estudo, as chuvas decorrentes do inverno não se infiltravam no solo daquele território, proporcionando o escoamento de grande volume de água, levando consigo os sedimentos para os rios e charcos que se formavam com as depressões, movimentando dessa forma rápidas enchentes e alagamento pela falta de arejamento do solo. No verão, a podzolidação forma uma camada impermeável, devido o ressecamento e endurecimento do solo, e que somado com o sistema de queima praticado pelos Tiriyó, escasseavam os resíduos das árvores (folhas e troncos), as sementes germinadas e brotos, gerando assim, o lento desenvolvimento das florestas e da existência de húmus.

O êxito da Missão dependeria exclusivamente da capacidade organizativa dos sujeitos envolvidos e, principalmente, da disposição produtiva do território, exigindo-se que fosse capaz de alimentá-los, garantindo dessa forma, o cultivo da agricultura tradicional e uma fartura renovável de animais e peixes. Todavia, como acima apresentado, o modo produtivo implantado não favorecia a forma tradicional de produção utilizada pelos indígenas por seu grande contingente, como nos assegura o religioso,

---

Datil. p.12 (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyó, assunto conventos e paróquias).

Certo é que a área cultivável se torna pequena e mesmo insuficiente para um número tão aumentado de índios enquanto êstes continuam com o sistema de roçado de queima, visto que tôda área do Parque Tumucumaque só 5% são cobertos de mata, a qual, uma vez destruída pela queima, não se refaz nem em 10 nem em 20 ou 30 anos<sup>102</sup>.

Tradicionalmente os habitantes da região mantinham um ordenado aproveitamento do território, promovendo constante migração segundo suas necessidades, demorando numa aldeia o tempo suficiente até a exaustão dos recursos, pondo-se a caminho, respeitando o tempo que todo ser vivo exige para se recompor, retornando ciclicamente nos lugares antes habitados, cujas memórias lhes encarregavam de boas ou más lembranças, reativando dessa forma o passado (FRIKEL, 1971). Entretanto, a centralização confrontava a sabedoria tradicional e a desafiava com experiência de novas culturas, que buscavam resistir aos desafios naturais e principalmente às formigas<sup>103</sup>, intrigando os agentes com suas tentativas frustradas, obrigando-os a correr contra o tempo para a adaptação dos indígenas quanto a: inserção

---

<sup>102</sup> Frei Bento Letschert, página 03. Documento: Prezado Padre visitador geral, frei Bruno Goettems, OFM. 1972. Datil. 26 de dez. de 1972, p 05. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyó, assunto conventos e paróquias).

<sup>103</sup> Na região que se localiza a Missão Paru de Oeste existem muitas formigas saúva, que infringem duras penas aos plantadores devorando o plantio de algumas culturas. Para a contenção das formigas, os indígenas identificam o formigueiro e no cair da tarde esperam-na com pequenos galhos de árvores e as matam ao sair dos formigueiros. Esse método se aplica às culturas introduzidas pelos missionários e que hoje são cultivadas em suas roças, não fazendo uso de venenos para o combate.

de alimentos processados (provocando neles a rejeição por crerem que seriam eles a causa das doenças); consumo de animais domesticados (exigindo a mudança de mentalidade por tradicionalmente não se consumir os animais por eles criados); e por fim, a introdução dos indígenas nos meios produtivos da Missão (capacitando-os para o desempenho de atividades que sustentariam sua presença, evitando dessa forma uma migração e o abandono da Missão).

Frei Davi Costa, escrevendo aos seus confrades na *Revista Santo Antônio*<sup>104</sup> sobre a Missão Tiriyó, em 1967, partilha os resultados que alcançaram os missionários,

A Missão já possui alguns quilômetros de roça. A maior extensão é de mandioca, alimento básico do índio. No tempo próprio plantamos feijão, milho, arroz. Ainda não tivemos sorte com bananas, por causa dos búfalos que destroem tudo. Estamos começando um bananal num local mais afastado. Experiências agrícolas estão sendo feitas, deixando prevêr bons resultados. Mudanças de café e de fruteiras diversas estão sendo plantadas próximo ao terreno da nova Missão (COSTA, 1967, P. 51).

Como podemos ver, os missionários buscaram garantir não somente a independência alimentar, mas a permanência dos indígenas a partir da continuidade produtiva pelo extenso plantio de mandioca, da qual resulta a farinha, o beiju e a *sakura* (bebida fermentada usada como alimento e, nos dias de festa ritual para

---

<sup>104</sup> O texto publicado na *Revista Santo Antônio* em 1967 como o título “Nossa Missão Tiriyó”.

beberagem). Assim, a roça acima citada trata-se da roça comunitária e os índios que nela trabalharam receberam o seu pagamento em espécie e a colheita foi empregada em benefício dos religiosos, dos militares e dos indígenas trabalhadores que recebiam refeição quando trabalhavam. Entretanto, como ressalta Frikel (1971), para o consumo familiar os indígenas deveriam estabelecer as suas próprias roças e, devido à carência de terras férteis, eles eram obrigados a cultivá-las cada vez mais longe, mantendo assim, o plantio de queima (de matas), por conservarem as melhores terras.

#### **Imagem 14-** registro de uma caçada



Fonte: Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

A situação de Missão diminuiu drasticamente a existência de animais no entorno, fazendo-os percorrer muitos quilômetros para praticarem suas atividades de caça e pesca. No entanto, na tentativa de conter as insatisfações existentes causadas pelo desequilíbrio, os

missionários introduziram novas espécies domésticas, provocando a mudança alimentar indígenas e, principalmente, a exposição de animais selvagens pelo contato com novas doenças e pragas<sup>105</sup>. Os animais introduzidos para garantir o sustento alimentar foram galinhas, peixes, ovelhas, porcos, cabras, perus, patos e jumentos, assim como:

O búfalo, nove cabeças ao todo e crias na espera, não teve problema de adaptação. O gado vacum sofreu um pouco, mas as onze cabeças e crias na espera já estão recuperando. Novos búfalos já foram adquiridos para a Missão. Estamos preparando um curral definitivo e bem instalado (COSTA, 1967, p. 51).

A introdução de novas espécies de animais e de plantas na região atende à necessidade estrutural da Missão, cuja principal intenção é mantê-los reunidos no território brasileiro próximo da base militar. O projeto proposto pelos missionários não se refere apenas à autonomia alimentar, mas à formação de uma estrutura

---

<sup>105</sup> Os danos causados à natureza são diversos. As mudanças afetam as formas reprodutivas e predatórias numa disputa entre espécies exóticas e nativas, causando um desequilíbrio ao ecossistema com a sua degradação e redução de espécie nativas. Disponível em < <https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28434-o-que-e-uma-especie-exotica-e-uma-exotica-invasora/> > Acesso em: 15 de jul de 2019. A introdução de peixes exóticos na região pode provocar algumas consequências ao habitat através do surgimento de doenças parasitárias, o aumento da competição e até mesmo a hibridização de indivíduos de diferentes espécie. Disponível em < <http://www.aquariodesaopaulo.com.br/blog/index.php/a-introducao-irresponsavel-de-peixes-na-natureza/> > Acesso em: 15 de jul 2019.

que dispõe de energia elétrica, água encanada (chafariz), acesso aos produtos industrializados, etc.

Para tanto, os benefícios se fazem a partir da participação na qual se exige dos indígenas uma adaptação, transformando seu modo produtivo com a inserção de novos valores, mudando a lógica e desafiando os costumes pautados na coletividade.

Nos primeiros tempos, isto trouxe dificuldades de compreensão e acomodação que, em parte, ainda persistem. Pois o trabalho é feito por diárias e nem todos os índios compreendem isto. Achavam que o serviço de um vale pelo o outro; quer dizer: se, p. ex., num determinado serviço fulano trabalha três dias e beltrano o dobro do tempo, o pagamento deve ser igual para estes e todos os outros participantes por se tratar de uma *unidade de serviço*, independente da maior ou menor contribuição individual [...] E nessa base, o pagamento [...] devia ser dividido e partes iguais (FRIKEL, 1971, p. 97).

Quanto ao horário de trabalho proposto, normalmente eles dedicavam entre 5 a 6 horas por dia, tendo início às 7h e seu encerramento às 13h ou 14h, sendo reservado o resto do tempo para caçar, pescar e trabalhar na roça, favorecendo assim a atividade alimentar tradicional como complemento. Por sua vez, os indígenas não usavam a loja da Missão para comprar alimento, mas limitavam sua utilidade para aquisição de objetos industrializados, a exemplo de armas e balas, facões, rádios e pilhas, machados, etc. O cansaço físico devido ao ritmo de trabalho, a escassez de animais no entorno da Missão e as distantes áreas cultiváveis geraram a falta de

alimentos em suas casas, despertando, como aponta Frikel (1971), insatisfação quanto ao modelo proposto, no qual as mulheres e idosos criticavam a exclusiva participação dos homens nos serviços da Missão, por não mais se dedicarem em suas atividades tradicionais, necessárias para o sustento daqueles que dependiam de suas obrigações. Por sua vez, a prática de caçar animais de grande porte na região está relacionada não somente com as qualidades do caçador, mas faz parte do seu universo ritual, no qual segundo Rivière (2001), se configura na transformação de prestígio, que auxiliado com os frutos da terra, processados pelas mulheres, são servidos na comunidade imprimindo prestígio e, no caso do chefe da aldeia, proporcionando, inclusive, um gesto político ao alimentar os seus convidados.

A ideia dos religiosos era introduzir produtos e relacioná-los ao trabalho como principal meio de aquisição, estabelecendo um projeto de socialização, cujo objetivo era inseri-los gradativamente em contato com outros brasileiros, ensinando-lhes novas formas de trocas comerciais, causando-lhes assim dependência. Para tanto, os Tiryó “[...] *Procuram estabelecer reciprocidade nas transações econômicas com os brancos, mas dão-se conta de que estes tentam sempre transformar essa reciprocidade em hierarquia*” (HOWARD, 2002, p.45), gerando não somente uma dependência, mas nos muitos aspectos a desestabilização das formas organizativas, impondo novas prioridades, nas quais passam a ocorrer, inclusive, a instituição de uma liderança alinhada ao

projeto de mudança. Como destaca o religioso Frei Cirilo no relatório<sup>106</sup> à FUNAI, vemos que

Outro intuito da Missão é a organização ou reorientação da economia tribal, de formar e ajustá-las às exigências da sociedade envolvente. Pretende-se, assim, assegurar uma gradual elevação do padrão de vida indígena e permitir uma integração não espoliativa na economia nacional<sup>107</sup>.

Desde os primeiros anos de existência da Missão foram criadas alternativas que buscaram consolidar a autonomia alimentar dos indígenas, proporcionando, a partir dos trabalhos ofertados, a utilização de sua mão-de-obra nessas atividades<sup>108</sup>. Dessa forma, os indígenas poderiam inserir-se nos setores da agricultura, na pecuária, nos serviços especializados e no artesanato.

Desse modo, o setor da agricultura introduziu muitas mudas de árvores frutíferas e novas culturas, garantindo não somente o pagamento pelo trabalho, mas o aprendizado de novos conhecimentos, incentivando-os para que fosse repetido em suas roças particulares. Os frades fizeram muitas tentativas, havendo safras que lograram êxito e aquelas que acarretaram prejuízos.

---

<sup>106</sup> O documento tem como título: Sr. secretário executivo da Fundação Nacional do Índio Brasília no ano de 1968.

<sup>107</sup> Frei Cirilo Haas, página 05. Documento: Ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio 01 de agosto de 1968, pag 1-8. (Arquivo do Convento de Belém, assunto Missão Tiriyo).

<sup>108</sup> Essa prática também fora notada no estudo do antropólogo João Pacheco, O nosso governo, quando através das roças do Posto do SPI entre os Ticuna, foi inserido o remunerado para reunir e utilizar a mão-de-obra indígena (OLIVEIRA, 1988).

Entretanto, o investimento, de 1972 com a presença de um engenheiro agrônomo, foi ampliado a produção do setor, arando a terra e plantando cerca de 500 árvores frutíferas, sendo devidamente acompanhadas e adubadas. As 25 espécies plantadas naquele ano foram: bananeiras, cajueiros, coqueiros, muricizeiros, sapotilheiras, laranjeiras, cupuaçueiros, jaqueiras, mimosas de Peru, mamoeiros, limoeiros, abacateiros, abieiros, mangueiras, tamarindeiras, bálsamo, jenipapeiros, etc. No final do ano o engenheiro já havia notado alguns resultados, porém nem todas tiveram sorte, não havendo o desenvolvimento a exemplo dos mamoeiros<sup>109</sup>.

Segundo o relatório produzido pelo engenheiro em 1973, a plantação de árvores frutíferas foi ampliada e resultou em um grande investimento agrícola, porém o investimento não se limitou apenas a esse tipo de plantio, mas houve um desenvolvimento das culturas segundo os tipos de solos encontrados na região (identificado por ele como de capoeira e campo geral). Nas áreas plantadas foi destruída a camada de podzolidação por meio da remoção da terra, adicionando adubo natural extraído das folhas das florestas, lixo orgânico da aldeia e esterco, permitindo assim maior arejamento da terra e a formação de húmus. Com a devida correção foram plantadas cerca de 3.000 pés de abacaxi, culturas de curto prazo como feijão (guandú, mucuna preta e de moita, 4,5 hectares), arroz (2,5

---

<sup>109</sup> ELFES, Albert. Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão tiriós durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973. Datil. p.12 (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tirió, assunto conventos e paróquias).

hectares), milho (1 hectare), melancia, sorgo branco, mandioca e macaxeira (4,5 hectares). Pensado no aumento bovino e aviário, investiu-se também na plantação de leguminosa arbórea e de uma variedade de capins como o capim elefante, capim sempre verde, capim colônia, canarana flutuante, canarana ereta, capim de planta, pangola e pastagens artificiais. Toda transformação do solo se deu com maquinários adquiridos a partir da propaganda feita aos fiéis de conventos franciscanos na Alemanha e no Norte e Nordeste brasileiro, onde se comercializavam artes indígenas e se arrecadavam doações em benefício da Missão<sup>110</sup> (GLASER, 1972). Na imagem abaixo frei Paulo organiza o grupo de mulheres para a colheita do arroz.

---

<sup>110</sup>A Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, na temporalidade histórica da pesquisa, fazia-se presente em sete Estados do Nordeste, no Pará e na Alemanha. No relatório publicado por Frei Tadeu Glaser em 1972, na revista Santo Antônio, a coleta em prol da Missão Tiriyo tinha sido feita em 30 lugares onde os frades trabalhavam, somando uma quantia de Cr\$ 4.105, 96 (Revista de Santo Antônio, 1972).

### Imagem 15- Colheita do arroz



Fonte: Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

O projeto alimentar introduzido na Missão não levou em consideração a opinião dos indígenas, por serem os conhecedores da região, mas tratou-se de um projeto ‘imposto’. Mesmo tomado de boa intenção, ele foi incapaz de envolver os indígenas no cuidado e continuidade do projeto, sem que houvesse uma compensação salarial. Para se obter uma safra modesta, as culturas introduzidas pelos missionários careciam de atenção quanto aos cuidados com limpeza, pragas, irrigação e adubação. Por sua vez, as plantações nativas cresciam vicejantes sem a preocupação diária dos indígenas e com a garantia de bons resultados. Para tanto, necessitava apenas de bons solos e que não mais se encontravam nas redondezas. Segundo o missionário frei Paulo Calixto, ele não lembra a data em que o projeto sucumbiu, mas entre as décadas de 1970 e

1980, frei Bento Letschert começou importar alimentos da cidade de Belém, por entender que seria muito mais barato fazê-los, do que insistir no cultivo de algumas culturas.

Entretanto, não podemos dizer que houve um total desinteresse dos indígenas pelas novas culturas plantadas, mas o insucesso está relacionado às dificuldades adaptáveis encontradas por algumas espécies, que para resistir necessitaria de muita atenção e condições favoráveis. No entanto, a resistência à mudança e a descontinuidade do projeto intrigava os agentes que não encontravam outro meio que justificasse tão grande aglomeração, elevando assim o número dos produtos importados nos aviões da FAB, agora não somente com alimentos industrializados, assim como tudo aquilo que podia ser plantado na Missão como o arroz, feijão, café, etc. E que por não ter havido êxito nesse projeto, os indígenas residentes na Missão continuariam ainda mais dependentes.

Paulatinamente, o ingresso de alimentos processados mudou não somente o hábito dos indígenas, mas devido ao seu consumo excessivo, vem acarretando alguns danos aos seus organismos, resultando no aparecimento de problemas como a diabetes tipo 2, cárie, obesidade, hipertensão arterial, insuficiência renal, agravamento da osteoporose e outras doenças relacionadas. Essas doenças são decorrentes do consumo excessivo de refrigerantes, açúcar, biscoitos, bombons, bolachas, quitutes, sal, sardinhas, etc., vendidos no barracão da Missão.

Atualmente, podemos encontrar na Missão inúmeras árvores frutíferas<sup>111</sup> plantadas naquele período e que, por se encontrarem no espaço coletivo, alimentam com suas respectivas safras todo aquele que dela desejar. No tocante às roças particulares, os indígenas adotaram algumas espécies que resistem àquele tipo de solo e por caírem no gosto comum, continuam fazendo parte da base alimentar dos Tiriyó, Kaxuyana e Xikiyana.

O setor de serviços especializados era formado por pessoas cuja participação se exigia uma capacitação e maior assiduidade, adicionando na sua diária 33% a mais do que aqueles que prestavam serviço no campo (CEDI, 1983). Os profissionais eram ferreiros, mecânicos, eletricitas, tratoristas, pedreiros, carpinteiros, professores, costureiras, serradores e cozinheiras, etc. Aos que desempenhavam essas funções específicas,

Sempre há algo de reparar nas viaturas, máquinas diversas como agrícola, elétricas ou de costura, de espingardas etc. conserto de toca-discos, rádio e gravadores. Fabricação de novas peças. Cinco motoristas indígenas guiam com segurança tratores 'Unimogues', sabem tirar árvores das roças e transporta-las para a serraria. Nela temos dois índios, bons serradores, aproveitando bem a madeira. Três estão preparando na carpintaria as peças de portas e janelas para a casa dos missionários<sup>112</sup>.

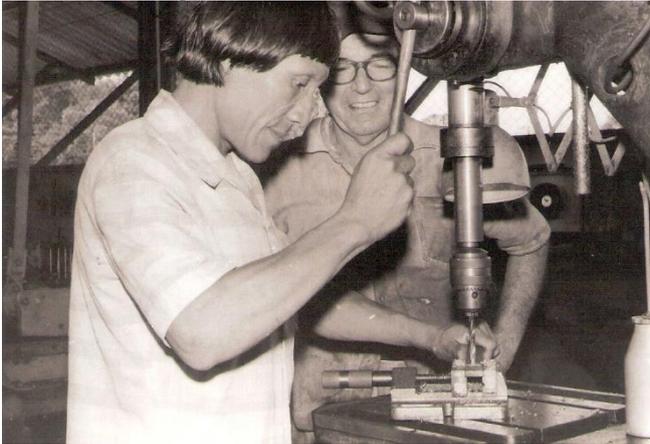
---

<sup>111</sup> O centro da Missão é repleto de jambeiros e mangueiras. Margeando as casas encontram-se jaqueiras, goiabeiras, cajueiros etc.

<sup>112</sup> Frei Angélico Mielert, OFM página 03. Documento: Relatório da Missão Tirio do ano de 1981, ao Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Gabinete do Presidente, cel. Paulo Moreira

Para tanto, esses profissionais conseguiram desempenhar com maestria os serviços a eles confiados, podendo, inclusive na ausência dos agentes, dar continuidade aos seus respectivos cargos. A maior parte dos trabalhadores não recebia a sua diária, mas preferiam acumular e receber na loja da Missão em forma de mercadoria, sendo possível identificar em suas cadernetas<sup>113</sup> os acessórios preferíveis nessa relação de troca com os agentes. A imagem abaixo registra uma das atividades da oficina mecânica. Nela pousam para foto frei Cirilo e Nasau.

**Imagem 16- Oficina mecânica**



Fonte: Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

---

Leal. Tirió, datil. 02 de jan. 1982, p. 1-4. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tirió, assunto conventos e paróquias).

<sup>113</sup> Os frades produziram alguns pequenos cadernos que registraram a frequência dos trabalhadores e os valores a ser recebido (caderno de ponto, ano 1972). O caderno da loja traz, por sua vez, o nome do indígena, ano trabalhado, saldo e os produtos consumidos.

O trabalho artístico desenvolvido pelos indígenas logo caiu nas graças dos religiosos e tratando-se de um interesse econômico, logo lhe foi atribuído valor. Os objetos adquiridos pelos missionários eram vendidos nas paróquias e conventos franciscanos, ajudando nas despesas e investimento da Missão. Para tanto, como atesta o religioso Frei Paulo

Eles faziam os caixotes de madeiras de tábua boa, de 12 metros de comprimento, ele levava tudo de artesanato, arco, flecha, colar, tudo [...] Leva pra Belém e de Belém eles botavam no navio. Com essas coisas eles faziam bazar na Alemanha e arrumavam dinheiro, muito. E com isso a missão ia crescendo com recurso dos alemães sabe, aí crescia<sup>114</sup>.

A exemplo de outros povos, a arte Tiriyo é produzida por homens e mulheres, havendo somente, uma divisão dos serviços para a sua confecção<sup>115</sup>. As pessoas que se dedicavam na produção e venda desses objetos aos religiosos criaram uma alternativa de acesso aos produtos na loja da Missão, sem que fosse preciso oferecer a sua força de trabalho nos setores produtivos. Todavia, o valor pago pelos missionários não satisfazia os indígenas, que

---

<sup>114</sup> Frei Paulo Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019.

<sup>115</sup> O artesanato Tiriyo dividia-se entre as produções masculinas que eram “canoas e remos, arcos e flechas, bordunas de dança, colheres e fusos, barcos e esculturas de pequenos animais, fibras, redes e cordas... mantos capacete de dança, cestos ou peneiras, abanos, orelhas, nariz, braços também cintos e tangas”. (MIELERT, 1973, p. 3). As produções das mulheres eram “panelas e fornos de beiju... fios de rede e tipoias, enfeites de pernas... colares, enfeites de braços, (p. homens), pulseiras, cintos e tangas (p. mulheres)”. (Idem, p. 3)

reclamavam da desvalorização conferida aos seus produtos. Assim sendo, tendo esses indígenas a oportunidade de viajar à cidade para uma eventual reunião, aproveitavam para oferecer e vender esse material num valor acima daquele pago pelos religiosos na missão (CEDI, 1983).

Diferente da agricultura, a pecuária teve um melhor resultado e ainda hoje é presente entre eles. Porém, a forma de se relacionar com o gado foi ressignificada, sendo assegurada liberdade ao animal para viver solto, rompendo desse modo o vínculo afetivo com o rebanho para que ele possa ser caçado e consumido. Culturalmente os Tiriyó não se alimentavam dos animais por eles criados, tornando-se sobremaneira, um empecilho ao projeto dos missionários que introduziram animais para ajudar no sustento.

Esse setor cresceu graças à experiência do religioso Paulo Calixto que, sendo filho de vaqueiro no Ceará, ajudou no aumento do rebanho, transmitindo esse ofício ao grupo de vaqueiro que ele formara, ensinando a tirar leite, fazer queijo, requeijão, manteiga, coalhada e, principalmente, acostamá-los a consumir carne de gado (búfalo e boi branco). Não tardou muito e logo se acostumaram com a carne bovina, mas o mesmo não aconteceu com o leite e seus derivados, não havendo atualmente o interesse por sua produção e, conseqüentemente, o seu consumo naquele contexto produtivo.

Segundo frei Paulo Calixto, o brigadeiro Camarão, fiscalizando a região de fronteira, identificou, próximo à Missão, um rebanho de gado desgarrado de uma fazenda formada na região de campo gerais entre o Brasil e Suriname, por um fazendeiro surinamês ou americano. O fazendeiro havia deixado o gado sobre os cuidados de alguns vaqueiros e mantinha assistência aérea regular, levando material e escoando o gado abatido. Entretanto, após um acidente com um helicóptero, a fazenda foi abandonada e o gado dispersado no campo, atingindo terras brasileiras e se tornado selvagem. O brigadeiro propôs ao religioso a captura do gado, e para o intento frei Paulo pediu apenas que fossem contratados três vaqueiros do Marajó/PA, por obterem a prática necessária para aquela atividade. Após a localização do rebanho, eles conseguiram capturar 30 fêmeas e sete machos, aumentando dessa forma o número do gado presente na Missão.

O êxito desse setor está relacionado com a descentralização dos indígenas da Missão na década de 1970, por motivos a serem tratados posteriormente. A criação de gado na Missão <sup>116</sup> estava limitada ao movimento entre pasto e curral, porém com a reocupação territorial e o deslocamento do gado para as aldeias de

---

<sup>116</sup> Criar gado na missão exigia um cuidado especial, tanto pelo controle das vacinas e demais cuidados, como pelo deslocamento entre o pasto e o curral todos os dias. Sobre o controle, ele estava protegido de onças e garantia a integridade das roças. Esse gado era responsável por fornecer entre 40 a 50 litros de leite para a cozinha Missão, que podia ser bebido ou transformado em manteiga e queijo (Frei Paulo Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019).

Kuxaré, Ponoto, Orutaém e Orokofa proporcionou uma nova dinâmica social. A boa aceitação não se deve só tanto pela introdução da carne bovina na dieta indígena, mas o sucesso está relacionado ao valor do animal, podendo sua carne ser vendida e trocada, garantindo vantagens aos indígenas vaqueiros na continuidade dessa atividade. Entretanto, como foi tratado acima ao se discutir sobre os conflitos, a ‘falta de cuidado’ apontada por frei Paulo tornou o gado selvagem e despertou o interesse daqueles que não se beneficiaram com essa atividade, aplicando nesse setor a ‘partilhar forçada dos bens’, abatendo e vendendo os animais.

As formas de pagamento para aqueles que trabalhavam com o gado se dava em função dos objetos desejados, assumindo um caráter de troca na relação com o frei Paulo, podendo assim receber espingardas, cartuchos, redes e até mesmo a construção de uma casa. Com a descentralização e a distribuição do gado nas novas aldeias, esses lugares passaram a ser o centro da criação do gado e a fornecer carne para os religiosos, militares e indígenas na Missão, favorecendo aos trabalhadores vaqueiros que passaram a utilizar-se do gado como moeda de troca. Recebendo a posse do gado, os vaqueiros dessas aldeias assumiram o controle nessa relação e os recursos com a venda da carne poderiam ser usados em benefício da sua aldeia ou em interesse próprio.

Em suma, a discussão neste capítulo se deu em torno das diferentes formas adaptativas dos indígenas na Missão, buscando ressaltar a sua relação interétnica e as estratégias usadas para se relacionar com os agentes e seus

diversos interesses na região, assim como uma apresentação da estrutura da Missão cujo escopo era facilitar a socialização. A análise dos dez primeiros anos é importante para compreender a transplantação de ideias, mentalidades, técnicas, histórias e cosmologia reproduzidas naquele contexto, no qual a partir do cruzamento das fontes, foi-nos possível entender o seu cotidiano e os conflitos que resultaram de múltiplas e complexas redes de relações interétnicas, confundindo os agentes por seu limitado conhecimento ao lidar com os conflitos decorrentes da centralização.

O processo de territorialização possibilitou aos grupos em estudo a construção de uma identidade coletiva em detrimento dos desafios apresentados para a socialização. O acesso à educação e o domínio dos códigos culturais pelos indígenas foram cruciais nesse novo contexto para interação com os não índios. O domínio do idioma garantiu conhecer os seus direitos na nova sociedade e, de certo modo, lutar para se obter respeito, recorrendo muitas vezes aos órgãos públicos em benefício próprio, denunciando os agentes com os quais mantinham relações e que às vezes tinham os acordos violados. A descentralização, ocorrida a partir de 1970, não pode ser entendida como um rompimento de relação com os agentes, mas significa o desejo de maior liberdade, possibilitando a continuidade de práticas outrora proibidas pelos missionários, e que nessas novas aldeias podiam ser praticadas distante do seu olhar recriminador. Para tanto, recorriam à Missão para a obtenção dos serviços de saúde e educação, e quando havia necessidade de dinheiro, participavam das oportunidades de trabalhos oferecidas na Missão.

## CAPÍTULO III

### A MISSÃO TIRIYÓ COMO UM ESPAÇO DE REINVENÇÃO ÉTNICA

---

Discutiremos neste capítulo como os indígenas se ressignificaram na Missão Tiriyo. A diversidade étnica, própria da região das Guianas, e a reunião por meio de um projeto centralizador, entendida a princípio como um campo de luta e de fronteiras étnicas, deu lugar a criação de uma identidade coletiva e a diminuição de suas diferenças históricas, reelaborando, desse modo, o seu universo cultural, resultado da relação com novas formas de saber e experiências. A afirmação da fronteira pelos respectivos países e, conseqüentemente, a disputa travada pelas Missões, para a agregação do maior número de indígenas no seu território, não poderia jamais dividi-los, mas pelo contrário, enriquecê-los com os resultados positivos que porventura viessem a ocorrer. Para tanto, os indígenas só se deixaram reunir nos países que melhor lhes ofereceram vantagens, ocorrendo assim diversas migrações entre as missões, fazendo-os se beneficiar do projeto político que melhor lhes servisse. Para além da migração entre as missões, a reocupação do território tradicional através do processo de descentralização, na década de 1970, foi de grande importância para os grupos envolvidos, tanto pela reestruturação de suas culturas, como para a criação de autonomia, tão necessária para a elaboração de um discurso de oposição ao sistema implementado pelos agentes. Desse modo, buscamos

evidenciar a partir da descentralização como “*essas vidas minúsculas também participam, à sua maneira, da grande história da qual elas dão uma versão diferente, distinta, complexa*” (REVEL, 1998, p. 12).

### **3.1. A descentralização como afirmação identitária e de luta**

Os dez primeiros anos de convívio na Missão foram marcados por uma intensa relação étnica. O contato com o diferente e o acesso a outras formas de saber, lhes proporcionou uma melhor inserção no universo dos não índios, fazendo uso inclusive do idioma e demais áreas do saber através da educação, possibilitando conhecer e “*participar de discussões políticas, reivindicar direitos através do sistema judiciário*” (ALMEIDA, 2010, p. 20), dominando com destreza os mecanismos de funcionamento na nova sociedade.

Protásio Frikel (1971) levanta algumas questões que justificam a necessidade para descentralização por parte dos indígenas reunidos na Missão Tiriyo. Para o autor, a insatisfação aconteceu devido à falta de alimento por não mais se obter com facilidade a subsistência coletiva, segundo o modo tradicional, sofrendo o grupo com o exaurimento dos recursos devido à aglutinação de mais de 222 pessoas na Missão<sup>117</sup>. A introdução de novas

---

<sup>117</sup> O exaurimento dos recursos se deu devido à pobreza do solo, por não se exigir um tempo para a sua recuperação, como também, em relação ao crescente número de pessoas residentes na Missão, graças ao profícuo meio de atração e ao aumento da taxa de natalidade presente na sua primeira década de existência da Missão (Relatório do engenheiro

formas econômicas e produtivas submeteu os indígenas numa relação de dependência por produtos importados, levando-os a empregar grande parte do ordenado na aquisição de produtos que não eram alimentos, aspecto estudado no capítulo 2º deste trabalho, causando-lhes uma situação de fome e de insatisfação por parte das mulheres e dos idosos que dependiam dos homens em idade produtiva, responsáveis por sustentar tradicionalmente a sua parentela com caça e pesca, gerando, dessa forma, um descontentamento entre as pessoas que residiam na Missão, fazendo-os muitas vezes lembrar dos tempos de fartura de quando viviam espalhados no território.

A partir do enfoque da descentralização ocorrido no ano de 1970 e a reocupação do território tradicional por Yonaré Marakusi, pretendemos analisar o contexto de Missão que eles estavam inseridos, tendo como ponto de partida o resgate da memória e o acesso à fonte documental, com o escopo de identificar as inquietações provocadas no processo de territorialização e sua ânsia por maior liberdade, haja vista a descontinuidade de suas práticas culturais devido à censura dos missionários<sup>118</sup>. O afastamento da Missão não significou uma ruptura com os

---

agrônomo Albert Elfes de 1973; Relatório de frei Angélico à FUNAI de julho de 1973)

<sup>118</sup> Reproduzindo um antigo método de evangelização praticado pelas Ordens religiosas no período colonial, os missionários fizeram uso de elementos da cultura indígena para a transmissão de suas ideias religiosas. As práticas tradicionais condenáveis pela moral cristã foram prontamente desestimuladas pelos agentes, como alguns ritos xamânicos, relações extraconjugais, poligamia e infanticídio (no caso de nascimento de gêmeos matava-se um). As tradições que não apresentassem perigo às ideias cristãs foram permitidas e em muitas das vezes aproveitadas, como é o caso da festa do pupuri no tempo de natal.

missionários, mas essa atitude revelou autonomia e consciência política, mesmo havendo a manutenção de dependência aos produtos e dos serviços ofertados na Missão, para os quais acorriam sempre que necessário.

As motivações que levou o cacique e pajé Yonaré Marakusi a deixar o convívio com os missionários foram muitas, entretanto, gostaríamos de iniciar essa discussão a partir do documento denúncia de Antônio Tiriyo de 1983, que, se referindo à política adotada pelos agentes, pode nos iluminar na compreensão do conturbado contexto existente na Missão. Segundo Antônio, a liderança era humilhada, massacrada e manipulada <sup>119</sup> pelos missionários, muito embora, não nos fornecesse mais informações sobre essas denúncias. Baseando-nos nas observações de Protásio Frikel (1971) sobre as representações de poderes tradicionais na Missão na década de 1960, buscamos identificar quais seriam as causas da denúncia de Antônio e como elas se manifestaram no contexto de missão. Para tanto, o autor ressalta que o surgimento da Missão Paru de Oeste desestruturou o modelo organizativo dos indígenas, submetendo os mais velhos numa situação vexatória, por não serem capazes de dialogar com as novas formas de conhecimento. Possivelmente, as medidas adotadas pelos agentes e as mudanças na estrutura tradicional, tenha alterado um aspecto importante da organização dos indígenas, que foi a representação política baseada no

---

<sup>119</sup> Antônio Tiriyo. Denúncia. [S.l.] Datil. Sd (faz referência no texto a 1983) não paginado (escrito de caneta 42-41). (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo).

prestígio, no qual se exigia do cacicado capacidade de persuasão e boa oratória, e principalmente, competência na organização de questões rotineiras, como a escolha de bons lugares para novos cultivos, e que gozasse de outras boas habilidades<sup>120</sup>.

Frikel (1971) ressalta que as mudanças na estrutura influenciaram diretamente em dois aspectos a vida comunitária dos indígenas, a saber: o desrespeito ao cacique e aos mais velhos e; na destituição do ‘conselho de anciãos’<sup>121</sup> (grupo formado para decidir com o cacique a programação de trabalho para o dia seguinte). Tradicionalmente, a sucessão da função de cacique acontecia de forma hereditária, sendo transmitida do pai para o filho mais velho e, no caso de impedimento, para o irmão do chefe. Ora, com as mudanças ocorridas na sociedade indígena, por proporcionar transferência de prestígio para o grupo de catequistas e falta de apoio ao líder tradicional por parte dos missionários, surgiram novos líderes que passaram a representar o grupo, afastando Yonaré de suas obrigações como dono lugar (pata entu), dizendo os indígenas que ele “*não soube se impor e que “não sabe mandar”*” (CEDI, 1983. p.193). Essa interferência resultou na atribuição de poder a Pedro

---

<sup>120</sup> Tratando-se do dono do local: “Sua posição implicava em organizar os trabalhos diários, suscitar e manter a cooperação entre os moradores da aldeia, apaziguar disputas e representar os membros do grupo no caso de vistas de estranhos” (CEDI, 1983. p. 193).

<sup>121</sup> Todas as noites o cacique se reunia com os anciãos ao redor do fogo para determinar as atividades de trabalhos para o dia seguinte, organizando, desse modo, a vida produtiva da aldeia, assim como as uniões de casamento dos membros entre si e com aqueles não pertencentes ao grupo (FRIKEL, 1971).

Asefa, sobrinho de Yonaré, o qual passou a representar os indígenas como cacique da Missão por algum tempo. Para Frikel (1971), os idosos foram colocados de lado por serem ‘superados’, diminuindo, inclusive, o respeito por parte dos mais jovens. Para as atividades cotidianas, os jovens passaram a agir por conta própria, não consultando ou combinando com os idosos, como de costume. Com rara exceção, observa o autor, alguns jovens mantiveram-se obedientes somente aos idosos de sua parentela.

O principal aspecto que configurou a mudança de poder na sociedade Tiriyo se deu com a fácil adaptação dos jovens no universo cultural e tecnológico dos agentes, caracterizando, dessa forma, uma posição de destaque na transmissão das ideias de socialização ao grupo, possibilitando-lhes representar as funções de poder existente na sociedade Tiriyo, sendo os porta-vozes<sup>122</sup> dos agentes para as ordens de trabalhos e seus mutirões e, principalmente, na propagação dos ensinamentos cristãos nos dias de cultos nos domingos, por haver um espaço de comunicação para os catequistas após a homilia, assim como nas orações semanais, nas quais se ensinava a rezar e cantar na comunidade. Essa mudança, sem dúvida, promoveu a substituição das pessoas que representavam o poder na Missão, havendo uma disputa entre velhos e

---

<sup>122</sup> Os missionários sentiram inicialmente algumas dificuldades para a fluência da língua e compreensão de muitos dos elementos culturais dos indígenas. Para tanto, “formou-se na Missão do Paru de Oeste, um grupo de rapazes, os já mencionados pregadores ou catequistas, que, depois de instruídos pelos missionários e supervisionados por eles, repetem o assunto a ser explicado em versão mais livre e adequada à maneira de falar dos Tiriyo” (FRIKEL, 1971. p. 89)

jovens, ou ainda, entre o saber tradicional e o saber moderno, limitando, como ressalta Protásio Frikel, a influência do cacique Yonaré ao núcleo de sua parentela.

O “conselho” dos homens ao redor do fogo, outrora elemento importante na vida do índio, foi transformado, substituído pelos moços e incluído num ambiente de fundo religioso, onde os homens mais velhos, inclusive o legítimo chefe da aldeia, praticamente, não tem mais voz, mandando estes só em sua própria casa (FRIKEL, 1971, p. 90)

A disputa vai além da noção de absorção de elementos da nova cultura pelos jovens. Trata-se de um campo de combate simbólico, cujo esvaziamento de sentido das formas de representações de poder permitiu a construção das bases do projeto de Missão para a socialização dos Tiriyó. Por outro lado, os indígenas se empenharam para compreender e dominar os códigos da nova sociedade, buscando diminuir a todo custo as desvantagens e sua influência, com o intento de transformá-la. Na dimensão espiritual, a necessidade de esvaziamento e de apropriação dos elementos da cultura do outro é grande, fazendo os religiosos, principalmente, na sua relação de alteridade, se interessar pelo domínio da língua dos indígenas, pois bem sabiam, que dominando-a teriam acesso ao seu universo simbólico, passando a compreender os seus gestos, expressões, mitos e ritos. De certo modo, esse conhecimento não facilita apenas a compreensão do universo do outro, mas lhes permite transmitir com segurança as ideias de evangelização, apropriando-se dos mitos e ritos que são indispensáveis

para a existência cultural dos indígenas, atribuindo-lhes muitas vezes novos significados.

Na imagem abaixo temos uma celebração eucarística presidida por frei Angélico Mielert e a concelebração de frei Bento Letschert. O indígena responsável em transmitir uma mensagem em Tiriyo é Pedro Asefa. A missa ocorreu na aldeia Missão Velha e não traz o ano.

### **Imagem 17-** celebração eucarística na Missão Velha



Fonte: Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

Essa interferência na forma organizativa dos indígenas é uma prática antiga das Ordens religiosas no Brasil. Desde o século XVI, através do processo de territorialização imposto aos povos étnicos foram criadas situações de tutelas, nas quais se reuniam pessoas de diferentes culturas, e que com o escopo da evangelização foi obrigado não apenas uma língua diferente, mas criou-

se “*um sistema de autoridades nativas baseado na escolha e indicação dos principais (mediadores entre os índios residentes e os missionários, selecionados por esses últimos)*” (OLIVEIRA, 2016. p. 269), “desestruturando” o modelo organizativo tradicional através da “desorganização política” dos indígenas e a facilitação para a introdução das ideias evangelizadoras dos agentes, obtendo com mais segurança os seus objetivos.

A antropóloga Maria Regina Celestino, no livro *Metamorfoses indígenas*, identificou na metodologia de evangelização jesuítica nos aldeamentos indígenas no Rio de Janeiro um grande esforço de adaptação cultural por parte dos missionários. O método se baseava na observação, levando-os a inspirar-se nas atitudes dos pajés e feiticeiros, que para se comunicar com seu público faziam uso de gestos e expressões como parte do ritual para uma boa oratória. A entonação da voz e o bater no peito, enquanto se caminhava, atestavam os sinais persuasivos ao interagir com o seu interlocutor, despertando, desse modo, a atenção dos missionários. Para tanto, o sucesso das Missões jesuíticas dependeram da capacidade de reinvenção desses religiosos, que dispo de elementos de uma determinada cultura, passaram a reformar a si mesmo, devido algumas inflexibilidades da Igreja romana, inserindo no seu rito litúrgico a música, teatro e a dança, como um importante instrumento de atração e conversão indígena.

Os jesuítas aprenderam que o respeito a alguns hábitos tradicionais e um envolvimento progressivo dos índios na nova cultura organizacional social eram instrumentos indispensáveis ao seu projeto de colonização, e organizaram as missões mantendo de certa forma o espírito comunitário das populações indígenas. Mantinham algumas tradições indígenas e procuravam, através delas, introduzir as mudanças (ALMEIDA, 2013, p. 161).

Todavia, a descentralização não pode ser compreendida como o fim das relações estabelecidas com os agentes, mas, de certo modo, tratou-se de uma ação estratégica, na qual se conservava maior autonomia aos indígenas das aldeias fundadas, mesmo havendo a manutenção de um vínculo de dependência com a Missão através da assistência à saúde, educação, acesso à cidade, trabalho, etc. Pensar a postura dos indígenas nesse contexto de ‘esvaziamento das formas de poder’, faz-nos refletir sobre uma hipótese de ‘independência’, que traduzida na busca por maior autonomia política e religiosa, é na verdade, a configuração de um desejo de liberdade quanto à moral cristã, que passara a interferir em suas práticas políticas, produtivas e sociais, afetando, de certo modo, a sua compreensão de mundo e modificando boa parte da sua estrutura do saber.

Quem primeiro se afastou da Missão em 1970 foi o cacique e pajé Yonaré Marakusi, responsável por receber os religiosos e militares em sua aldeia. Corroborando com a ideia apresentada por Frikel (1971) sobre a descentralização, no trabalho de campo não foi identificado nos depoentes um *discurso explícito* (SCOTT,

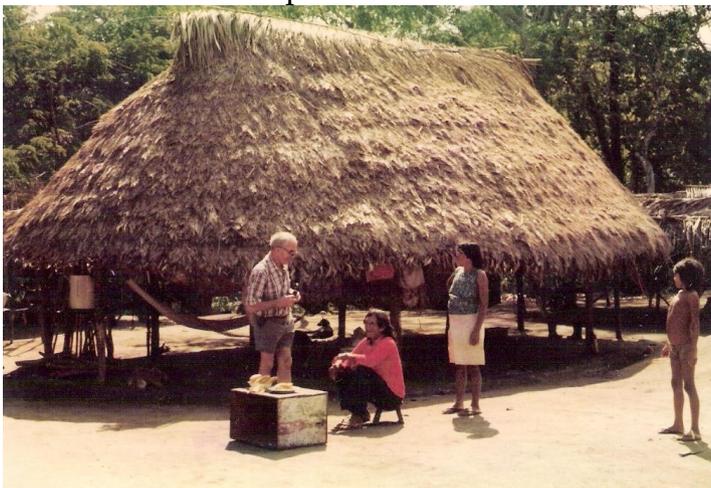
2013) de insatisfação quanto às mudanças ocorridas com o estabelecimento da Missão e da Base Militar, mas que a saída do cacique Yonaré se deu devido à necessidade de sobrevivência, que por obter uma grande prole e muitas mulheres tenha dificultado a subsistência dos seus pelo crescente número de pessoas residentes na Missão.

No que toca às mudanças no espaço, em virtude do projeto de consolidação do trabalho de extração de árvores para a construção de pontes, postes, casas e móveis, a criação da aldeia Paimeru na região de mata foi muito importante. Para frei Paulo, a atitude de Yonaré evitou o deslocamento diário de 19 km para o seu trabalho e, após a abertura de uma roça, pode enfim sustentar a sua família. Mas o principal aspecto que o missionário destacou se deu com a possibilidade de expansão do gado com a descentralização no território, que estabelecendo na nova aldeia um curral, pode suprir a demanda de carne na Missão, ao mesmo tempo em que se mantinham afastados os animais das plantações cultivadas na Missão<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Frei Paulo Calixto chegou na Missão em 1969 e devido sua experiência com a pecuária, foi o grande responsável pela introdução do gado na região. Ele se aproveita do processo descentralizador para expandir o gado, ensinando algumas pessoas a importância do cuidado com o animal e sobre a necessidade para a manutenção dos indígenas, principalmente daqueles reunidos na Missão, devido a sua escassez de caça (Frei Paulo Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019).

## **Imagem 18** – Visita de Frei Cirilo a Yonaré e a sua esposa Salomé



Fonte: Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil, Recife-PE

O gesto de Yonaré estimulou a reocupação do território por alguns chefes de família, permitindo que se formasse além da aldeia Paimeru, as aldeias Pedra da Onça, Cuxaré, Acahé, Awiri e Acapu. A descentralização dos indígenas não significou apenas uma tomada de consciência quanto às constantes ameaças das frentes exploradoras no território, mas, de certo modo, configurou um campo de reconquista simbólica e cosmológica, exigindo das pessoas envolvidas a reutilização dos espaços outrora habitados, e principalmente, a criação de vínculos pelos indígenas realocados, no qual se exigira atribuição de sentidos pela rememoração e transplantação de suas experiências vividas para aquele território.

Nos anos de 1968 e 1969, chegaram à Missão Tiriyo dois grupos da família Karib originários do rio Trombetas e Kaxpakuru, os Kaxuyana e Xikyana (Ewaroryana), fugindo de uma situação epidemiológica que há muito assolava aqueles povos. Muitas foram as mortes dos Kaxuyana devido ao avanço da frente extrativista. Desde 1920, as aldeias já vinham sendo reduzidas e fechadas, pelo grande número de pessoas que pereceram com o sarampo e pneumonia, fazendo os sobreviventes refugiarem-se nas matas isoladas, como solução à presença de não índios no território, mas retornando ao seu local de origem quando oportuno. As epidemias que os indígenas passaram devem-se à proximidade com os centros urbanos e sua fácil localização (FRIKEL, 1970). O intenso contato com as frentes extrativistas causou um grande impacto de diminuição étnica, fazendo os sobreviventes refletirem sobre a possibilidade de uma mistura com outros grupos para a continuidade de sua existência como povo<sup>124</sup>.

Por volta de 1966, foram enviados à Missão Tiriyo João do Vale e Honório com o objetivo de promover os laços necessários que permitissem a migração dos

---

<sup>124</sup> Descartando os grupos étnicos que no passado tiveram conflitos e os quilombolas com os quais se mantinha contato, escolheram os Kaxuyana migrar para as terras dos Hixkaruyana do Nhamundá com seis pessoas e para a terra dos Tiriyo no Paru de Oeste com 48 pessoas. Fazia-se necessária a mistura para a salvação biológica do grupo, que já se encontrava bastante aparentado entre si, impossibilitando novas relações de consanguinidade. Os poucos Kaxuyana que ficaram no seu território tradicional, resistiram as epidemia se refugiando nas matas, evitando o contato com os grupos de exploradores. Das 48 pessoas que chegaram na Missão, a maioria era formada por crianças (FRIKEL, 1970; CEDI, 1983).

indígenas do Trombetas, e principalmente, analisar as práticas culturais Tiriyó e sua capacidade de se relacionar com o outro, como também, verificar as condições de caça, pesca e fertilidade do solo. Após um ano de convivência com esses indígenas, eles revelaram o real motivo de sua visita entre os Tiriyó, que fora preparar a migração de algumas famílias que resistiam às condições catastróficas em suas terras e, que com a permissão do Cacique, desejariam regressar ao Trombetas para buscar os sobreviventes que desejassem ali permanecer. Com a permissão de Yonaré, a FAB providenciou o deslocamento aéreo dos indígenas para Missão em 1968<sup>125</sup> (FRIKEL, 1970; CEDI, 1983).

As impressões criadas pelos indígenas no primeiro contato foram distintas e bem variadas. O medo do outro, representado pelas doenças<sup>126</sup> que traziam, deixaram os Tiriyó apreensivos. Por sua vez, a incerteza se seriam aceitos pelo grupo também atemorizava os Kaxuyana, assim como a diferença cultural existente entre eles, expressa a princípio pela variação linguística. Mas como

---

<sup>125</sup> Os indígenas pediram a ajuda de Dom Floriano Loewenau, bispo de Óbidos, para que intermediasse junto aos missionários e à FAB a sua viagem para a Missão. Foi alugado um barco e eles foram levados para Óbidos, de onde pegaram o avião para a Missão. Os que se recusaram viajar de avião o fizeram de canoa subido o rio Paru do Oeste, contando com o apoio dos Tiriyó e dos missionários que garantiram a sua provisão, pois tratava-se de uma viagem difícil pelo elevado número de cachoeira e dos quilômetros à percorrer.

<sup>126</sup> Os kaxuyana chegaram na Missão com tuberculose, doenças venéreas (gonorreia e sífilis), impinges e sarnas . Os casos graves foram conduzidos para as cidade e aqueles que não apresentavam risco, foram tratados com medicamentos no posto de saúde da Missão (FRIKEL, 1970).

esperado, o acolhimento prevaleceu e após um ano e meio de convivência na Missão já havia se formado 6 casais, fruto dessa mistura étnica. As memórias da senhora Vera Kaxuyana sobre esse período é marcada por algumas dificuldades. Quando chegaram em 1968, com uma idade aproximada entre 13 e 15 anos, não encontraram a fartura de alimentos que João do Vale e Honório tinham dito sobre o território. Por serem acostumadas com o café da manhã, acordava e não tinha nada o que comer. Aliás, eles não tinham roças na Missão e todo o sustento do grupo provinha das plantações dos frades que cederam mandioca para que colhessem na roça comunitária. A situação só melhorou quando passaram à colher de suas próprias roças<sup>127</sup>.

Seguindo as regras dos habitantes locais, os homens kaxuyana casados com mulheres Tiriyó eram obrigados a morar na casa do sogro e dedicar alguns anos de serviços pelo casamento com a sua filha. Somente após o nascimento do primeiro filho ele teria o direito de construir uma casa e morar com a família próximo ao sogro. Após o tempo de obrigação para com o sogro ele teria a liberdade de sair da aldeia do sogro e voltar para o seu lugar de origem. Entre os afazeres que lhe competia, ele deveria abrir roça, construir casas, pescar e caçar, porém sempre obtendo uma participação dos resultados (FRIKEL, 1971).

---

<sup>127</sup> Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia- território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

**Imagem 19-Honório Kaxuyana com a sua esposa  
Maria Areense Tiriyo**



Fonte: crédito a Hieber Bertoldo- ano 1972 ou 1973

A formação das aldeias Kaxuyana no rio Trombetas seguia outra ordem. As pequenas aldeias, formada em torno do seu fundador, possuíam apenas duas casas, que era uma para os homens e outra para as mulheres. As mulheres dessas casas eram visitadas por seus maridos à noite e durante o dia cozinhavam coletivamente para todos. Na casa das mulheres moravam o cacique e os meninos com idade inferior a dez anos (CEDI, 1983).

Os Kaxuyana buscaram estabelecer-se um pouco afastados da Missão, temendo serem absorvidos culturalmente pelos Tiriyo que eram maioria. A distância não era lá grande coisa, por tratar-se de um bairro, Betânia, mas o objetivo do grupo só se tornou pleno com a criação da aldeia Acapu em 1971, a duas horas de

distância, fundada por Manoel Souza. Diferente das aldeias Tiriyó que se formavam a partir da reunião por parentela, a aldeia Acapu teve um caráter étnico, reunindo os Kaxuyana para a preservação da língua e demais elementos de sua cultura. Por não serem os donos do lugar, o líder Kaxuyana não reproduziu na Missão a sua forma de poder e nem transplantou a sua organização de trabalho coletivo, mas por estarem mais habituados com os não índios e suas formas produtivas, foram eles quem mais se dedicaram nos serviços remunerados da Missão. As casas construídas na aldeia Acapu não atenderam às normas tradicionais dos Kaxuyana, mas obedeceu a um ‘modelo caboclo’ separada uma da outra com paredes de tábuas. Por outro lado, os indígenas de Acapu conseguiram manter vivas as suas festas, cantos, danças e práticas religiosas, diferenciando-se daquelas existentes na Missão (FRIKEL, 1970; CEDI, 1983).

A criação da aldeia, segundo a senhora Marinha Kaxuyana<sup>128</sup>, nasceu devido ao grande número de pessoas residentes na Missão, por ser insustentável alimentar-se das roças no entorno, carecendo abri-las cada vez mais distante. Questionando-a acerca da preservação dos costumes e de como poderiam ser notadas essas diferenças. Ela nos respondeu apresentando uma lembrança de sua vida, que foi o pedido do cacique Asefa<sup>129</sup>, para que os Kaxuyana mostrassem como

---

<sup>128</sup> Marinha Tak Wayaya Kaxuyana. Sem idade. Aldeia Missão-território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

<sup>129</sup> Pedro Asefa assumiu como cacique da Missão após a fundação da aldeia Paimeru por Yonaré e sua retirada. Possivelmente, ele tenha permanecido como líder da Missão até a sua ida para Pedra da Onça, a

celebravam as suas festas e que tipo de comida comiam. Segundo ela, naquele dia se dirigiram para a aldeia dos Kaxuyana, não somente os Tiriyó, mas também o missionário frei Cirilo. O diferencial se dava pelo uso de castanhas, utilizadas no preparo do peixe e da caça, semelhante à função desempenhada pelo tucupi para os Tiriyó. Entretanto, ela nos lembra, que atualmente é impossível se alimentar de comidas típicas Kaxuyana, por seus ingredientes não serem encontrados facilmente no território Tiriyó, exigindo-se uma grande viagem para consegui-los.

Dona Vera Kaxuyana, moradora da aldeia Betânia, bairro vizinho da Missão, partilhando suas memórias, rememora os tempos de fartura do seu território tradicional no rio Trombetas. Segundo ela, lá não lhes faltava nada, tinha de tudo. Quando desejavam dinheiro, dirigiam-se para Oriximiná para vender couro de lontra e madeira, assim como para comprar algum produto, pois o acesso era fácil. Ela se queixa da infeliz lembrança por haver deixado tudo: os fornos, canoas, roças e casas. Recordando o passado, ela convive com a esperança incerta de um retorno, pois hoje se encontra comprometida pelos vínculos estabelecidos com o lugar e com os laços de parentesco na Missão<sup>130</sup>.

---

200 km de distância, sendo confiado a liderança do grupo para o catequista Naxau, também parente de Yonaré. Mesmo afastado da Missão, Yonaré tinha o título de cacique geral e era consultado muitas vezes em sua aldeia para tratar de assuntos referentes ao seu povo.

<sup>130</sup> Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia- território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

As aldeias fundadas com a descentralização são espaços de reelaborações étnicas, que alicerçadas no desejo de liberdade e autonomia trazem em si as marcas do vivido, tanto por suas relações antigas, como por aquelas que passaram a surgir com a experiência com os agentes. Essas experiências condicionaram as práticas dos indígenas nas aldeias devido ao contínuo revisitar da memória, cuja lembrança da infância com seus cheiros e sabores tornaram-se presentes no novo contexto.

As novas aldeias se estruturaram segundo o modelo tradicional e nenhum serviço existente da Missão nelas fora implantado. Aquelas que se estabeleceram próximo, poderiam os indígenas se deslocar regularmente para as atividades escolar, e no caso de serem mais afastadas, residir nas casas dos parentes na Missão, retornando, só tanto, para suas respectivas aldeias no período de férias. O mesmo se aplicava para aqueles que desejassem ocupar os postos de serviços, podendo dedicar-se de acordo com a sua necessidade e receber pelos dias trabalhados no final do expediente ou deixar acumulado para uma única vez, aproveitando-se da sexta (na parte da tarde) por ser dia de compra no barracão da Missão. Para o atendimento à saúde fazia-se necessário visitar a Missão. Lá, o enfermeiro poderia tratar o paciente ou encaminhá-lo à cidade através do avião da FAB, que prontamente socorria os casos urgentes. As situações que impossibilitassem o deslocamento poderiam receber a visita do enfermeiro e a locomoção do paciente no carro ou barco, a depender do acesso.

Por sua vez, a Missão passou a funcionar como o centro para as aldeias e para ela acorriam todos os habitantes do território. Entretanto, os anos de convívio com o missionários e o desejo de desenvolverem-na ao modo dos serviços existentes na Missão, buscando evitar o deslocamento e, conseqüentemente, a sua dependência, os indígenas passaram a exigir dos missionários a criação de pistas de pouso nas aldeias mais afastadas, como é o caso de Kuxaré (85km) e Pedra da Onça (200km). Com a pista de pouso, estariam ligados não apenas à Missão, mas se conectariam diretamente com a cidade, podendo receber os voos da FAB para os casos de emergência e demais necessidades.

Outras conquistas que aspiravam os indígenas para as suas aldeias se deram com a necessidade de construção de postos de saúde e de escolas, que dispusessem de profissionais fixos para o atendimento, evitando o contínuo deslocamento das pessoas. Para tanto, essa exigência se configurou nos pedidos feitos à FUNAI na década de 1980, exigindo inclusive, a fixação do órgão no território, podendo dessa maneira garantir assistência aos indígenas e torná-los independentes dos cuidados dos missionários, numa tentativa de guiar o seu próprio caminho.

### **3.2. Agência, luta e conquistas Tiriyo**

Por habitar o território limítrofe entre Brasil e Suriname, as relações estabelecidas com os não índios foi, de certo modo, fundamental para barganhar benesses dos

agentes de contato. A presença de agentes do Estado e de religiosos foi, em curto prazo, benéfico em relação ao efeito causado pela mobilidade no território através de campanhas desordenadas dos exploradores, por haver causado muitas doenças e mortes. Outrossim, no que configura à presença permanente dos agentes entre eles, o reconhecimento da terra é uma das muitas conquistas que foram agenciadas, como também o direito à educação, por ter lhes permitido dominar o português, e assim, desenvolver habilidades críticas de defesa e inclusive fazendo uso do direito e do Estatuto do Índio.

O relato de Frikel (1971) sobre o estado em que se encontravam os Tiriyo no período de contato no final da década de 1950 é de muita preocupação. A presença desordenada de pessoas em busca de riquezas expusera o grupo à própria sorte, fazendo-os perecer em razão dos males decorrentes do contato e, como apontado pelo autor, extinguindo, inclusive, algumas aldeias com doenças desconhecidas.

O projeto centralizador dos agentes não pode ser pensado apenas numa perspectiva unilateral que signifique imposição, mas de certo modo, devemos pensá-lo como algo ligeiramente discutido, exigindo dos indígenas uma reflexão sobre as propostas expostas, possibilitando ao grupo estudar as vantagens que beneficiasse as pessoas envolvidas, inicialmente com os remédios e, por fim, com as promessas de dias melhores, traduzidas pelos guias que inicialmente acompanharam os missionários. As perguntas de Yonaré Marakusi sobre as reais intenções dos missionários em suas terras: “[...] *O que vocês vieram*

*fazer? Estragar minha aldeia, estragar a terra, o que vocês vieram fazer”*<sup>131</sup> ? Revelam não somente a preocupação com a inconveniente presença, mas foi sem sombra de dúvida um sinal de altivez, externando aos visitantes o seu parecer, mostrando-se aberto às mudanças que, como sabia, já se tornara irreversível diante dos tantos contatos no território, expondo o grupo numa situação de muita dificuldade.

A permissão dos indígenas para que os missionários vivessem em suas terras é uma resposta às promessas feitas pelos agentes, que como nos lembram os filhos do cacique, “[...] *viemos fazer o bem pra ti, te evangelizar [...] nós vamos fazer o bem e vou ficar com vocês*”<sup>132</sup>. A presença dos missionários entre os Tiriyo se revelou eficaz para a contenção epidemiológica dos vírus e, com a abertura de uma pista de pouso, poder atender nas cidades os casos mais complicados. Lidar com doenças desconhecidas e com a morte dos seus pares foi uma situação que os indígenas tiveram que aprender a lidar, não hesitando às vacinas e demais cuidados oferecidos pelos agentes.

Entre as muitas conquistas alcançadas pelos Tiriyo no seu processo de socialização, destacamos uma série de medidas agenciadas para a preservação do território, que em meio ao interesse de conservação da natureza, alcançou-se através do Decreto nº 51.043, no ano de 1961 a criação da Reserva Florestal do Tumucumaque, assinado

---

<sup>131</sup> Jaime Isukuriri, 54 anos de idade. Aldeia Paruaka- território Tiriyo, Óbidos/PA, 23/01/2019.

<sup>132</sup> Idem, Óbidos/PA, 23/01/2019.

pelo então presidente Jânio Quadro, a proteção de uma área de 17.930 km<sup>2</sup> nas proximidades da serra do Tumucumaque. O documento submete a Reserva aos cuidados do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura e respeita o território e seus habitantes, confiando-os aos cuidados do SPI<sup>133</sup>.

A área escolhida para a preservação abriga diferentes espécies de plantas e animais evoluídas ao longo do tempo, existentes apenas naquela região. Devido a sua oscilação climática, o ambiente enfrenta períodos de clima secos e úmidos, sendo o refúgio de 51 tipos de aves e de oito subespécies. A região também abriga duas diferentes espécies de lepidópteros (borboletas), assim como a existência da família de quatro tipos de árvores, lacertídeos (lagartos), drosófilas (insetos, pequenas moscas) e vertebrados. Assim,

Do ponto de vista ecológico, a região compreendida entre os rios Paru de Leste e Paru de Oeste é de suma importância, por englobar áreas representativas de diferentes ecossistemas [...] “Nas serras do Tumucumaque e Arari foi constatada a ocorrência de Refúgios Ecológicos com uma flora bastante especializada circunscritos a pequenas áreas”. É necessário, portanto que certas áreas sejam urgentemente colocadas sob proteção como reservas permanentes, não apenas a floresta densa, como também outros ambientes naturais da área em apreço \_ os diversos tipos de vegetação aberta, sobretudo as savanas e campos naturais que ocorrem na região do Tumucumaque e que devem igualmente ser protegidos (VAN VELTHEM, 1980, p. 29).

---

<sup>133</sup> BRASIL. Cria Reserva Florestal do Tumucumaque e dá outras providencias. Decreto nº 51.043, 25 de julho 1961.

Para Lucia Van Velthem o Decreto de nº 51.043/61 não tem como finalidade garantir a proteção da terra aos indígenas, mas criar uma reserva tendo por base o Código Florestal. Entretanto, mesmo não sendo os indígenas o objetivo dessa proteção, a Reserva busca, por sua vez, respeitar o território e os indígenas.

Levando em consideração as críticas à política de contato estabelecida na região, os indígenas souberam se beneficiar das relações que constituíram com as instituições que atuavam no território, garantindo, de certo modo, o seu direito à terra. Temendo o interesse de criadores de gado no território indígena, devido à existência de pastos naturais, foram encaminhados pedidos para a criação de uma área de preservação do território indígena, buscando dessa forma, impedir o avanço do setor pastoril na região. Dom Floriano Loewenau, OFM, bispo da prelazia de Óbidos, através de um documento produzido em 1963, sobre os impactos que porventura poderiam ocorrer caso não fossem tomadas medidas com a criação de uma Reserva Indígena e que consolidasse o direito à terra por seus habitantes, diz:

O processo de ocupação da região, por parte de componentes da sociedade nacional é, ainda, incipiente. Na realidade, a onda pastoril, proveniente do Baixo Amazonas, em demanda dos campos naturais existentes no território Tiriyo, ainda não entrou em contato com o grupo. Todavia, é fora de dúvida que o contato se dará dentro em breve, se tivermos em vista o ritmo de expansão daquela frente econômica, e o interesse demonstrado pelos pecuaristas dos municípios correspondentes em se apossarem das

terras habitadas pelos Tiriyo [...] Em vista da situação de conflitos que fatalmente se configurará, urge a tomada de medidas que assegurem aos Tiriyo uma assistência permanente, eliminando os focos de tensões interétnicas, e criando condições para um processo harmonioso de integração à sociedade envolvente. Entre estas condições ressalta, como a mais importante, a garantia de posse do território tribal, através da criação de uma reserva indígena<sup>134</sup>.

O documento elaborado pelo bispo destaca que deveria ser assegurado na reserva a existência de matas e de campos naturais, por significar o principal meio para a sobrevivência dos Tiriyo, tanto pela necessidade de terras cultiváveis, presente nas áreas de matas, como também para possibilitar a caça e coleta nas áreas de campo. Justificando o projeto, diz que a área pensada representa uma ínfima parcela no imenso território brasileiro, porém de suma importância para a preservação natural com suas espécies existentes.

Todavia, a sua proposta não era impedir que houvesse o desenvolvimento econômico da região, ou ainda a socialização dos indígenas, mas protegê-los de campanhas destruidoras e que por se encontrarem com a saúde fragilizada poderiam morrer. O efeito negativo que o texto aponta é a possibilidade de conflito decorrente do processo de introdução do gado na região de campos gerais, afastando, conseqüentemente, os indígenas do seu

---

<sup>134</sup> Dom Floriano Loewenau. O problema Tiriyo. Necessidade de criação de uma reserva indígena. Belém, 30 abril de 1963. Arquivo da prelaia de Óbidos/ Missão Tiriyo- documentos históricos.

território pela escassez de alimento, ou incorporando-os nas fazendas para a exploração dos seus serviços. Assim, se configura o pensamento de Simon Schama sobre o interesse econômico em oposição à relação estabelecida dos povos tradicionais com a natureza, na qual resultam em [...] *terras tomadas, exploradas, exauridas. Culturas tradicionais que sempre viveram numa relação de sagrada reverência com o solo e foram desalojadas pela individualista displicente, pelo agressor capitalista* (SCHAMA, 1996, p. 23).

Para tanto, esse feito só foi alcançado através do Decreto de nº 62.998 de 1968, com a instituição do Parque Nacional Indígena de Tumucumaque, atendendo ao apelo de maior proteção das pessoas que vivem na região do Parque. O Decreto de 1968 confere à FUNAI a administração do Parque e a proteção dos indígenas, e em parceria com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal deveria estabelecer convênios que assegurassem a utilização racional dos recursos naturais renováveis, assim como a sua preservação e proteção. Contudo, a demarcação dos limites somente seriam definidos com a conclusão dos trabalhos do Grupo de Estudo<sup>135</sup>, para o qual foi concedido um tempo para o desenvolvimento de pesquisas, dificultando o processo nos anos seguintes por depender desse relatório para ser demarcado. Assim,

---

<sup>135</sup> O Grupo de Estudo foi criado pelo decreto 62.699 em 14 de maio de 1968

A “necessidade da revisão geral da legislação atinente a bens imóveis da União, com vistas especialmente no que diz respeito aos **decretos criadores de Parques Nacionais**” e de “o governo conhecer com exatidão aquelas glebas e assegurar o seu domínio, para evitar invasões” e de “proteger uma raça fadada ao desaparecimento, se não forem assegurados todos os elementos constitutivos de sua cultura autóctone”. Este Grupo de Trabalho, congregando representantes de diversos Ministérios, deveria apresentar ao Presidente da República, um “plano de medidas para pronta execução, objetivando a **delimitação, demarcação, levantamento topográfico das áreas ocupadas pelos selvícolas e medidas de proteção à posse das mesmas**, bem como das que ora constituem os Parques Nacionais” (VAN VELTHEM, 1980, p. 14).

O Decreto 62.998 confere maior segurança aos grupos étnicos<sup>136</sup> habitantes da região, reconhecendo uma área superior a 30 mil km<sup>2</sup> no Norte do Pará e parte do Amapá, inclusive, adicionando a parte oriental do território Wayana-Apalai, ausente com a criação da Reserva em 1961. Os motivos que justificaram essa medida devem-se ao crescente avanço da fronteira econômica representada por garimpeiros, empresas

---

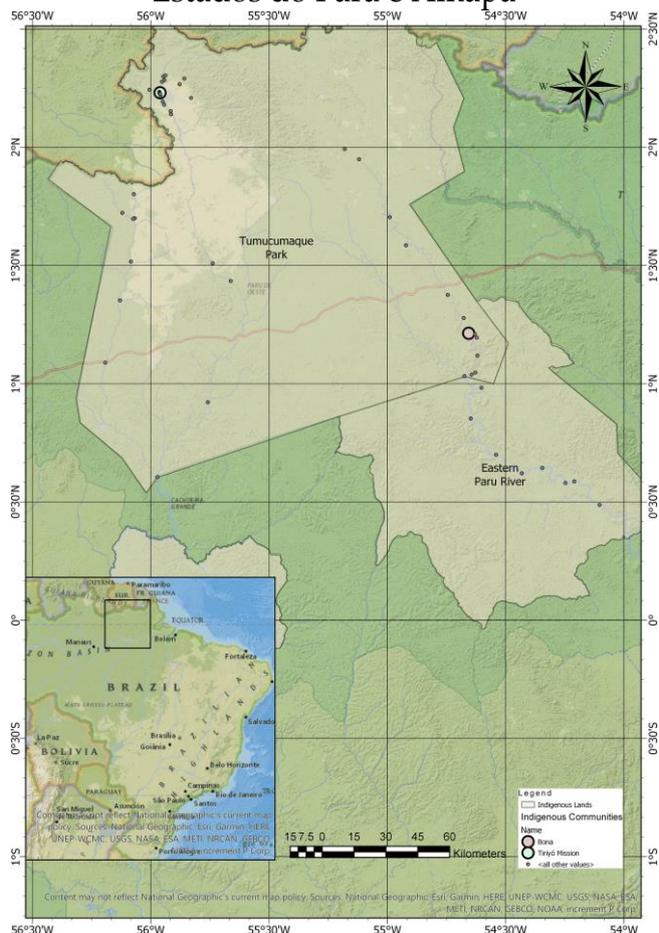
<sup>136</sup> Van Velthem escrevendo sobre o PIT para o Museu Goeldi, classifica que os indígenas residentes no Parque são os Wayana-Aparai com 299 pessoas, distribuídos em treze aldeias, a saber: Irikitimëne; Maxipurimoine; Makuatirimone; Mauruimëne; Karapaieukú; Aramapukú; Ariwëmëne; Kariputpëmatape; Xuixuimó; Anapuká; Kumarkapan; Itapeké e Puuntapy. Elas estão situadas nos rios Paru de Leste, Citaré, Jari e Ibitinga. Os Tiriyó, Kaxuyana e Xikyana com 500 pessoas se distribuíam no rio Paru de Oeste nas aldeias Awiri, Paimeru, Acapú, Cuxaré e Emoteri (VAN VELTHEM, 1980).

multinacionais, extratores, posseiros e fazendeiros, buscando, dessa forma, preservar os tipos de vidas existentes na região<sup>137</sup>. As imagens abaixo trazem a distribuição dos indígenas no território do Parque. Em destaque, na parte ocidental do mapa localiza-se a Missão Tiriyo com suas aldeias descentralizadas, seguindo os cursos dos rios Paru de Oeste e Cuxaré. Na parte oriental do Parque encontram-se os Wayna-Apalai reunidos em torno do Posto brasileiro, tendo no curso do rio Paru de Leste a distribuição de suas aldeias. Podemos observar também a localização do Parque em relação aos estados do Pará e Amapá. O Decreto de 1968 assegurou a esses povos o direito sobre o território, porém a sua demarcação dependia exclusivamente da conclusão do estudo a ser elaborado pelos técnicos e da cobrança dos indígenas para que houvesse celeridade nesse processo.

---

<sup>137</sup> Regulamentação do Decreto que cria a Reserva Florestal de Tumucumaque. A Província do Pará. Belém, 26 set. 1967. Não paginado.

**Imagem 20 - Mapa do Parque Indígena do Tumucumaque em cor cinza.**  
**Estados do Pará e Amapá**



<sup>138</sup>Fonte: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-019-0076-5>

<sup>138</sup> Using Rich Pictures to Model the ‘Good Life’ in Indigenous Communities of the Tumucumaque Complex in Brazilian Amazonia. Disponível em: < <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-019-0076-5> > Acesso em: 22 de jul. de 2019.

**Imagem 21** – Mapa da região Amazônica e localização do PIT em cor verde clara.



<sup>139</sup> Fonte <https://www.institutoiepe.org.br/images/stories/mapa-calha-norte.png>

O jornal *A Província do Pará* acompanhou o trabalho do ornitólogo Johan Daglas Frish sobre a região do Tumucumaque, um dos responsáveis por desenvolver estudos para a criação do Parque na década de 1960. Segundo as informações apresentadas por Frish, a área escolhida representa um pouco de tudo que se encontra no Brasil, a exemplo de savanas, florestas úmidas, campos, secas, matas ciliares, lagoas, rios, cachoeiras, montanhas e planícies, como também todo tipo de animais e aves que

<sup>139</sup> IEPE. Encontro marca aliança entre ONGs para conservação de Áreas Protegidas na Calha Norte do Pará. Disponível em < <https://www.institutoiepe.org.br/2011/11/encontro-marca-alianca-entre-ongs-para-conservacao-de-areas-protetidas-na-calha-norte-do-para/> > acesso em: 19 de fev. 2020.

vivem no país. O Parque protegerá as nascentes do rio Trombetas, os rios Marapi, Paru de Oeste e Paru de Leste. Trata-se de uma região muito bela e, valendo-se de uma preocupação do Decreto nº 51.043 de 1961, o Parque continuará garantindo a existência das culturas humanas, impedido o avanço dos invasores <sup>140</sup>. Contudo, a preocupação com a preservação da natureza em detrimento do avanço econômico na região foi muito importante para os indígenas, por assegurar a integridade do território e o reconhecimento dos seus habitantes.

Em suma, a principal diferença entre os Decretos (51.043/61 e 62.998/68) está pautada nos artigos 5º e 6º, do primeiro Decreto, que confere de forma predominante a conservação e a inviolabilidade da natureza. Por sua vez, o Decreto de 1968 torna possível, apesar de ser área indígena, futuras modificações no que compete à objetivo e limites<sup>141</sup>.

Entretanto, o reconhecimento do território tradicional por meio da instituição do Parque Nacional Indígena de Tumucumaque não impediu a movimentação de pessoas na região, que atraídas por riquezas ameaçavam a segurança dos indígenas. A preocupação se dava devido à falta de demarcação por não ter ocorrido no período de criação, carecendo que os indígenas se organizassem para exigí-la dos órgãos competentes,

---

<sup>140</sup> Região do Tumucumaque tem um pouco de tudo: o Parque Nacional preservará paraíso. A Província do Pará. Belém, 24 mai. 1966. Não paginado.

<sup>141</sup> O Parque Nacional Indígena de Tumucumaque foi criado em cima da Reserva Florestal do Tumucumaque, ampliando a sua área de reserva (VAN VELTHEM, 1980).

buscando garantir a sua posse antes que houvesse invasão. Para tanto, o período que antecedeu a demarcação do território se revelou um campo de afirmação política, fazendo os indígenas exigir dos militares a fiscalização do território e a garantia dos seus direitos, expulsando da região todo aquele que se aventurasse no garimpo e outras atividades rentáveis, como é o caso da carta de Antônio Tiriyo ao guardião da Missão em 1984, para que alertasse os militares sobre a existência de fazendeiros no território. Antônio soube da invasão por outros índios em Brasília, de onde passou a articular a expulsão dos invasores<sup>142</sup>.

O jornal *A Província do Pará* publicou em novembro de 1968 uma matéria sobre os Tiriyo, com o tema *Carabinas Tiriós vigiam o Tumucumaque*, com o escopo de alertar a sociedade sobre o avanço de garimpeiros em terra indígena. Esse fluxo se deu em vista dos boatos sobre a descoberta de ouro por contrabandistas estrangeiros, que escoavam o metal com frequentes movimentações aéreas, fazendo muita gente se aventurar ao subir o rio Paru de Oeste em busca de riquezas. O jornal ressalta inclusive, que durante a visita do presidente da FUNAI ao Parque naquele ano, coincidiu com a excursão de um grupo de garimpeiros oriundos de Óbidos. A medida tomada pelos militares foi a apreensão da canoa, das armas e dos materiais, e a condução de avião, dos mesmos, para cidade, alertando-os para que não mais

---

<sup>142</sup> Antônio Tiriyo. Carta de Antônio Tiriyo para frei Angélico sobre a presença de garimpeiros no Parque. Brasília, 05 de out. 1984. CD-rom (Arquivo Provincial Franciscano, Recife. Multimídia).

voltassem, pois não se podia garimpar na região por tratar-se de uma área de proteção<sup>143</sup>.

Entre os anos de 1981 a 1985, os indígenas encaminharam diversos documentos para a FUNAI, exigindo a demarcação imediata do território para maior segurança da comunidade<sup>144</sup>. Em meio aos tantos pedidos, foram recolhidas assinaturas de líderes indígenas de todo Brasil que exigiam da FUNAI esta medida. Para tanto, os pedidos não exigiam somente a demarcação, mas foram sugeridos projetos para a sustentabilidade da região, como por exemplo: 1º um diretor para o Parque (podendo ser indígena ou não indígena, contanto que cuidasse da fiscalização, saúde e educação); 2º licença de garimpo para a aldeia Pedra da Onça (o lucro com a exploração seria aplicado na assistência das comunidades); 3º missionários evangélicos (seriam responsáveis pelo desenvolvimento das aldeias desassistidas pelos frades); 4º projeto cantina e castanha.

No primeiro item, as sugestões apresentadas por Antônio nas cartas para o cargo de diretor do Parque

---

<sup>143</sup> CAVALHEIRO, Américo. Carabinas Tiriós vigiam o Tumucumaque. *In*: A Província do Pará. Belém, 24 de nov. 1968. Caderno 3. Não paginado.

<sup>144</sup> A demarcação do Parque, segundo Lucia Van Velthem, “significa o reconhecimento oficial da posse deste território, assegurada pela Constituição; é, portanto, um meio complementar que garante de uma forma legal a área do Parque para os grupos indígenas que o habitam. Portanto, é através da demarcação que se ratifica os dizeres do Estatuto do Índio que, no seu artigo considera “posse do índio ou selvícola a ocupação efetiva da terra, que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividades indispensável à sua subsistência ou economicamente útil” (VAN VELTHEM, 1980. p. 23).

foram as dos índios Naxau<sup>145</sup> da etnia Tiriyo em 1983 e Evilásio Pereira da Silva<sup>146</sup>, da etnia Fulni-ô da cidade de Águas Belas-PE em 1985. A indicação do índio Evilásio foi sugestão do capitão Antônio Tiriyo e aconteceu na reunião de caciques e lideranças na cidade de Brasília, que teve por tema o Parque Indígena do Tumucumaque. O documento dirigido ao presidente da FUNAI foi acompanhado pelo abaixo assinado dos caciques em sinal de apoio ao projeto por melhor assistência aos indígenas presentes na região. A função do diretor do Parque era garantir a assistência médica e educacional na região, assim como fiscalizar a terra delimitada, podendo acionar os militares nos casos de invasões. As demais cartas endereçadas à FUNAI, nos anos 1981 a 1985, não trazem uma indicação ao cargo de diretor para o Parque, entretanto, pede-se apenas, caso seja escolhido um não índio, que ele seja sensível à causa indígena e possa desempenhar um projeto de desenvolvimento.

No segundo item, na carta com o título *Parque Indígena de Tumucumaque* de 1981, Antônio Tiriyo encaminhou à 2º Delegacia da FUNAI, em Belém, um pedido de garimpo para a aldeia Pedra da Onça, a pedido do cacique Pedro Asefa, tendo como base o art. 44 do Estatuto do Índio de 1973, cuja finalidade se daria em virtude da situação financeira e econômica na

---

<sup>145</sup> Antônio Tiriyo. Parque Indígena de Tumucumaque. Ao Exmo. Sr. Dr. Otávio Ferreira Lima Presidente da FUNAI. datil. 10 out. 1983. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo).

<sup>146</sup> Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Ilustríssimo senhor Dr. Gerson da Silva Alves Presidente da FUNAI. Datil. Brasília, 16 de maio de 1985. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo)

comunidade<sup>147</sup>. A carência de assistência por parte dos missionários fez com que os indígenas das novas aldeias não buscassem uma reaproximação<sup>148</sup>, mas tentasse trilhar um caminho independente acessando a FUNAI, que não era atuante no Parque devido à atuação exclusiva dos missionários Franciscanos. A tentativa de estabelecer um projeto autônomo, sendo ele no aspecto econômico através do garimpo e do desenvolvimento agropecuário, garantiriam as condições necessárias para a geração de renda e acesso aos produtos industrializados, assim como a implementação de uma estrutura semelhante àquela existente na Missão, com pista de pouso, energia elétrica, farmácia, escola, consultório médico, água encanada para um chafariz, etc. Segundo o capitão Antônio Tiriyó, com a assistência da FUNAI os indígenas poderiam guiar o seu próprio caminho, libertando-se da manipulação dos religiosos que em nome dos índios tiravam vantagens<sup>149</sup>.

O terceiro aspecto pensado pelos indígenas e externado por Antônio Tiriyó foi a proposta de convidar missionários evangélicos para que trabalhassem em

---

<sup>147</sup> Antônio Tiriyó. Ao 2º Delegado Regional. Parque Indígena de Tumucumaque 24 de abr. 1981. Datil. Aldeia Pedra da Onça. Pag. 1 (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó).

<sup>148</sup> A descentralização não os fez independentes, mas em tudo mantiveram-se ligados à Missão. Os anos de 1981 a 1985 marcaram um período de tentativa de rompimento, no qual exigia-se da FUNAI uma presença atuante no Parque, através de um posto fixo, para que lhes garantisse os meios necessários para a comunhão nacional por meio dos serviços de saúde, educacional e de sustentabilidade.

<sup>149</sup> Antônio denunciava os missionários de construírem um grande patrimônio em nome dos índios. Na sua crítica, a estrutura criada na Missão era dos religiosos e não dos indígenas (CEDI, 1983).

parceria com os frades na Missão<sup>150</sup>. A tarefa do grupo seria assistir as aldeias onde a presença católica fosse ineficiente, responsabilizando-os do cuidado à saúde e da educação, como também do desenvolvimento de um projeto agropecuário para região, podendo também auxiliar na exploração dos minerais. Os missionários pensados pelos indígenas eram da Missão Antioquia, que reúne pessoas das igrejas: Presbiteriana, Batista e da Congregação Samuel de Deus. A terceira proposta para o desenvolvimento das aldeias não foi encaminhada à FUNAI, entretanto ela foi manifestada por Antônio, segundo a pesquisa levantada para o livro *Povos Indígenas do Brasil* de 1983, apontando uma solução para o fim dos problemas vivenciados pelos indígenas.

O quarto projeto encaminhado à FUNAI está presente em muitas das solicitações feitas ao órgão. Este pedido requer insistentemente uma produção sustentável e que agreguem os indígenas, garantindo dessa maneira o desenvolvimento econômico dos habitantes das aldeias. Todavia, o projeto de cantina e de extração de castanha não tende a resolver todos os problemas com a falta de assistência do Estado brasileiro, mas através dessa atividade, garantiria aos indígenas o acesso aos produtos industrializados e comercializados na loja da Missão, proporcionando outra opção sem que fosse necessário dedicar-se exclusivamente às atividades produtivas dos missionários.

---

<sup>150</sup> A participação evangélica na catequização dos indígenas poderia causar um faccionalismo no grupo.

Em 1981, a Delegada Regional da FUNAI escreveu ao procurador da Missão em Belém, frei Prudêncio Kalinowski, sobre os pedidos encaminhados pelos indígenas para a criação de projetos que garantissem o sustento do grupo nas aldeias, sendo eles a cantina, extração de castanha e o garimpo. O documento pede celeridade na apreciação das propostas encaminhadas e que fossem apontadas medidas que solucionassem aquelas reivindicações, assim como a execução dos projetos por parte dos religiosos, garantindo dessa maneira o sustento do grupo<sup>151</sup>.

A interferência do órgão indigenista no território Tiriýó na década 1980 era mínima, permitindo liberdade suficiente aos religiosos para a implementação do seu projeto. A infraestrutura criada pelos frades dispensava a FUNAI de qualquer atuação, eximindo o órgão por sua falta de recursos e de pessoas disponíveis<sup>152</sup>. Entretanto,

---

<sup>151</sup> Zélia R. Salgado Santos. Delegado Regional da FUNAI. Solicitação. Ao Ilmo. Sr. Representante da Missão Tiriýó em Belém (Frei Prudêncio). 28 de dez. 1982. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriýó, assunto conventos e paróquias).

<sup>152</sup> Mesmo dispondo de autonomia para o projeto de socialização dos indígenas, a FUNAI exigia que os religiosos informassem através de relatórios as atividades desenvolvidas. O órgão disponibilizara um modelo para a construção dos relatórios, organizando as questões que desejaria ser informada a exemplo dos tipos de financiamentos e valores empregados, discricção da estrutura existente na Missão, ações realizadas na área de saúde e o número de pessoas disponíveis para o atendimento, atividade escolar, com a frequência e a estrutura física do edifício. Em relação ao projeto econômico desenvolvido entre eles (agricultura, pecuária, comércio), pedia-se que fosse prestado conta dos resultados dessas atividades, assim como as discricções dos valores empregados em cada área e sua distribuição no caso de lucro. (FUNAI. Relatório das atividades de religiosos em área indígena: instruções para preenchimento. Arquivo

em resposta às propostas feitas por Antônio para o desenvolvimento econômico das aldeias, que tinha como objetivo a diminuição da influência dos religiosos, não foram obtidos resultados que lhes permitisse dar início aos projetos pensados, continuando dessa forma, com a assistência exclusiva nas mãos dos Franciscanos, por ser o grupo que estabeleceu contato mediante o documento intitulado *Trinômio*. Sendo assim, não foi nomeado nenhum diretor para o Parque durante o período estudado e, da mesma forma, não foi emitida nenhuma licença de garimpo em terra indígena, mesmo havendo fortes rumores da existência de ouro, ocorrendo inclusive, a garimpagem independente por parte de alguns militares. Quanto à presença de missionários evangélicos atuando em parceria com os frades, também não foram encaminhadas medidas que permitisse a sua atuação, significando influência política por parte dos religiosos e preferência mediante o contrato <sup>153</sup> (CEDI, 1983). Contudo, a insistência dos indígenas, para que houvesse uma melhor assistência por parte dos missionários, lhes proporcionou alcançar algumas conquistas com o passar dos anos, estendendo, de certo modo, a assistência do governo brasileiro nas aldeias mais afastadas.

A crítica dos indígenas revela o desejo por mudança quanto aos serviços prestados na Missão, buscando não somente uma boa assistência, mas acima de

---

Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tirió, assunto conventos e paróquias).

<sup>153</sup> Antônio Tirió com suas propostas de garimpo e de coparticipação missionária com os evangélicos poderia criar um faccionalismo no grupo.

tudo, que os agentes cumprissem com a sua obrigação de atendimento a todos os indígenas, assegurando o direito garantido pelo governo brasileiro. Dessa forma, a sua assistência não se reduzia apenas ao grupo da Missão, mas deveria alcançar a todos. Contudo, sabendo das limitações dos agentes para cobrir todas as aldeias com uma eficiente assistência, os documentos apontam propostas que revelam participação política e capacidade de articular e decidir o seu próprio futuro, agindo dessa forma como protagonistas, responsabilizando o órgão indigenista do seu compromisso no território.

Com os resultados decorrentes das denúncias, foram surgindo paulatinamente com o passar dos anos, beneficiando primeiramente as aldeias mais distantes, Pedra da Onça 200 km e Kuxaré 80 km, com a criação de pistas de pouso, barracões comunitário, pecuária, escolas e poços artesianos, obrigando os religiosos a descentralizar toda assistência prestada, integrando os habitantes mais afastados em contato com o mundo.

### **3.3. Protagonismo e domínio das ferramentas de denúncias**

O protagonismo Tiriyo é resultado do processo de emergência étnica, que graças à compreensão acerca das mudanças presentes no seu universo puseram fim a um contexto de disputa étnica e, que devido ao processo de territorialização fora transplantada para a Missão. Superando os conflitos que são próprios dos grupos humanos, discutido no capítulo 2 deste trabalho, deu-se início um período de diálogo e articulação, resultado de

novas relações e experiências, que constituída numa perspectiva dialética entre índios e não índios puderam repensar o seu lugar como grupo ao interagir com os interesses dos agentes de contato, construindo um caminho de autonomia ao fazer uso de instrumentos que são próprios desses agentes (MOREIRA, 2019).

O domínio do português através do acesso à educação, e conseqüentemente, o contato com diferentes experiências étnicas com grupos de todo país<sup>154</sup>, foi para eles, como afirma a antropóloga Maria Regina Celestino (2013), uma importante ferramenta de afirmação étnica na luta por seus direitos. A constituição de mecanismos políticos lhes possibilitou exigir dos órgãos competentes o cumprimento dos seus deveres, resultando inclusive, nas denúncias feitas nos jornais impressos da capital, no qual se exigia da FAB o patrulhamento e a expulsão dos posseiros do Parque Indígena do Tumucumaque e maior qualidade nos serviços prestados em saúde pelos religiosos.

O uso do veículo de comunicação da sociedade não indígena revela não apenas clareza quanto ao domínio de um mecanismo de denúncia e/ou de transmissão de ideias, mas acima de tudo, simboliza a capacidade de identificação dos interesses que os agentes e suas instituições representavam, dirigindo suas denúncias às instâncias competentes e atribuindo-lhes os deveres que

---

<sup>154</sup> Refiro-me ao processo de contato com grupos étnicos nas cidades, principalmente, no compartilhamento de ideias e de lutas em Brasília, onde eram protagonizadas ações mediante aos novos desafios, permitindo-lhes que fossem elaboradas novas perspectivas e estratégias na busca por suas conquistas.

lhes são próprios, mediante ao compromisso firmado ao se estabelecer as bases da Missão religiosa e do Posto Militar no seu território. Desta feita, o que procuramos apresentar são formas de protagonismos que os indígenas vivenciaram ao assumir o controle da situação, elaborando estratégias que lhes permitiram superar os desafios do seu isolamento geográfico, tendo em vista o limitado acesso aos voos militares, ao mesmo tempo em que se criavam canais de diálogo com mundo através de diferentes intermediadores, reverberando sua insatisfação coletiva numa escala de denúncias e propostas, comprometendo, dessa forma, a seriedade dos serviços prestados pelos agentes e inaugurando uma série de discursos de oposição ao projeto estabelecido, reafirmando ainda mais a sua atuação política. Para a pesquisadora Vânia Losada no livro *Reinventando a autonomia*, tratando dos indígenas no Espírito Santo, esta ação representa autonomia, na qual,

os índios foram protagonistas de suas histórias e experiências, articulando suas ações, decisões e estratégias a partir das novas condições inauguradas pela conquista e pelo processo colonial e graças à gestação de novas expectativas e projetos de vida (MOREIRA, 2019. p. 35)

Desse modo, o processo enfrentado pelos indígenas não os tornou passivos diante da situação, que presando por sua autonomia e liberdade, improvisaram situações que lhes permitiram a garantia de seus direitos na nova sociedade.

Para o antropólogo Joao Pacheco de Oliveira, a experiência na qual foram submetidos os Tiriyo, Kaxuyana e Xikyana, com o processo de territorialização na Missão Paru de Oeste e, conseqüentemente, o contato com diferentes povos e suas realidades, permitiu-lhes criar uma coletividade organizada e a formulação de uma identidade própria, que a exemplo de outros tantos grupos, reelaboraram novas formas de culturas e, principalmente, no que toca à maneira de se relacionar com o meio ambiente e exercer suas práticas religiosas (OLIVEIRA, 2016).

O protagonismo indígena na Missão Tiriyo é o resultado da oposição feita ao processo de dependência e perda de autonomia criada pelos agentes de contato, que ao se introduzir novas formas econômicas de bens e serviços, geraram demandas de sujeição e controle, impossibilitando sua dinâmica tradicional. Para tanto, na busca por alternativas que respondessem aos seus apelos,

As lideranças tornavam-se porta-vozes de denúncias e reivindicações, atuando por meio de entrevistas com as autoridades, entidades prestigiosas e meios de comunicação ou mobilizando comitivas indígenas, que iam em caravanas às sedes regionais da FUNAI ou a Brasília (OLIVEIRA, 2016, p. 277).

Protagonizando com essas ações novas perspectivas de sobrevivência, criando meios que ajudassem na sua relação com os missionários e com os militares, e garantissem suas reivindicações.

### 3.3.1 As ferramentas de denúncia

A existência de novas aldeias não significou o aumento da qualidade quanto ao padrão de vida estabelecido na Missão, mas como anteriormente discutido, elas mantiveram-se dependentes dos serviços ofertados na Missão no tocante à saúde, educação e trabalhos, fazendo os indígenas recorrerem aos missionários sempre que oportuno. A década de 1980 inaugurou um período de inquietação, no qual foram formuladas denúncias e publicadas nos jornais de Belém, assim como a produção de cartas resultantes de reuniões que tiveram como destino o delegado e presidente da FUNAI, alegando a incapacidade dos religiosos para o projeto de socialização dos indígenas<sup>155</sup>, pedindo algumas vezes a sua retirada, mas sempre voltando atrás da sua decisão (CEDI, 1983).

A atuação política e ‘controversa’<sup>156</sup>, de Antônio Tiriyo em 1981, configurou um emblemático momento na vida dos indígenas. Após 10 anos da descentralização e o constante desejo de ampliação dos serviços em suas respectivas aldeias<sup>157</sup>, os missionários foram inúmeras vezes a pauta de suas reuniões, sendo apontado por

---

<sup>155</sup> A oposição existente se deu com ‘os filhos de Yonaré’, ‘Antônio Tiriyo’ e Pedro Asefa, que incentivados por ele puderam reunir a liderança para as reuniões, assim como também informar ao mundo sobre a realidade que viviam.

<sup>156</sup> Antônio Tiriyo se apresenta nas cartas endereçadas à FUNAI como filho de Yonaré Marakusi e instituído por ele como capitão para agir em benefício do grupo.

<sup>157</sup> As reuniões aconteceram nas aldeias Paimeru, Acahé, Pedra da Onça, Acapu, Kuxaré, Awiri

Antônio na entrevista ao livro *Povos Indígenas do Brasil*, do Centro Ecumênico de Informações (CEDI), como aqueles que tudo possuíam em nome dos índios.

Aqui o índio não tem nada de desenvolvimento, etc. os padres têm tudo de bom: têm maquinarias, têm casas boas, têm serradeiras, têm cantinas, têm luzes, têm tratores, têm gado, têm búfalos em nome do índio. Explorando a boa consciência da nossa comunidade e enganando o índio. Não tem apoio aqui na área do Parque, aqui o índio não tem apoio nem dos padres e nem da FAB (CEDI, 1983, p. 206)

O domínio das ferramentas de denúncia pelos indígenas é a certeza de conhecimento e clareza quanto ao seu lugar no novo cenário, que sabendo da sua importância frente aos mais variados interesses, pôde valer-se dessa diferença entre as instituições em seu favor, buscando com seu discurso agradar ao grupo que melhor defendesse o seu interesse, passando a inclinar-se ora aos religiosos e ora aos militares. Opondo-se aos missionários, a liderança das aldeias Paimeru, Acahé, Pedra da Onça, Acapu, Kuxaré e Awiri, teceram entre os anos de 1981 a 1985 um discurso público de rejeição ao projeto implantado no território, pedindo inclusive a retirada dos religiosos da região, alegando sofrer manipulação e privação de liberdade quanto ao seu direito de tratamento de saúde na cidade de Belém, assim como a possibilidade de venda do seu artesanato. No processo de denúncia de outubro de 1985, o ‘capitão’ Antônio Tiriyó descreve que ‘o seu pai’, o cacique Yonaré Marakusi e o ‘seu irmão’ cacique Pedro Asefa foram afastados da Missão pelos missionários por

ser, possivelmente, um empecilho aos seus interesses. Para tanto, pede Antônio Tirió autonomia para que o povo possa conduzir o seu próprio destino, buscando apenas o auxílio da FUNAI para ajudá-los no desenvolvimento agropecuário no Parque, como também para a criação de escolas e postos de saúde nas aldeias com a presença de profissionais capacitados<sup>158</sup>.

Buscando compreender o comportamento dos indígenas no contexto de Missão, baseamos nossa reflexão a partir dos conceitos de *discurso público* e *discurso oculto* de James C. Scott (2013) que, trabalhando as relações de poder entre grupos subalternos com seus dominadores, desenvolveu uma importante chave de leitura para a identificação de um discurso aberto de insatisfação (discurso público) na situação em que se encontram, assim como aquele não mencionado abertamente (discurso oculto), mas revelado em gestos, expressões faciais e produzido em segredo entre aqueles do seu círculo de confiança. Assim: “*Todos os grupos subordinados criam, a partir da sua experiência de sofrimento um << discurso oculto >> que representa uma crítica do poder expressa nas costas dos dominadores*” (SCOTT, 2013, p.19).

Com o propósito de livrar-se dos religiosos, o *discurso público* produzido pelos indígenas revela objetividade e perspicácia, valendo-se inclusive de um jargão de acusação corrente no período militar, o *ser*

---

<sup>158</sup> Antônio Tirió. Processo denúncia. Ao Senhor Delegado da FUNAI Slamao Santos. [S.l.]. Manuscrito. 20 de out. de 1985. 3 páginas (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tirió).

*comunista*, símbolo de oposição ao governo. Para tanto, o intuito do texto é comprometer o trabalho dos missionários, expondo-os por serem estrangeiros e, acusando como descomprometidos com o interesse nacional, cuja representação legítima fazia-se somente pela FUNAI, que por ser o órgão oficial do Estado, poderia garantir o interesse coletivo para os indígenas e para o Governo. Assim,

Não queremos os padrez Alemão Comunistas ditadores - porque Eles são hasta contra governo i contra Funai porque eles ponhão na cauza dos índios para ficar contra Funai [...] Nossa queremos a Retirada dos padrez Alemão 1 Frei Cirilo- 2 Frei Bento – 3 Angélico [...] Nossa pedimos senhor coronel da FAB i o brigadeiro prazo de 60 dias. Si não atendido nosso recorremos na justiça para fazer uma Posição dentro do parque [...]Nosso índios Cacique lideres Capitão Estamos Prontos para administrar Patrimonio endigena – Indio tem cuidar seus proprios entereces da cumunidadez.<sup>159</sup>

O processo denúncia elaborado pelo ‘capitão’ Antônio Tiriyo é a manifestação de inquietude presente no cotidiano dos indígenas, todavia não identificado no trabalho de campo, mas bastante produtivo no ponto de vista documental entre os anos de 1981 a 1985, proporcionando-nos identificar através dessa leitura as formas de insubordinação ao projeto estabelecido, fazendo oposição direta aos religiosos.

---

<sup>159</sup> Antônio Tiriyo. Processo denúncia. Ao Senhor Delegado da FUNAI Slamao Santos. [S.l.]. Manuscrito. 20 de out. de 1985. p. 2-3. 3 páginas (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo).

Noutra acusação feita à FUNAI, Antônio denunciava que os frades descumpriam a Portaria n° 472 da FUNAI de 1977, que proibia o ingresso de estrangeiros em área indígenas sem consentimento prévio, fazendo entrar turistas estrangeiros sem a autorização dos indígenas e do órgão, e que se encontrando em suas aldeias, começavam a fotografá-los<sup>160</sup>.

Os documentos produzidos nas reuniões durante esses quatro anos trazem uma preocupação com as aldeias Acahé, Kuxaré, Acapu, Awiri, Paimeru e Pedra da Onça, carente da presença do Estado. Para Antônio, trata-se de um claro sinal de diferença social existente no grupo, estimulada intencionalmente pelo superior da Missão que resistia estender a todos os benefícios da relação com os não índios<sup>161</sup>.

Dos doze documentos que tivemos acesso e que tratam das denúncias dirigidas ao delegado da FUNAI em Belém, oito trazem pedidos de garimpo para o Parque Indígena do Tumucumaque. A justificativa para a exploração das riquezas minerais foi o meio encontrado

---

<sup>160</sup> Antônio Tiriyo. Denúncia. [S.l.] datil. S.d. Não paginado. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo). Ismarth de Araújo Oliveira. Portaria n° 472/ n, de 24 de nov. de 1977: Fixa normas específicas para ação de missionários em área indígenas. Brasília. Datil. 24 de nov. de 1977, 3 p. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta: Missão Tiriyo, assunto Conventos e Paróquias).

<sup>161</sup> Segundo Antônio Tiriyo, os religiosos não queriam que essas aldeias se desenvolvessem, proibindo inclusive a presença permanente da FUNAI no Parque, limitando o acesso desses indígenas à saúde no posto da Missão, fazendo-os procurar assistência em Belém ou Brasília. A tentativa de captação de recurso para desenvolvimento das aldeias através da embaixada do Canadá foi segundo Antônio Tiriyo, desfeita a partir de fofocas pelos religiosos (Antônio Tiriyo. Denúncia. Datilografado. Não paginado. Texto incompleto com duas páginas).

por parte do grupo para o desenvolvimento das aldeias, permitindo de certa forma, uma plena inserção nacional dos indígenas com os demais brasileiros. Buscando convencer o presidente da FUNAI, em Brasília, desse projeto, foram produzidos textos que tem como base o Estatuto do Índio de 1973, cuja citação confere-lhes o direito de explorar suas riquezas e usá-las em benefício coletivo, como já acontecia com alguns povos, possibilitando com esse recurso a construção de escolas, postos de saúde e desenvolvimento agropecuário para o sustento do seu povo. Dessa forma, reproduzimos a citação que diz: *“As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividades o exercício de garimpagem, faiscação e cata dos referidos.*”<sup>162</sup>

Para o religioso frei Paulo Calixto a atuação política de Antônio Tiriyo era motivada por interesse, pois ele não era índio, e que buscando permissão do Governo Federal para a exploração das riquezas no território, convencera o cacique Yonaré Marakusi e demais líderes a se voltarem contra eles, espalhando mentiras para desqualificar o trabalho prestado na Missão diante do delegado e do presidente da FUNAI. É que até aquele momento o órgão ainda não se fazia presente no território

---

<sup>162</sup> Estatuto Índio. Título IV, art. 44 . BRASIL. Presidência da República, Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Planalto Disponível em : < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6001.htm) > Acesso em: 22 de jul. de 2019.

devido à autonomia concedida pelo TRINÔMIO <sup>163</sup> (Missionários/Índios/FAB), confiando aos frades através de uma parceria os meios necessários para o atendimento no âmbito sociocultural, sendo livre para assistir com seu projeto religioso as necessidades dos indígenas.

Na versão de frei Paulo, Antônio chegou ao território adulto e não tinha nenhuma ligação de parentesco com o grupo, mas obtendo confiança do cacique Yonaré desde a década de 1970, passou a representar o grupo como capitão e secretário dessas reuniões, apresentando-se externamente, nos encontros dos povos indígenas nas cidades, como filho do cacique Yonaré, colocando os indígenas contra os frades. Para o religioso, o seu interesse não era o povo, e sim, explorar as riquezas presentes no território Tiriyo através do garimpo<sup>164</sup>.

Buscando elucidar as informações de frei Paulo, iniciamos um levantamento durante a pesquisa de campo, no qual o objetivo seria visitar as memórias das pessoas envolvidas, ou daquelas que lhes fossem próximas. Dos filhos de Yonaré entrevistados, apenas um falou sobre a existência de reuniões e o teor de suas discussões <sup>165</sup>, possivelmente por não haver confiança

---

<sup>163</sup> O documento Trinômio firma o compromisso entre os Frades e Militares no serviço de socialização dos Tiriyo. Expressa-se numa lauda as obrigações das instituições para o projeto (CEDI, 1983)

<sup>164</sup> Frei Paulo (Raimundo) Calixto Cavalcante, 85 anos, Canindé/CE, em 24/02/2019. O nome Paulo é religioso, ele assina no documento como Raimundo Calixto Cavalcante.

<sup>165</sup> O intuito das reuniões era instruir os indígenas para que eles não fossem enganados pelos brancos. Tomé, 52 anos. Aldeia Moneni-Território Tiriyo, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

suficiente para a partilha de suas histórias devido ao pouco tempo reservado para a pesquisa<sup>166</sup>. Certa feita durante a prática de beberagem ocorrida na Missão na casa do vice-cacique Tito Meri, encontrando-me desprovido do gravador de voz, o senhor Tomé, filho do velho cacique Yonaré me falara informalmente sobre algumas perguntas não respondidas sobre o tema durante a entrevista. Na sua fala, ele confirmara a existência de reuniões na casa do seu pai e que naquele período foram feitos estudos para a exploração de ouro na região, mas que nada foi encontrado.

Questionando os filhos de Yonaré Marakusi acerca do grau de parentesco de Antônio Tiriyó, as suas respostas foram as mais variadas e confusas, limitando a nossa pesquisa na falta de uma identificação quanto a sua origem étnica. De todo modo, dentre os mais de dezesseis filhos das quatro mulheres de Yonaré Marakusi residentes no território, isso devido à continuidade de sua prática cultural, não foram encontrados vínculos diretos com essas famílias. Entretanto, foi-me explicado que ele descendia de uma relação do seu pai com uma mulher Wayana e que, segundo o senhor Jaime, ele teria vindo à Missão somente para visitar<sup>167</sup>. Compartilhando dessa mesma ideia, o senhor Tomé disse que Antônio era filho de uma mulher

---

<sup>166</sup> Os 30 dias reservados para a pesquisa de campo foram insuficientes devido ao pouco tempo destinado à amizade, que somado com as longas distâncias entre as aldeias e ao empenho com os preparos da festa do *pupuri*, houve o comprometimento do trabalho.

<sup>167</sup> Jaime Isukuriri, 54 anos de idade. Aldeia Paruaka- território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Wayana e que ele fora criado na Missão<sup>168</sup>. Para a senhora Catarina, ele havia chegado à Missão como criança e foi adotado pelo seu pai. Voltando para Belém, possivelmente tenha registrado Yonaré como pai e que os verdadeiros pais de Antônio eram desconhecidos<sup>169</sup>.

Carecendo de documentos oficiais que testemunhassem o seu lugar de fala, compartilho a contribuição do livro *Povos indígenas do Brasil*, que falando sobre os Tiriyó, traz uma foto de Antônio e descreve algumas de suas manifestações, e diz que ele foi levado por missionários do Suriname e que percorreu muitos países da América do Sul, retornando ao Brasil com 20 anos de idade (CEDI, 1983). Entretanto, a incerteza da sua origem fora respondida pessoalmente por ele ao denunciar a FUNAI no jornal *O Liberal* em 1981, por ter recebido medicamentos incompatíveis para o seu tratamento de tuberculose na casa do índio, e após a sua recuperação, por ter sido impedido de ter acesso à casa do índio em Icoaraci e proibido de voltar para o seu grupo, devido ao medo de propagação da doença. Segundo ele, tratava-se de uma ação desnecessária, pois já se encontrava curado, podendo comprovar por meio de laudos médicos. Falando sobre si, ao descrever a história de luta do seu povo Tiriyó, ele diz que é filho do índio Yunai com uma missionária canadense e que viveu até os 21 anos em muitos países da América Latina, com

---

<sup>168</sup> Tomé, 52 anos. Aldeia Moneni-Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

<sup>169</sup> Catarina Panese Tiriyó, sem idade. Aldeia Missão-território Tiriyó, Óbidos/PA, em 29/12/2018.

destaque para o contato que teve com os povos Astecas e Maia, voltando sozinho ao Brasil após a morte do pai. Ele diz ter contraído tuberculose quando participou dos trabalhos de construção da rodovia Transamazônica<sup>170</sup>. O livro de registro dos índios da Missão Paru de Oeste no Brasil não traz informações sobre Yunai e Antônio, possivelmente por se encontrarem no Suriname quando surgiu a Missão evangélica, obtendo apenas o registro naquele país.

Independente da opinião levantada pelo religioso e pelos filhos de Yonaré, com suas vagas explicações, o ‘capitão’ Antônio Tiriyo muito contribuiu para com o grupo no seu processo de reafirmação étnica, promovendo uma postura crítica frente aos interesses representados pelos missionários e militares, fazendo-os participar da luta dos indígenas de todo Brasil, através do Movimento Indígena, partilhando os seus problemas e colhendo assinatura dos líderes para o seu projeto.

Em 1985, o ‘capitão’ Antônio Tiriyo procurou a redação do jornal *O Liberal*, em Belém, para denunciar a situação vivida pelos indígenas no Parque indígena do Tumucumaque. Antônio denunciou que o grupo religioso estabelecido na região nada tinha feito para transformar a vida dos habitantes nas aldeias Acapu, Awiri, Acahé, Pedra da Onça, Kuxaré, Castanheira e Paimeru, e que os indígenas viviam desprovidos de tudo e fadados, inclusive, ao isolamento. Segundo a matéria do jornal, o ‘capitão’ portava consigo os documentos que comprovavam a

---

<sup>170</sup> Tiriós denuncia a FUNAI e vai apelar à Justiça. In: *O Liberal*. Belém, 23 de out. 1981. Não paginado.

carência dos serviços básicos e que o acesso à saúde só acontecia quando eles viajavam para Belém a procura da FUNAI. Na sua crítica política, dizia que os indígenas não deveriam ter o seu destino confiado a A ou B, mas que eles mesmos deveriam cuidar dos seus próprios problemas<sup>171</sup>.

O caminho percorrido pelos indígenas, ao longo dos anos em estudo, revela não apenas domínio sobre a situação vivida, mas acima de tudo indica consciência política, adquirida por meio de diferentes relações, sendo elas experiências proporcionadas pelos agentes, como aquelas estabelecidas com outros indígenas na casa do índio em Belém, assim como na luta por direito em Brasília com os povos étnicos de todo Brasil.

Não obstante, foi processo de etnogênese que o grupo conquistou e conquista os seus direitos, apresentando-se diante dos agentes e dos órgãos responsáveis pela causa indígena de forma organizada, esquecendo suas rivalidades históricas que há muito dominava o cenário das Guianas. Os benefícios adquiridos, fruto dessa relação de contato, foram importantes por garantir a posse do território, e conseqüentemente, manter afastado dele toda forma de interesse econômico, valendo-se da boa relação com os militares que estavam no seu território para proteger a fronteira brasileira. De certo modo, podemos afirmar que os bons resultados de autonomia alcançados pelos indígenas devem-se à sua capacidade perceptiva de

---

<sup>171</sup> Índios pedem a demarcação do Parque de Tumucumaque. *In: O liberal*. Belém, 23 de out. 1985. Não paginado.

enxergar nas diferentes instituições o poder que representavam. Assim, é a partir da diferença institucional que foram construídos discursos que atestam a opinião indígena, fazendo-nos conhecer como fizeram para se organizar etnicamente e também, como escreveram a história da Missão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomo-nos neste trabalho discutir os efeitos da intervenção de instituições como o governo brasileiro e missão religiosa no território Tiriyo nas décadas de 1960 a 1980. Procuramos mergulhar no processo de novas territorializações desse grupo étnico na historicidade da formação de uma Missão religiosa e de uma base militar na fronteira com o Suriname, em que os Tiriyo tiveram que construir situações adaptativas no pós-contato com os não indígenas invasores das suas terras.

Ao longo da pesquisa verificamos que as mudanças ocorridas naquele período não se limitaram apenas ao povo Tiriyo, mas tratou-se do avanço de diferentes frentes de contato, resultando inclusive no processo de territorialização daqueles com os quais os Tiriyo estabeleciam relações ao longo dos séculos. A Missão Tiriyo foi a primeira experiência do projeto Trinômio e teve como objetivo, através da parceria ÍNDIO-FRANCISCANOS-FAB, reunir os indígenas situados na região de fronteira em torno de uma base militar, buscando garantir desse modo, a presença do Estado naquela área longínqua. Para esse fim, os agentes deveriam assisti-los em suas necessidades e capacitá-los para melhor inserir-se,

haja vista a existência de um projeto que ligaria os indígenas à cidade por meio de uma estrada, transformando, sobremaneira, o seu modo de vida e atraindo pessoas para a região, podendo elevar talvez aquela Missão à condição de cidade<sup>172</sup>.

Para a compreensão das relações étnicas reproduzidas na Missão Tiriyó, buscamos iluminar a nossa reflexão a partir dos estudos elaborados sobre a região Norte do estado do Pará e Guianas (RIVIÈRE, 2001; GALLOIS, 2005; GRUPIONI, 2009), levando em consideração as manifestações de suas práticas tradicionais ao fazer uso do território, tendo como perspectiva identificar a sua dimensão simbólica, cultural e cosmológica, elemento crucial para a sua existência como grupo, condicionando desse modo, a sua identidade étnica. O compartilhamento do território pelos grupos étnicos de cultura semelhante lhes permitiu interagir entre si através da relação de trocas, movimentando uma rede cuja origem é anterior à presença dos europeus na região, porém muito eficiente ao se constatar os seus efeitos. Ora, as diferentes relações existentes na região aconteciam no âmbito da troca de conhecimentos técnicos, trocas de pessoas, agressões xamânicas, de conflitos e de produtos, permitindo inclusive, a circularidade de objetos entre os grupos cujas fronteiras inexistiam, isso devido sua longa distância (GALLOIS, 2005).

---

<sup>172</sup> O projeto pensado pelo governo brasileiro seria conectar a Missão Tiriyó e o Suriname através da BR 163. Essa BR entraria em contato com a Perimetral Norte (BR 210), permitindo acesso a Santarém e demais cidades (JENSSEN, 1972).

As diferentes formas de se relacionarem na região lhes permitiu atribuir um sentido simbólico aos espaços habitados, empregando vínculo afetivo e memória coletiva, envolvendo-o de certo modo, na sua cosmologia, estabelecendo uma ligação entre o passado e o presente através da influência dos ancestrais, sendo dessa forma os continuadores de suas trajetórias vividas (GRUPIONI, 2009). Para tanto, reunir os indígenas na Missão Paru de Oeste em torno dos missionários foi, de certo modo, a aglutinação de experiências vividas que tradicionalmente se transmitiam no âmbito da relação, mas que, por se encontrarem naquela nova realidade, tiveram essa dinâmica alterada.

A transplantação de práticas tradicionais para Missão Paru de Oeste e a interferência religiosa quanto à sua continuidade, fizeram-se presentes ao longo dos anos na Missão. Entretanto, a formação de uma identidade coletiva, mediante o processo de etnogênese, fez desenvolver conquistas que só foram possíveis devido ao processo de territorialização, que por ter sido estabelecido contato com os agentes e seus diferentes interesses, lhes permitiu deixar de lado sua rivalidade histórica, diminuindo assim suas diferenças étnicas. Ora, os efeitos negativos dessa rivalidade não foram apenas combatidos pelos religiosos, que presavam por uma identidade homogeneizadora, mas principalmente pelo *pata entu* Yonaré Marakusi, que buscando dissuadi-los da violência cíclica por seu aspecto de vingança e a consequente redução numérica do grupo, deveriam empenhar-se no

combate com seus desafios no novo contexto, o qual poderia determinar a sua existência como povo.

A Missão Paru de Oeste foi um espaço no qual os indígenas foram obrigados a criar novas tradições, se ressignificando a partir do contato com diferentes experiências, produzindo uma identidade coletiva que lhes permitiu inserir-se no projeto proposto pelos agentes e a se beneficiar com os frutos dessa relação, garantindo mais segurança na luta por seus direitos. A organização dos indígenas no processo de territorialização foi muito importante devido à ampliação das relações étnicas com os povos de todo Brasil, que através das manifestações políticas em Brasília e do contato com os indígenas na Casa do Índio em Belém, foram proporcionados momentos de formação e, que atrelado com o domínio do português e de elementos da cultura não índia, pôde ajudar-lhes na capacitação e na luta por justiça.

Mesmo com a conquista de resultados positivos através do agenciamento, os indígenas não deixaram de protagonizar a sua história. Inúmeras ações foram movidas contra os agentes revelando domínio sobre a situação que viviam, estabelecendo, de certa maneira, contato com as diferentes instâncias do poder, as quais lhes permitiram denunciá-los e fazer críticas sobre os serviços prestados, comprometendo-os diante da sociedade com sua propagação através dos jornais, como também diante dos seus superiores.

Os vínculos com o território e a construção de uma identidade coletiva foram cruciais para a organização dos Tiriyo nesse processo. As diferentes experiências não

apenas os capacitaram, mas, acima de tudo, ajudaram na construção de um grupo coeso, permitindo-lhes trilhar um caminho de protagonismo na sua busca por independência.

## **FONTES DOCUMENTAIS**

### **Arquivo da FUNAI, Belém**

Antônio Tiriyó. Ao 2º Delegado Regional. Parque Indígena de Tumucumaque 24 de abr. 1981. Datil. Aldeia Pedra da Onça. Pag. 1 (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó).

Antônio Tiriyó. Parque Indígena de Tumucumaque. Ao exmo. Sr. Dr. Otávio Ferreira Lima Presidente da FUNAI. datil. 10 out. 1983. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó).

Antônio Tiriyó. Denúncia. [S.l.] Datil. Sd (faz referência no texto a 1983) não paginado (escrito de caneta 42-41). (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó).

Antônio Tiriyó. Processo denúncia. Ao Senhor Delado da FUNAI Slamao Santos. [S.l.]. Manuscrito. 20 de out. de 1985. 3 páginas (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó).

FUNAI. Relatório das atividades de religiosos em área indígena: instruções para preenchimento. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó)

Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Ilustríssimo senhor Dr. Gerson da Silva Alves Presidente da FUNAI. Datil. Brasília, 16 de maio de 1985. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyó).

## **Arquivo da Diocese de Óbidos**

Dom Floriano Loewenau. O problema Tirió. Necessidade de criação de uma reserva indígena. Belém, 30 abril de 1963 (Arquivo da prelazia de Óbidos/ Missão Tiriyo- documentos históricos).

## **Arquivo do Convento Franciscano em Belém**

Cirilo Haas. Ao senhor Secretário Executivo da Fundação Nacional do Índio 01 de agosto de 1968, pag 1-8. (Arquivo do Convento de Belém, assunto Missão Tiriyo).

## **Arquivo do Convento Franciscano na Missão**

Livro de Batismo. (Arquivo do Convento da Missão Tiriyo).

Registro Administrativo de nascimento de índio, livro I. Digitado. P. 499. (Arquivo da Missão Tiriyo)

## **Arquivo da Província Franciscana de Santo Antônio, Recife**

Albert Elfes. Relatório das atividades do engenheiro agrônomo Elbert Elfes na Missão Tiriyo durante o período de 3 de maio de 1972 a 30 de maio de 1973. Datil. Curitiba, 20 de jun. 1973. Datil. p.12 (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto convento e paróquias).

Antônio Tiriyo. Denúncia. Datilografado. Não paginado. Texto incompleto com duas páginas

Antônio Tiriyo. Denúncia. [S.l.] datil. S.d. Não paginado. (Arquivo da FUNAI, Belém. Pasta sobre a Missão Tiriyo).

Antônio Tiriyo. Carta de Antônio Tiriyo para frei Angélico sobre a presença de garimpeiros no Parque. Brasília, 05 de out. 1984. CD-rom (Arquivo Provincial Franciscano, Recife. Multimídia).

Frei Bento Letschert. Prezado Padre visitador geral, frei Bruno Goettems, OFM. 1972. Datil. 26 de dez. de 1972, p 05. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto conventos e paróquias).

Frei Angélico Mielert, OFM. Ambulatório Tiriyo. [S.l.] Datil. 08 de agos. de 1969, p. 2. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto convento e paróquias).

Frei Angélico Mielert, OFM. Relatório da Missão Tiriyo do ano de 1981, ao Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Gabinete do Presidente, cel. Paulo Moreira Leal. Tiriyo, Datil. 02 de jan. 1982, p. 1-4.

(Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto convento e paróquias).

Frei Angélico Mielert. Relatório da Missão Tiriyo do ano de 1973, ao Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio-FUNAI. Gabinete do Presidente. Assunto: 1º Seminário FUNAI/MISSÃO de 05-10 de nov. de 1973 em Brasília. Ofício circular nº211/73. Missão Tiriyo, datil. 14 de set. de 1973, p. 1-10. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto Convento e paróquias).

Frei Protásio Friel. Relatório: Fundação de uma Missão karib. [S.l.] 1947, p. 31. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto conventos e paróquias)

Frei Protásio Stuecker. Relatório da Missão Tiriyo para o capítulo da Província Franciscana de Santo Antônio, 03 à 11 de janeiro de 2000. [S.l.] 2000, p. 16 (Arquivo Provincial, Recife. Pasta sobre a Missão Tiriyo, assunto conventos e paróquias).

Ismarth de Araújo Oliveira. Portaria nº 472/ /n, de 24 de nov. de 1977: Fixa normas específicas para ação de missionários em área indígenas. Brasília. Datil. 24 de nov. de 1977, 3 p. (Arquivo Provincial, Recife. Pasta: Missão Tiriyo, assunto Conventos e Paróquias)

Zelia R. Salgado Santos. Delegado Regional da FUNAI. Solicitação. Ao Ilmo. Sr. Representante da Missão Tiriyo em Belém(Frei Prudêncio). 28 de dez. 1982. Mídia missão Tiriyo

## PERIÓDICOS

CAVALHEIRO, Américo. Carabinas tiriós vigiam o Tumucumaque. *In: A Província do Pará*. Belém, 24 de nov. 1968. Caderno 3. Não paginado. Antônio Tiriyo.

COSTAS, Frei Davi. Nossa Missão Tiriyo Santo Antônio. Recife, 1967. Ano 25, num 02, pp. 47-51.

CAVALHEIRO, Américo. Nossa Missão Tiriyo. Santo Antônio. Recife, 1967. Ano 25, num 01, pp. 21-25.

GLASER, Frei Tadeu. Coleta em prol da Missão Tirió julho de 1972. *Revista Santo Antônio*. Recife, 1972, ano XX dez. num 10, p. 5.

HOFER, Genevieve. Aqui el tiempo se detuve. O cruzeiro internacional. Rio de Janeiro, 1963. Año 7, num 18, pg 54-63.

Índios pedem a demarcação do Parque de Tumucumaque. *In: O liberal*. Belém, 23 de out. 1985. Não paginado.

COSTA, Fr. Davi. Os Kaxuyana vão para a Missão Tiriyo. *Nosso Jornal: órgão mensal da prelazia de Óbidos*. Ano VIII. Óbidos Pará. Mar. de 1968. n° 71. pp 2.

JENSSEN, Martin. Abenteuer Amazonas ietzter teil: die straße nach Tirió kommt viel zu früh. Fix und Foxi, Munique, n° 46, pp, 18-19. 1972.

KOCKMEYER, Thomas. Unter den Tiriyó-indianer: die expedition zu den Tiriyó-indianern. *Adveniat. ALE*, n. fasc, 19, p.74-84, s.d.

LETSCHERT, Frei Bento. 4º Missão Tiriyó. *Revista Santo Antônio. Recife*, 1976. Ano 54, num. 94, p.120-125  
Região do Tumucumaque tem um pouco de tudo: o Parque Nacional preservará paraíso. *A Província do Pará. Belém*, 24 mai. 1966. Não paginado.

Regulamentação do Decreto que cria a Reserva Florestal de Tumucumaque. *A Província do Pará. Belém*, 26 set. 1967. Não paginado.

Tiriós conservam costumes mas já lêem e escrevem em sua própria língua, em 1966. *A Província do Pará. Belém*, 1966.

Tiriós denuncia a FUNAI e vai apelar à Justiça. *In: O Liberal. Belém*, 23 de out. 1981. Não paginado.

## **ENTREVISTAS**

Catarina Panese Tiriyó, sem idade. Aldeia Missão-território Tiriyó, Óbidos/PA, em 29/12/2018.

Amuyopö Tiriyó, não sabe a idade. Aldeia Betânia-Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 22/01/2019.

Frei Paulo (Raimundo) Calixto Cavalcante, 85 anos,  
Canindé/CE, em 24/02/2019.

João Evagelista Asivefê, 50 anos. Aldeia Missão Tiriyó-  
Território Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

Tomé Pere Tiriyó, 52 anos. Aldeia Moneni-Território  
Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

Pajé Lauro Maringa, 58 anos. Aldeia Ponoto-Território  
Tiriyó, Óbidos/PA, em 23/01/2019.

Wamepin Tiriyó, sem idade. Aldeia Betânia-território  
Tiriyó, Óbidos/PA, em 26/01/2019.

Jaime Isukuriri, 54 anos de idade. Aldeia Paruaka-  
território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia-  
território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Marinha Tak Wayaya Kaxuyana. Sem idade. Aldeia  
Missão-território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

Vera Maria Vieira Kaxuyana, sem idade. Aldeia Betânia-  
território Tiriyó, Óbidos/PA, 23/01/2019.

## **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

AQUÁRIO DE SÃO PAULO. A introdução irresponsável  
de peixes na natureza. Disponível em: <  
<http://www.aquariodesaopaulo.com.br/blog/index.php/a->

introducao-irresponsavel-de-peixes-na-natureza/ > Acesso em: 15 de jul. 2019.

ALMEIDA, Maria Regina Celestina. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestina. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2º ed. Rio de Janeiro: FVG, 2013.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Alguns aspectos do pensamento de Manuela Carneiro da Cunha”. *In*: Lilia Moritz Schwarcz... et al. *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

APOLINÁRIO Juciene Ricarte, FREIRE, Gláucia de Souza. Denúncias e visitas ao território mítico da jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriais e líderes religiosos Tarairiú na Parahyba setecentista. *Anais do Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, agosto de 2011*.

BARBOSA Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005, p. 59-111.

BARTH, Fredrik. **O guru e o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000.

BRASIL. Comando de fronteira Roraima/ 7º Batalhão de infantaria selva. Disponível em: <  
[http://www.eb.mil.br/web/noticias/noticiario-do-exercito?p\\_p\\_id=101&p\\_p\\_lifecycle=0&p\\_p\\_state=maximized&p\\_p\\_mode=view&\\_101\\_struts\\_action=%2Fasset\\_publisher%2Fview\\_content&\\_101\\_assetEntryId=574474&\\_101\\_type=content&\\_101\\_groupId=11425&\\_101\\_urlTitle=comando-de-fronteira-roraima-7-batalhao-de-infantaria-de-selva-comemoracao&\\_101\\_redirect=http%3A%2F%2Fwww.eb.mil.br%2Fweb%2Fnoticias%2Fnoticiario-do-exercito%3Fp\\_p\\_id%3D3%26p\\_p\\_lifecycle%3D0%26p\\_p\\_state%3Dmaximized%26p\\_p\\_mode%3Dview%26\\_3\\_cur%3D115%26\\_3\\_keywords%3Dcorrida%2Bda%2Bpaz%26\\_3\\_advancedSearch%3Dfalse%26\\_3\\_groupId%3D0%26\\_3\\_delta%3D20%26\\_3\\_assetTagNames%3Dcma%26\\_3\\_resetCur%3Dfalse%26\\_3\\_andOperator%3Dtrue%26\\_3\\_struts\\_action%3D%252Fsearch%252Fsearch&inheritRedirect=true#.XLoJV9VKjIU](http://www.eb.mil.br/web/noticias/noticiario-do-exercito?p_p_id=101&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&_101_struts_action=%2Fasset_publisher%2Fview_content&_101_assetEntryId=574474&_101_type=content&_101_groupId=11425&_101_urlTitle=comando-de-fronteira-roraima-7-batalhao-de-infantaria-de-selva-comemoracao&_101_redirect=http%3A%2F%2Fwww.eb.mil.br%2Fweb%2Fnoticias%2Fnoticiario-do-exercito%3Fp_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_cur%3D115%26_3_keywords%3Dcorrida%2Bda%2Bpaz%26_3_advancedSearch%3Dfalse%26_3_groupId%3D0%26_3_delta%3D20%26_3_assetTagNames%3Dcma%26_3_resetCur%3Dfalse%26_3_andOperator%3Dtrue%26_3_struts_action%3D%252Fsearch%252Fsearch&inheritRedirect=true#.XLoJV9VKjIU)>. Acesso em: 19 de mar. de 2019.

BRASIL. Cria Reserva Florestal do Tumucumaque e dá outras providencias. Decreto nº 51.043, 25 de julho 1961.

BRASIL. Ministério da Aeronáutica. Declaração. Belém, 03 de abril de 1963.

BRASIL FRONTEIRAS TERRESTERES. Disponível em: <  
<http://www.funag.gov.br/ipri/images/informacao-e-analise/fronteiras-terrestres-brasil.pdf>>. Acesso em: 19 de mar. de 2019.

BRASIL. Presidência da República, Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro

de 1973. Planalto Disponível em : <  
[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6001.htm) >  
Acesso em: 22 de jul. de 2019.

CATALINAS DO BRASIL: Operação Mapuera.  
Disponível em: < <http://www.catalinasnobrasil.com.br/site/historico/1329-opera%C3%A7%C3%A3o-mapuera.html> >. Acesso em: 19 de mar. de 2019.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária: Edimologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. *In*: ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita (Orgs).

**Pacificando o branco:** cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002, p.113-143.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Movimento indígena no Brasil. WITTMANN, Luisa Tombini (Org). Ensaio (D) E História indígena. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 143-175.

CARDIN, Eric Gustavo. História oral: conversas qualificadas e o mundo dos trabalhadores. *In*: História na Fronteira, Foz de Iguaçu. Disponível em:<  
<http://intranet.uniamerica.br/site/revista/index.php/historia-nafronteira/article/viewFile/78/68>. >acesso 12 jun. 2018.

CEDI. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informações,1983, p.183-213.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. *In*: ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002, p.7-8.

CRULS, Gastão. A Amazônia que eu vi. Disponível em: < <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/195/1/113%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf> >. Acesso em: 21 de mar. de 2019.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1991.

FRIKEL, Protásio. **Os Kaxúyana: notas etno-históricas**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

FRIKEL, Protásio. **Dez anos de aculturação Tiriyo 1960-1970: mudanças e problemas**. Belém: publicações avulsas do Museu Goeldi, 1971.

FRIKEL, Protásio. **Os Tiriyo: seu sistema adaptativo**. Hannover: Kommissionsverlag Münstermann-Druck. 1973.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do mundo**. São Paulo, 1988. Tese (Doutorado) – USP.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Introdução: percurso de uma pesquisa temática. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005, p. 7-22.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Farjado. **Os povos indígenas no Amapá e Norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? São Paulo: IEPÉ, 2009.

GRENAND, Pierre; GRENAND, Françoise. Em busca da aliança impossível: Os Wajapi no Norte e seus brancos (Guiana Francesa). *In*: ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002, p. 145-178.

GRUPIONI, Denise Farjado. Tempo e espaço na Guiana indígena. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005, p.23-57.

GRUPIONI, Denise Farjado. Etnografia de um equilíbrio a conquistar: os Terëno/Tiriyó e a eterna busca de um entre “si” entre “outros”. *In*: Colóquio Guiana Ameríndia História e Etnografia, Belém: NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG. Disponível em:  
<[http://vsites.unb.br/ics/dan/geri/boletim/grupioni\\_2006.pdf](http://vsites.unb.br/ics/dan/geri/boletim/grupioni_2006.pdf).> Acesso em 30 set. 2010.

GRUPIONI, Denise Farjado. **Arte visual dos povos Tiriyo e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia.** São Paulo: IEPÉ, 2009.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. *In*: ALBERT, Bruce, RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico.** São Paulo: UNESP, 2002, p. 25-61.

IEPE. Encontro marca aliança entre ONGs para conservação de Áreas Protegidas na Calha Norte do Pará. Disponível em <  
<https://www.institutoiepe.org.br/2011/11/encontro-marca-alianca-entre-ongs-para-conservacao-de-areas-protegidas-na-calha-norte-do-para/> > acesso em: 19 de fev. 2020.

LITTLE. Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade  
Disponível em: <  
[http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas%202002-2003/2002-2003\\_paullittle.pdf](http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202002-2003/2002-2003_paullittle.pdf) >  
Acesso em: 22 de jul. de 2019.

MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Global, 2000, p. 93-104.

MORAES, Laércio Provença de. Vivências: reminiscência de um médico. [S.l.]: sd

O ECO. O que é uma Espécie Exótica e uma Exótica Invasora. Disponível em <  
<https://www.oeco.org.br/dicionario-ambiental/28434-o-que-e-uma-especie-exotica-e-uma-exotica-invasora/> >  
Acesso em: 15 de jul. de 2019.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reiventando a autonomia**. São Paulo: Humanitas, 2019.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. *In*: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs). **Pacificando o branco: comologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002, p. 277-309.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutela e formação de alteridade**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

KOCKMEYER, Thomas. Unter den Tiriyó-indianer: die expedition zu den Tiriyó-indianern. *Adveniat*. ALE, n. fasc, 19, p.74-84, s.d.

KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. *In*: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; Almeida, Paulo Roberto de; KhOURY, Yara Yun (Orgs). **Muitas memórias, outras histórias**. São Bento: Olho d'Água, 2000, p.116-138.

PATEO, Rogério Duarte do. Guerra e devoração. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005, p.113-150.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, Phelippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2º ed. São Paulo: UNESP, 2011.

Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil.  
disponível em< [http://www.ofmsantoantonio.org/?page\\_id=51](http://www.ofmsantoantonio.org/?page_id=51)> Acesso em: 07 de mai. 2017.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. *In*: REVEL, Jacques. **Jogos de escalas**: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 15- 38.

RIVIÈRE, Peter Gerard. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**: um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: EDUSP, 2001.

RIVIÈRE, Peter Gerard. A Report on the tribo indians of Surinam. *In*: Nieuwe West-Indische Gids. Surinam: KITLV. Disponível em <<http://www.kitlv-journals.nl/index.php/nwig/article/viewFile/5388/6155>> Acessado em 03 de dez. 2015.

RIVIÈRE, Peter Gerard. A policy for the trio indians. *In*: Nieuwe West-Indische Gids, Surinam: KITLV Disponível em: <http://www.kitlv-journals.nl/index.php/nwig/search/authors/view?firstName=%20&middleName=&lastName=Riviere%20P.G.&affiliation=&country=>>. Acessado em 03 de dez. de 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org) A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a Perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes. 2000, p.73-102.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP, 2005, p.151-226.

TASSINARI, Antonella María Imperatriz. **No bom da festa**: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.

Using Rich Pictures to Model the ‘Good Life’ in Indigenous Communities of the Tumucumaque Complex in Brazilian Amazonia. Disponível em: < <https://link.springer.com/article/10.1007/s10745-019-0076-5> > Acesso em: 22 de jul. de 2019.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. **O Parque Indígena do Tumucumaque**. Boletim do Museu Emílio Goeldi. Antropologia. N° 76, 30 out. 1980, p. 02-36.

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em [www.editoraolyver.org](http://www.editoraolyver.org) você tem acesso a novidades e conteúdo exclusivo. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



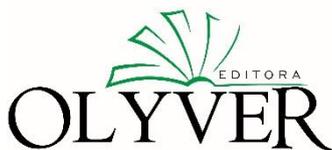
[facebook.com/editoraolyver](https://facebook.com/editoraolyver)



[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



[Instagram.com/editoraolyver](https://instagram.com/editoraolyver)



[www.editoraolyver.org](http://www.editoraolyver.org)

[editoraolyver@gmail.com](mailto:editoraolyver@gmail.com)

A presença de exploradores na região Norte do estado do Pará acontecia desde muito tempo, entretanto, foi com o aumento do fluxo de pessoas e a necessidade de melhor domínio por parte do governo brasileiro sobre a fronteira que teve início a excursão de 1959 com o objetivo de criar uma Missão religiosa e, respectivamente, estabelecer as bases de um posto militar naquela região. Para tanto, os missionários deveriam reunir os indígenas dispersos e garantir através da Missão o domínio sobre o território, estruturando a partir daquela presença a extensão do Estado por tratar-se de um território nacional, empreendendo, desse modo, o projeto de “integração” dos indígenas, o qual tinha como objetivo inseri-los nos interesses dos não-indígenas, ‘povoando’ aquela região amazônica por meio de uma estrutura atrativa e que os mantivessem fixos na Missão. As interferências na sociedade Tiriýó foram muitas, todavia os esforços dos indígenas para diminuir os efeitos dessas mudanças se intensificaram nas décadas de 1970 e 1980, período no qual passou a haver maior domínio do português e de outros elementos culturais a exemplo do código jurídico, possibilitando-lhes manifestar sua opinião de oposição ao método empregado pelos agentes, configurando desse modo, o desejo de maior liberdade quanto à influência exercida em suas tradições, incentivando-os a protagonizar um caminho de luta e conquista em relação aos direitos adquiridos na nova sociedade. Buscando analisar as relações estabelecidas na Missão Paru de Oeste, entre os anos de 1959 a 1985, fizemos uso das memórias dos indígenas e da documentação por eles produzidas, localizada na FUNAI de Belém e nos jornais impressos da capital, assim como nos registros oficiais dos acervos dos religiosos nas cidades de Recife, Belém e na Missão Tiriýó, como também nos documentos produzidos pelos militares, presente no INCAER-RJ e na FUNAI de Belém.

ISBN 978-65-87192-61-1



9

786587

192611

 A logo consisting of a stylized fan or leaf shape above the word "OLYVER" in a bold, serif font. Below "OLYVER" is the word "EDITORA" in a smaller, sans-serif font, and at the bottom is the website address "www.ediforaoolyver.org".  
**OLYVER**  
EDITORA  
www.ediforaoolyver.org

