

## A PRODUÇÃO SOCIAL DA VIOLÊNCIA TENETEHARA NO CONTEXTO URBANO DE BARRA DO CORDA-MA<sup>1</sup>

Ismatônio de Castro Sousa Sarmiento (UFPI)<sup>2</sup>

**RESUMO:** A etnia Tenetehara-Guajajara protagonizou no ano de 1901, juntamente com alguns dos principais líderes religiosos das missões indígenas no aldeamento Crioli, um violento conflito, socialmente unidirecionado e nominalmente hiperdimensionado como o “massacre dos padres capuchinhos” ou “massacre do Alto Alegre”. Esta pesquisa visa investigar a produção social da violência Tenetehara no contexto do imaginário urbano de Barra do Corda-MA. Entendemos que tal violência emerge simbolicamente no nível das representações históricas, memorialísticas, políticas e discursivas do espaço urbano-social barra-cordense. Históricas, na medida em que o conflito de Alto Alegre, desvelado no ano de 1901, é marca indelével e temporalidade presente; memorialísticas, no sentido das memórias individuais e coletivas, transmitidas culturalmente, bem como das memórias materializadas no espaço através de monumentos e memoriais; políticas, pois surgem de relações verticais de poder; e discursivas, tendo em vista que os poderes dominantes legitimam discursos de verdade, discriminando as posições de sujeito no espaço-tempo. Finalmente, no bojo da problemática elucidada, objetivamos: Identificar as relações sociopoliticamente sedimentadas, entre o violento fato histórico de 1901 em Alto Alegre e a construção da atual imagem de violência do índio Tenetehara, na cidade de Barra do Corda; analisar as formas estratégicas nas quais estão acomodados ideologicamente os discursos hegemônicos de marginalização Guajajara, no cerne da população barra-cordense; indicar como cada um dos monumentos materiais erigidos em memória às treze lideranças religiosas mortas em Alto Alegre, expressam lembranças unilateralmente selecionadas, cuja eficácia dominante inocula a santidade sacerdotal de um lado, em detrimento da “demonização” indígena de outro; e compreender as condições em que este campo de representações estereotipadas dos sujeitos indígenas, refletem disputas desiguais de poder, favorecendo as situações de submissão e miséria dos Tenetehara-Guajajara na cidade de Barra do Corda-MA.

**Palavras-chave:** Tenetehara; Violência; Barra do Corda.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa-PB.

<sup>2</sup> Mestrando em Antropologia na Universidade Federal do Piauí. Graduado em Geografia pela UESPI e Especialista em História Social da Cultura pela UFPI/CEAD. Professor efetivo da rede pública no Piauí.

**ABSTRACT:** The ethnic group Tenetehara-Guajajara started in the year of 1901, together with some of the main religious leaders on the indigenous missions at the Crioli village, a violent conflict, socially unidirected and nominally oversized with the "massacre of Capuchin priests" or "massacre of Alto Alegre". This research aims to investigate the social production of the Tenetehara's violence in urban imaginary's context of Barra do Corda-MA. We understand that such violence emerges symbolically in the level of the historical, celebratory, political, discursive representations of the urban-social barra-cordense space. Historical, as the Alto Alegre's conflict, unveiled in the year of 1901, is indelible marking and present temporality; celebratory, in the sense of the individual memories and collective memories, culturally transmitted, as well as the materialized memories in the space, through monuments and memorials; political, because they arise from vertical relations of power; and discursive, given that the dominant power legitimate speeches of truth, discriminating the position of subjects in the space-time. Finally, in the midst of the elucidated issue, we seek to: identify the sociopolitically sedimented relations, between the 1901's historical violent fact in Alto Alegre and the construction of the current image of violence of the indigenous Tenetehara, in Barra do Corda city; analyze the strategic ways in which the hegemonic speeches of Guajajara's marginalization are ideologically accommodated, in the core of the barra-cordense population; indicate how each of the material monuments raised in memory of the thirteen religious leaders killed in Alto Alegre, express memories unilaterally selected, which the dominant efficacy inoculates the priest holiness in one side, to detriment of the indigenous "demonization" of other; and understand the situations in which this field of stereotyped representations of the indigenous subjects, reflect unequal disputes of power, favoring the situations of subjection and misery for the Tenetehara-Guajajara group at the city Barra do Corda-MA.

**Key-Words:** Tenetehara; Violence; Barra do Corda.

## **1. Introdução**

Nos interstícios intertropicais sazonais da subregião meio-norte; margem leste do domínio florestado norte-amazônico ou, mais precisamente, na faixa de transição para os cerrados e caatingas do Nordeste, localiza-se uma meso-área tropical, entremeada por rios caudalosos: casos do Pindaré, Mearim, Gurupi, Turyassú, Zutua, Grajaú e Corda. Trata-

se de uma vasta porção geográfica brasileira. Nela, a vida se exprime intensamente no seio de uma das maiores populações indígenas do país. São os Tenetehara-Guajajara do estado do Maranhão.

Os Tenetehara-Guajajara:

“São gente da mata, a região que ocupam, tipicamente, de floresta tropical. Exceto por raras elevações nas cabeceiras dos rios Grajaú, Mearim e Pindaré, o terreno é plano, baixo e facilmente inundável durante o inverno ou estação das chuvas, de dezembro a junho” (GALVÃO; WAGLEY, 1961, p. 22).

O nome étnico Tenetehara significa gente verdadeira ou povo verdadeiro (*ten*: ser; *ete*: verdadeiro; “o ser verdadeiro”); a acepção Guajajara, numa tradução linguística mais aproximada, é definida e interpretada como “os donos do cocar” (*wazay*: cocar; *zara*: dono). A expressão simbólica Tenetehara-Guajajara identifica e confere coesão ao grupo étnico: social, espacial e temporalmente.

Interpretamos o primeiro etnônimo (Tenetehara), de origem centenária ou até milenar, como aquele que define a posição ocupada pela referida etnia na humanidade; eles acreditam ser o princípio entre todos os princípios; primeiro vieram os Tenetehara, depois a outra humanidade. O segundo termo, Guajajara, foi provavelmente atribuído pelos Tupinambá; antigos aliados tribais (GOMES, 2002); forjado como a categorização preferencial pela qual os colonizadores se referiam aos índios do Pindaré. Guajajara, os donos do cocar, qualifica e dá sentido à autonomia indígena e à consciência de seu lugar social. Se por um lado Tenetehara tem um caráter cósmico, pois delimita o universo ancestral entre o índio e o branco; entre o índio, o natural e o sobrenatural; Guajajara, tem uma conotação mais política, territorializando os Tenetehara em relação a todas as demais sociedades, sejam elas indígenas ou não-indígenas.

No passado, os Tenetehara-Guajajara moravam predominantemente em malocas com pouca ou nenhuma divisão interna, cobertas com folhas de babaçu ou de inajá. Sobreviviam excepcionalmente da caça, da pesca, e do plantio, mas na atualidade, desempenham outras funções nas cidades em que moram ou trabalham. A língua Tenetehara tem origem do tronco Tupi-Guarani e é conhecida como *ze’egete* (“fala boa”). Eles possuem grande flexibilidade em seu sistema de parentesco, sendo consentido, em alguns casos o casamento de consanguíneos (entre primos cruzados e paralelos). Estes são predominantemente monogâmicos (havendo poligamia em algumas situações excepcionais) e promovem a inter-relação com pessoas da mesma aldeia ou de aldeias

próximas. As alianças familiares são bilaterais, sendo a moradia primeira, após o matrimônio, a casa dos pais da mulher (matrilocalidade e uxorilocalidade temporária). Os irmãos das mães e dos pais são chamados de pais e os primos cruzados e paralelos, de irmãos. As chefias e as regras sociais estão diretamente ligadas a estas relações de parentesco. Alguns líderes tribais (caciques) costumam se casar com as mulheres viúvas e eventualmente com suas filhas (DINIZ, 1983).

São proprietários de uma complexa cosmologia espiritual, ritual e mítica. Além do mundo dos homens, há os *Karowara*, os seres sobrenaturais. *Ywan* é o espírito maléfico das águas e está ligado ao ritual de passagem da puberdade feminina (*wira-ó-haw*: a festa da menina-moça); *piwara*, o espírito dos animais; *azang* são os espíritos dos mortos, perigosos, pois causam *panema* (doença), forçando a evocação dos xamãs para curar a malignidade adquirida e expulsar a entidade espectral incorporada. *Mayra* é o herói criador do homem e da mulher Tenetehara; o provedor da Festa do Milho. *Tupã* criou o sol, a lua, os ventos, as chuvas, as árvores e os animais. *Mukwani* roubou o escuro da noite de uma velha da floresta e *Aruwê* ensinou como fazer a Festa do Mel (GALVÃO; WAGLEY, 1961).

O histórico de contatos dos Guajajara é tão longo quanto extenso; no início do século XVII, efetuavam trocas com os franceses e chegaram a ser escravizados ou catequizados pelos portugueses. A partir do século XVIII foram fundadas jurisdições coloniais em algumas das regiões habitadas pelos indígenas; os casamentos entre índios e camponeses eram em muitos casos, incentivados pela coroa. Do final do século XIX aos meados do XX, as políticas clientelistas e de tutela dos Tenetehara-Guajajara foram intensificadas, sobretudo após a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nessa época, mais precisamente no ano de 1901, se desvencilhou a vingança do povo Tenetehara aos padres capuchinhos; memória viva, o acontecimento é ferida que ainda sangra, sendo denominado em Barra do Corda como o “Massacre de Alto Alegre pelos Guajajara”.

Na década de 1930, com a consolidação do Estado Novo de Getúlio Vargas, a história do Brasil fora marcada pelo projeto de construção da Nação. Uma nação forte, unificada e desenvolvida, exigiria a forte centralização de poder do Estado, massivos investimentos econômicos na indústria e na agropecuária e, dentre outros, a civilização do povo brasileiro, para a qual os indígenas se configuravam como um “empecilho”. Notadamente, foi no período da ditadura (1964-1985) que este projeto desenvolvimentista atingiu o seu ápice; milhares de famílias Tenetehara foram simplesmente dizimadas em

prol da expansão das frentes agropecuárias, bem como em favor do empreendimento de grandes malhas rodoviárias no interior de seus territórios originários.

Tendo em vista o quadro sociopolítico no qual estavam imersos, os Tenetehara tornaram-se:

“Uma dessas tribos em processo de assimilação. Representam um dos poucos remanescentes dos outros numerosos povos tupi-guarani, que se distribuíram por extensa área do território brasileiro e vieram a constituir um dos principais fatores indígenas de nossa cultura” (GALVÃO; WAGLEY, 1961, p. 22).

Assim, podemos constatar diante deste breve histórico, as tensões e conflitos que permearam e ainda se fazem presentes na vida coletiva dos índios Tenetehara. Sua existência étnica e continuidade histórica foi fruto de lutas violentas, movimentos políticos, negociações e resistência coletiva. Uma comunidade indígena que se negou a desaparecer; fortaleceu-se, ao invés de fragmentar-se; perpetuou-se no tempo, persistiu culturalmente, propagou-se em número, retomou suas tradições. A identidade Tenetehara-Guajajara é indissociável da sua história de lutas sociais e, portanto, construída na conflitualidade (ZANNONI, 1999).

## **2. A insurreição Tenetehara**

Desejo imperial antigo, a ideia de instalação da Missão dos padres capuchinhos em Alto Alegre, na província do Maranhão, começou a concretizar-se na nova república, em 1893, através da chegada ao Brasil, de Frei Carlos de São Martinho. Um ano depois foi criado o Convento das Carmelitas, atual Igreja do Carmo e logo em seguida, com a transferência do Frei, de São Luís para Barra do Corda, no ano de 1895, o Instituto Indígena fora fundado naquela cidade, tendo como eixo basilar a evangelização, miscigenação e civilização dos jovens indígenas Tenetehara. O primeiro seria obtido pelos ensinamentos cristãos, o segundo pela proibição de casar-se com meninas indígenas, – apenas o podiam com aquelas que fossem brancas –, e o terceiro seria acarretado por um conjunto de fatores, como o aprendizado do português e dos costumes culturais “civilizados” (COELHO, 1987).

Pairava a muito tempo a imagem mítica do “mau selvagem” sobre os Tenetehara. Cartas escritas por Frei Celso, ainda em 1889, tanto reforçavam como refletiam a (re)produção de imagens de violência selvagem; para ele, os Guajajara tratavam-se de

índios hostis, indolentes, mentirosos, traiçoeiros e traidores, sem alma, incivilizáveis. O mesmo sacristão, comprara o sítio aonde foi fundada a Missão de São José da Providência do Alto Alegre (1897), cujo intuito era abrigar, em regime de internato, meninas indígenas Tenetehara. Sete freiras vindas da Itália se juntaram a missão, objetivando destinar os cuidados às garotas. Do ponto de vista da Igreja Católica, a missão prosseguia com relativo sucesso, até que em janeiro de 1900, não se sabe exatamente de que (tétano, varíola, rubéola, sarampo), pelo menos 28 das 82 jovens indígenas morreram, vítimas de um surto viral. A tragédia das indiazinhas gerou incomensurável comoção e sentimento de revolta para a comunidade Tenetehara; a isso se somaram as regras, os castigos, o sequestro das crianças e a própria presença capuchinha, que sempre foi imposta à contragosto dos indígenas. A insurreição Tenetehara de 1901 passa também pela história de João Caburé (Caiuré para os índios): castigado severamente por deixar a sua esposa e conjugar-se com uma “mulher tribal”, ele interiorizou o ódio, até tramar a represália derradeira contra os padres e as freiras de Alto Alegre. Na manhã do dia 13 de abril de 1901, a missa era ritualmente conduzida como de costume, seguia a sua normalidade, quando, de forma inesperada, surpreendente, para os presentes, centenas de índios Tenetehara, armados de paus, foices, facas, facões e espingardas, atacaram os presentes, ceifando a vida de 200 pessoas, entre as quais encontravam-se os missionários religiosos. O posterior desdobramento, ocasionou a morte de mais de 400 índios e a prisão de 34 líderes revoltosos, incluindo João Caburé (GOMES, 2002).

A insurreição do Alto Alegre de 1901, regurgita até os dias de hoje; seu barulho ainda ecoa; o sangue de índios e não-índios ainda jorra; e o conflito social, a clivagem étnica, perdura por intermédio de memórias ainda muito presentes nas relações sociais e nas práticas cotidianas em Barra do Corda. Ao passo que a imagem de violência do Tenetehara-Guajajara é constantemente revigorada, reforçada, justificada pelo discurso dominante, o que acontece quando estes se mobilizam contra o poder supra-ideológico, a fim de reivindicar os seus direitos; o tempo do Alto Alegre é rememorado pela presença de imagens “santificadas” – monumentalizadas na fachada da Paróquia do Carmo – dos cinco frades e oito freiras assassinados; proclamados pelo Papa Leão XIII como as primícias do século XX.

O “Massacre do Alto Alegre”, como é mais concebido pelo senso comum, hiperdimensionado e unidirecionado no contexto urbano barracordense, se exprime no modelo de um discurso de poder, historiograficamente construído pelos vencedores; lapidado pelas imagens e memórias de heróis, mártires e “vilões assassinos”.

### **3. O imaginário e a produção social da violência Tenetehara em Barra do Corda.**

Dezenas de índios Tupinambás devorando cada um o seu quinhão, os membros, órgãos e vísceras do inimigo capturado; a frivolidade do selvagem, estampada na gravura de Theodor de Bry (1528-1598), exaspera no tempo. A cena de canibalismo (1592), publicada no terceiro volume de *As Grandes Viagens*, retrata significações bem mais profundas que a representação limitada de tribais exóticos, guerreiros, comedores de humanos, do Novo Mundo. Difundida, proliferada, replicada no imaginário social contemporâneo (ainda que de modo inconsciente), a antropofagia do primitivo é expressão metafórica da produção simbólica das violências indígenas. Diríamos, utilizando-nos das categorias de BOURDIEU (1998), que a reprodução deste imaginário social emerge enquanto dimensão ideológica do poder simbólico dominante. O processo de construção das imagens de violência indígena, tem como pano de fundo as estratégias de escamoteamento e invisibilização das tecnologias de opressão (FOUCAULT, 2014) sobre o índio.

Ao fabricar a violência Tenetehara, o imaginário social dominante em Barra do Corda, torna invisível, silenciosa e naturalizada a condição de sujeição e subalternidade do índio na esfera das relações de poder. No interior do circuito de produção das imagens de violência Tenetehara, alicerçadas desde o período de colonização, sedimentadas na experiência presente do cenário societário barracordense, situam-se os não-ditos; perfaz-se o âmago no qual se desvela o exercício pleno das práticas opressoras e da violência simbólica, que tem como alvo direto os índios Tenetehara.

Elucidados os mecanismos que favorecem a constituição do imaginário social preponderante no contexto urbano de Barra do Corda, prevalente em relação ao povo indígena Tenetehara, pretendemos aqui, refletir, ainda que minimamente, acerca da polissêmica ideia de imaginário, e de sua abundante interconexão com a memória.

O imaginário social significa, dentre muitas apreensões possíveis de definição, o conjunto dos modos de ver o mundo e a realidade, pertencentes a uma dada sociedade, influenciando diretamente na sua organização social interna, bem como no desenvolvimento dos vínculos que lhes são externos. Este sistema imaginal é simbólico e ficcional. Falamos aqui, de ficção, não no sentido de fantasia, mas de uma representação do real; um determinado modo de agir coletivo, consciente, sobre o real; um dispositivo de construção da realidade, ou pelo menos, que é construído para dar sentido à realidade.

“O imaginário é, pois, representação, evocação, simulação, sentido e significado” (PESAVENTO, 1995, p. 24). Como ficção, busca conferir sentido ao real, inventar a sua unidade abstrata; fazer de um ausente, um presente e, na mesma medida, de um distante, um próximo (GONÇALVES, 1996). Como representação, “faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência [...] torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença” (GINZBURG, 2001, p. 85).

Uma vez que o imaginário pressupõe determinadas formas de consciência social, ele também flutua na condição de preâmbulo ideológico, de dimensão das relações de poder, fomentando e interferindo na produção de discursos dominantes, nas disputas políticas e constituição dos antagonismos sociais. De acordo com CARVALHO (1987, p. 11), pelo imaginário “as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam um passado, presente e futuro”. Assim: “O sucesso da dominação simbólica dependerá, portanto, de controle dos circuitos de produção e difusão dos imaginários sociais pelos poderes constituídos” (ESPIG, 2004, p. 54).

Desta maneira, o imaginário de violência dos índios Tenetehara e, junto com ele, toda uma gama de representações estereotipadas, marginalizantes destes sujeitos, são verdades fabricadas discursivamente, legitimadas por ideologias dominantes, que tem como edifício regulador a verticalidade dos poderes divergentes.

Pensando a perspectiva social experienciada pelo povo Tenetehara-Guajajara, RIBEIRO (2009, p. 51-52) reverbera que:

“Os cordinos afirmam que os Canelas são índios puros, organizados politicamente, que mantém a tradição, enquanto os Tenetehara já deixaram a sua cultura para trás. Os Canela aparecem no discurso dos cordinos como o exemplo do que seria um índio de verdade. E, apesar da tensão entre a população cordina e os Tenetehara remeter a conflitos passados e recentes, a descrição de como se vestem, como agem e se organizam, também compõe o discurso dos ‘brancos’ aos explicarem o porquê da sua aversão com esta etnia”

A sociedade urbana barracordense, historicamente desqualifica os índios Tenetehara, imaginados como hostis, violentos e, concomitantemente, índios impuros, interesseiros, marginais, dissociados de suas origens tradicionais e de sua “essência cultural”. Recai sobre a etnia Guajajara, uma multiplicidade de manifestações de preconceito e discriminação associados à identidade étnica, ao “ser Guajajara”; aproximando-se, pelo menos em certos aspectos, daquilo que FILHO (2004) detectou ao estudar outra comunidade indígena.



#### 4. Algumas notas antropológicas sobre a questão da memória

Creditada por muitos como o maior símbolo da história e da identidade em Barra do Corda-MA, a Igreja Matriz de Nossa Sr.<sup>a</sup> do Carmo exibe imponente, desde 1951 – ano em que foi fundada – as efígies das primícias do século XX (os padres, freiras e irmãos leigos falecidos na Insurreição de Alto Alegre). Uma memória-monumento erigida para legitimar o que merece ser recordado, rememorado (não apenas “o que”, mas também “como”), o que deve ser esquecido; quais histórias e como serão narradas. Neste sentido, a igreja simboliza a lembrança viva e manifesta de uma temporalidade indelével, na medida mesma em que reforça, atualiza e materializa a imagem de violência atrelada aos Tenetehara-Guajajara.

Em primeiro lugar, sabemos que a memória, seja ela individual ou coletiva, é seletiva, marcada por silenciamentos e esquecimentos; segundo, está intimamente relacionada à construção das identidades sociais; em um terceiro ponto, podemos enfatizar o quanto estimula a produção do imaginário e até mesmo o representa; e, finalmente, que se revela por meio de um campo de disputas, cujo cerne é ao mesmo tempo, histórico, político e ideológico. De modo conciso, ensejaremos um esboço destas, que são algumas das diversas possibilidades funcionais da memória.

Conforme POLLAK (1992, p. 201-202) a memória possui quatro elementos constitutivos:

“São os acontecimentos vividos pessoalmente [...] os acontecimentos vividos pelo grupo ou pela ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer [...] Além desses acontecimentos, a memória é constituída por pessoas, personagens [...] podemos finalmente arrolar os lugares. Existem lugares de memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança pessoal”.

A memória coletiva é uma herança temporal que permite com que os indivíduos que dela compartilham, possam projetá-la ao processo de construção da identidade social do grupo (POLLAK, 1992). Sabemos desde AGIER (2001) que essas identidades são sempre contextuais, relacionais e situacionais. Ou como queria BARTH (2000, p. 12), a identidade “implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões” que para ela são relevantes. Em suma:

“A memória é um fenômeno construído [...] Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata de memória herdada, podemos também dizer que há uma

ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade”.

Deslocando-nos um pouco mais do problema atinente à relação entre a memória coletiva e a identidade, questionamos: Que horizonte de memória coletiva estamos a enunciar? De que memória estamos falando e qual perspectiva de memória referencia e norteia a presente análise reflexiva? Certamente a noção de memória coletiva de HALBWACHS, (1990, p. 13) – segundo a qual as memórias são sempre coletivas, e a memória individual, se quisermos encontrá-la, guarda existência “nas malhas de solidariedades múltiplas”, conferindo coesão social, exatamente pelo enquadramento engajado dos indivíduos – é substancial em sua especificidade, contudo, é preciso acrescentar que a memória de uma coletividade é continuamente reinventada e recriada, social e historicamente, numa plataforma que envolve negociações de caráter político e disputas em torno do poder.

Os silenciamentos, esquecimentos e inferiorizações da memória, muitas vezes resultam de conflitos desiguais de poder entre setores dominantes e dominados de uma sociedade. Correspondendo na cidade de Barra do Corda, aos detentores das narrativas oficiais, (o corpus populacional não-indígena, “branco” e a igreja) em oposição ao “outro” minoritário (os povos indígenas Tenetehara); portadores de memórias subterrâneas, reprimidos e, portanto, forçados a silenciar sobre o seu passado. De fato:

“Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante” (POLLAK, 1989, p. 5).

Mesmo sendo o esquecimento uma tática individual, até certo ponto necessária na conformação da experiência social (AUGÉ, 1998), nos termos de crises, fragmentações e disputas em jogo, ele aflora muito mais como resposta coletiva estratégica de indivíduos submetidos à eventos sociais traumáticos. De modo que: “Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória” (POLLAK, 1989, p. 5).

No contexto particular da sociedade barracordense, a memória dominante é um dos aportes principais para a “fruição e tráfego” de imagens negativas sobre os Guajajara.

Por um lado, são a memória e o imaginário a introduzir os ditos e os sentidos de uma cidade permeada de índios forasteiros, impuros, perigosos, que um certo dia, o qual não cansa de se repetir, tiveram a audácia de “inundá-la com sangue”; de marcar com a dor, uma cidade que não é sua; por outro lado, são os não-lembrares e imaginares utópicos da “cidade dos índios”.

A “Barra do Corda-MA dos Tenetehara” ainda está submersa no mar do esquecimento, até que num dado momento da história, o tabu seja rompido e uma “nova insurreição, um novo movimento antropofágico” se estabeleça.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. Rio de Janeiro, **Mana**, n. 7(2), pp. 7-33, 2001.

AUGÉ, Marc. **As formas do esquecimento**. São Paulo: Íman Edições, 2001.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra. **Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão**. In: Coleção Ciências Sociais, Série Antropologia, 02, São Luís: Universidade Federal do Maranhão, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, 1987.

DINIZ, Edson Soares. “Convívio e dependência: os Tenetehára-Guajajára”. **Journal de la Societé des Américanistes**. Paris: Societé des Américanistes. v. 69, pp. 117-127, 1983.

ESPIG, Janete Márcia. O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela história. **Textura**, Canoas, n. 09, p. 49-56, 2004.

FILHO, Henyo Trindade Barreto. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GALVÃO, Eduardo; WAGLEY, Charles. **Os índios Tenetehara**. Brasília, DF: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura, 1961.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

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

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.

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

\_\_\_\_\_. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

RIBEIRO, Florbela Almeida. **Política Tenetehara e Tenetehara na Política: Um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena.** Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo. 172p. São Paulo, 2009.

ZANNONI, Cláudio. **Conflito e coesão: o dinamismo Tenetehara.** Brasília, DF: Cimi, 1999.